

LA RIVELAZIONE DI DIO NEL CREATO NELLA TEOLOGIA DELLA RIVELAZIONE DEL XX SECOLO *

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES - Giuseppe TANZELLA-NITTI

Sommario: I. *Introduzione*. II. *La situazione antecedente al Concilio Vaticano II*: 1. Il contesto degli insegnamenti del Magistero. 2. Il concetto di rivelazione: rivelazione soprannaturale e rivelazione naturale. 3. Le differenze fra rivelazione soprannaturale e rivelazione naturale. 4. Il rapporto fra le due rivelazioni. III. *Lo sviluppo teologico a partire dal Concilio Vaticano II*: 1. L'impostazione della *Dei Verbum*. 2. Le nuove coordinate biblico-teologiche per comprendere la natura della rivelazione. 3. Il riferimento alla rivelazione di Dio nel creato. 4. L'unità della rivelazione e l'articolazione fra le sue dimensioni naturale e storica. IV. *Valutazione di insieme*. V. *Dalla metafora dei due libri ad una comprensione creaturale della storia*.

I. Introduzione

«Recuperando il pensiero della filosofia greca, a cui sembra riferirsi in questo contesto, l'autore [di *Sap* 13,5] afferma che, proprio ragionando sulla natura, si può risalire al Creatore [...]. Viene quindi riconosciuto un primo stadio della Rivelazione divina, costituito dal meraviglioso “libro della natura”, leggendo il quale, con gli strumenti propri della ragione umana, si può giungere alla conoscenza del Creatore»¹. Con queste parole dell'enciclica *Fides et ratio* (FR), il magistero della Chiesa si riferisce per la prima volta alla testimonianza che Dio offre di Sé nella natura impiegando il termine *Rivelazione*, al maiuscolo. Fino a questo momento, il termine era stato riservato per la rivelazione storico-soprannaturale, mentre al creato o la natura venivano attribuite altre qualifiche².

Le parole di FR sull'argomento non costituiscono un fatto isolato nel magistero di Giovanni Paolo II. Così, lo stesso Pontefice si esprimeva in altri contesti di natura più pastorale sulla creazione, chiamandola «quasi un altro libro sacro»³, oppure come una «prima rivelazione di Dio»⁴. Ciononostante, la sua comparsa nel documento più autorevole del secolo scorso sui rapporti tra fede e ragione, sembra voler attribuire

* Pubblicato su «*Annales theologici*» 20 (2006) 289-335.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, n. 19.

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *L'enciclica Fides et ratio: alcune riflessioni di teologia fondamentale*, «*Acta Philosophica*» 9 (2000) 87-109, spec. 94-95. Lungo il testo, adopereremo il termine *rivelazione* al minuscolo, poiché non si trova al riguardo un impiego univoco nella letteratura e la distinzione tra *Rivelazione* e *rivelazione* diventa qui innecessaria.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 30-I-2002, n. 6, «*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*» XXV/1 (2002) 140.

⁴ Cfr. IDEM, *XV Giornata mondiale della Gioventù. La cerimonia di accoglienza dei giovani presenti in piazza S. Pietro*, 15-VIII-2000, n. 1, «*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*» XXIII/2 (2000) 181.

nuovo slancio alla questione della rivelazione nel creato in una temperie, quella dell'inizio del XXI secolo, ove la comprensione del messaggio evangelico deve confrontarsi con un contesto globalizzato, multiculturale e multireligioso.

In questo saggio ci proponiamo di esaminare quale ruolo la letteratura teologica del Novecento abbia attribuito alla rivelazione di Dio nel creato, e quale spazio tale tematica abbia ricevuto alla luce delle rinnovate modalità di comprensione della rivelazione promosse dal Concilio Vaticano II, in buona parte responsabili di avere dato origine, come è noto, all'itinerario metodologico e concettuale della contemporanea teologia fondamentale. Lo faremo tenendo conto innanzitutto dei manuali e delle monografie di teologia fondamentale e di teologia della rivelazione maggiormente diffusi, nonché di alcune voci dei dizionari di teologia biblica in stretto rapporto con il concetto di rivelazione. Tale procedura ci consentirà di evidenziare il grado di maturazione che l'argomento ottiene nella teologia contemporanea e l'esito dei diversi tentativi di articolare la rivelazione nel creato e la rivelazione nella storia. Scopo limitato del nostro articolo, su un tema, come il presente, che meriterebbe ben altra estensione e organicità, è soltanto fornire alcuni elementi di riflessione che ci auguriamo aiutino a comprendere le motivazioni e le prospettive alla base degli orientamenti teologici contemporanei.

II. La situazione antecedente al Concilio Vaticano II

1. Il contesto degli insegnamenti del Magistero

Il problema della rivelazione di Dio nel creato è stato affrontato in modo piuttosto indiretto dal magistero ecclesiale della fine del s. XIX e della prima parte del s. XX. Prima di approdare alla questione della rivelazione soprannaturale, il Concilio Vaticano I aveva fatto riferimento alla possibilità di conoscere Dio con certezza (*certo cognosci posse*) a partire dalle cose create, mediante il lume naturale della ragione umana⁵. Al porre i fondamenti della fede in Dio e nella sua rivelazione⁶, si cercava così al contempo di fornire una risposta alle esigenze della ragione di fronte ad un tradizionalismo esacerbato, che avrebbe potuto distruggere la capacità di conoscenza metafisica dell'uomo e l'appartenenza della stessa *rationalitas fidei* ai piani divini⁷. D'altro canto, di fronte al razionalismo, il Concilio parla della possibilità di questa conoscenza naturale di Dio come qualcosa di diverso dalla conoscenza della fede

⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. Dog. *Dei Filius*, 24-IV-1870, n. 2, DH 3004. Per la contestualizzazione di questo passo, cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz 1960-1962, vol. L, 76A s.

⁶ Cfr. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo come religione di rivelazione nella confessione della Chiesa*, in W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale* (CTF), Queriniana, Brescia 1990, vol. II, 17.

⁷ Cfr. H.J. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in R. Fisichella (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio* (CTM), Piemme, Casale Monferrato 1997, 33.

(*duplex ordo cognitionis*)⁸, quale necessario sostegno per la distinzione tra la rivelazione naturale e la rivelazione soprannaturale⁹.

L'argomento della rivelazione naturale, anche come conseguenza del contesto culturale e teologico dell'epoca, appare strettamente legato alla conoscenza naturale di Dio. Questa viene posta alla base della conoscenza soprannaturale che offre la fede, appartenendo però ad un ordine diverso. Di fronte alla crisi del modernismo e al rischio di una relativizzazione dell'incontro dell'uomo con Dio, il *Giuramento antimodernista* difenderà – d'accordo con l'impostazione epistemologica del tempo – la possibilità di dimostrare (*demonstrari posse*) l'esistenza di Dio, come la causa a partire dai suoi effetti, mediante le opere visibili della creazione¹⁰. Quattro decenni più tardi, in un contesto teologico diverso¹¹, l'enciclica *Humani generis* sottolineerà la capacità della ragione umana di raggiungere la conoscenza vera e certa di un unico Dio personale, attraverso la provvidenza e il riconoscimento della legge naturale insita nell'anima umana (*cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae*); sebbene, tenendo conto della dimensione antropologica della suddetta conoscenza, si viene a riconoscere che sono parecchi gli ostacoli che l'uomo trova per attuarne la possibilità (*nihilominus non pauca obstant*)¹². All'interno di queste coordinate magisteriali si muove l'apologetica e l'incipiente teologia fondamentale della manualistica anteriore al Concilio Vaticano II.

2. Il concetto di rivelazione: rivelazione soprannaturale e rivelazione naturale

Nella teologia anteriore al Vaticano II l'impostazione maggioritaria è ancora quella di descrivere la rivelazione divina in termini intellettuali-contenutistici¹³. Alla fine del s. XIX ed agli inizi del s. XX la rivelazione di Dio agli uomini viene presentata,

⁸ Cfr. *Dei Filius*, n. 4, DH 3015,

⁹ Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Dei Verbum sullo sfondo di Dei Filius*, CTM, 88.

¹⁰ SAN PIO X, *Motu proprio Sacrorum Antistitum*, 1-IX-1910, DH 3538.

¹¹ Cfr. G. COLOMBO, *La teologia italiana. Materiali e prospettive (1950-1993)*, Glossa, Milano 1995, 38-51.

¹² Cfr. PIO XII, *Lett. Enc. Humani Generis*, 12-VIII-1950, n. 2, DH 3875. Cfr., anche, *ibidem*, nn. 26 e 30.

¹³ Nel periodo fino al Concilio Vaticano II abbiamo preso in esame le seguenti opere: J. BRINKTRINE, *Offenbarung und Kirche. Theorie der Offenbarung*, F. Schöningh, Paderborn 1947; F. DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Typis Societatis S. Ioannis evangelistae. Desclée & Sociorum, Tournai, Paris 1949³; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Libreria Editrice Religiosa, Romae 1925³; F. HETTINGER, *Tratado de Teologia Fundamental o Apologética*, Biblioteca de "la Ciencia Cristiana", Madrid 1883; A. LANG, *Fundamental Theologie. I. Die Sendung Christi*, Hueber, München 1953; M. NICOLAU - J. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa I: Theologia Fundamentalis*, BAC, Madrid 1962⁵; C. PESCH, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, Herder & Co., Typ. Editores Pontificii, Friburgi Brisgoviae 1931⁴; M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica, I. Introduzione. Dio. Creazione*, Marietti, Torino 1963; G. SÖHNGEN, *Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung*, in *Die Einheit in der Theologie*, München 1952; S. TROMP, *De Revelatione christiana*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1945⁵; G. VAN NOORT, *Tractatus de vera religione*, sumptibus Societatis editricis anonymae, antea Pauli Brand, Hilversum in Hollandia 1907.

soprattutto, come comunicazione di certe verità fatta alla creatura razionale¹⁴. Ovviamente, questa comunicazione presuppone un'azione divina libera con una finalità determinata: guidare l'umanità verso il fine soprannaturale consistente nella visione di Dio. È questo il motivo per il quale Dio ci ha parlato per mezzo dei profeti; anzi questi, e perfino Gesù Cristo, sono in ultimo termine degli strumenti per la rivelazione dei misteri soprannaturali e delle verità naturali¹⁵. In pratica, occorrerà attendere la metà del s. XX affinché il carattere personale e dialogico della rivelazione possa gradualmente imporsi¹⁶.

Se la rivelazione divina, in linea di massima, reca con sé la trasmissione di verità naturali e soprannaturali, a seconda della capacità dell'umana ragione di accedere ad esse¹⁷, non è allora la questione del suo contenuto a determinare in primo luogo la *soprannaturalità* della rivelazione. Fra gli autori dell'epoca, diviene allora pratica abituale stabilire una distinzione tra rivelazione soprannaturale *secundum substantiam* (allorché l'oggetto rivelato sovrasta in se stesso le potenzialità ed esigenze dell'intelletto creato) e rivelazione soprannaturale *secundum modum* (ogniquale volta il modo in cui si attua la rivelazione sia soprannaturale, anche se l'oggetto rivelato non sovrasta per sé stesso le capacità della nostra intelligenza)¹⁸. D'altronde, poiché la divina rivelazione viene sempre attuata in merito al fine soprannaturale dell'uomo¹⁹, la soprannaturalità della rivelazione dovrà riposare, in ultimo termine, sui mezzi mediante i quali la stessa rivelazione è portata a termine; in altre parole, la rivelazione soprannaturale non può essere che la rivelazione soprannaturale *secundum modum*²⁰.

In questa situazione, quale portata teologica spetta alla rivelazione di Dio nel creato o – con terminologia dell'epoca – alla rivelazione naturale? Per la stragrande maggioranza degli autori della prima parte del s. XX, in armonia con lo sviluppo teologico appena accennato, la rivelazione naturale è, in primo luogo, rivelazione in

¹⁴ «Acto por el cual Dios comunica ciertas verdades a la criatura inteligente», HETTINGER, *Tratado*, 125; «[...] manifestationem veritatis a Deo factam creaturae rationali», VAN NOORT, *Tractatus*, 20; «Deus [...] manifestavit mysteria supernaturalia naturalesque religionis veritates [...]», GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 58.

¹⁵ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 58. In VAN NOORT, *Tractatus*, xvi, secondo un'impostazione divenuta in quell'epoca abituale, si considera Gesù Cristo come *legato* di Dio per questa manifestazione.

¹⁶ Cfr., ad es., A. LANG, *Fundamental*, 54-55 (citiamo i num. di pag. dalla 4. ed., München 1967). Dapprima, ha inizio l'accentuazione della rivelazione come locuzione divina in C. PESCH, *Compendium*, 29; cfr., anche, NICOLAU - SALAVERRI, *Sacrae Theologiae*, 85.

¹⁷ In G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, 350, si mette a fuoco la forte dipendenza dallo schema naturale / soprannaturale che esiste nei grandi manuali di ispirazione scolastica degli inizi del Novecento.

¹⁸ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 57; HETTINGER, *Tratado*, 129; TROMP, *De Revelatione*, 64; BRINKTRINE, *Offenbarung*, 33, che fonda la distinzione *secundum substantiam* e *secundum modum* sulla causalità formale aristotelica (cfr. *ibidem*, 51-53).

¹⁹ Cfr. TROMP, *De Revelatione*, 64. Invece, è meno chiaro l'atteggiamento di GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 96, che sembra ammettere la coesistenza, nell'essere umano, di un fine naturale con un fine soprannaturale.

²⁰ Cfr. HETTINGER, *Tratado*, 126. Difatti, in TROMP, *De Revelatione*, 66-67, chiarendosi l'impostazione teologica di base, si giustifica, tramite il riferimento alla via d'insegnamento autoritativo, che l'uomo possa venire a conoscenza delle verità naturali per mezzo della rivelazione soprannaturale.

senso improprio: manifestazione, sì, della verità divina, attraverso gli oggetti forniti dalla creazione alla ragione naturale umana²¹, e diversa, in linea di massima, dalla rivelazione soprannaturale. La rivelazione naturale viene chiamata “rivelazione” per analogia (impropria) con la rivelazione per antonomasia, cioè quella *secundum modum* soprannaturale. Occorrerà aspettare gli autori più vicini al Vaticano II perché la manifestazione divina nel creato riceva una considerazione di rivelazione *a se*²².

3. Le differenze fra rivelazione soprannaturale e rivelazione naturale

Malgrado la scarsità di spazio dedicata alla rivelazione naturale, di solito all’inizio della riflessione sulla rivelazione, la sua menzione spinge in molti casi i teologi anteriori alla metà del s. XX verso una migliore caratterizzazione della rivelazione soprannaturale *secundum modum*. La rivelazione soprannaturale è una manifestazione di verità diretta all’uomo in maniera straordinaria, ovvero al di fuori e sopra l’ordine naturale del mondo²³, mediante un intervento divino oltre l’ordine della natura²⁴, oppure al di fuori del suo divenire²⁵. In questo caso, il processo dell’autentica rivelazione sembra declinato dalla certezza che ha il profeta – l’uomo che per primo riceve la manifestazione di Dio – di aver a che vedere con un messaggio divino²⁶, donde la necessità di una *mediazione* soprannaturale.

Tale riflessione fa sì che la differenza fondamentale fra i due concetti di rivelazione si prospetti secondo i termini di *mediatezza* o *immediatezza* con cui il messaggio viene ricevuto dal destinatario: la rivelazione soprannaturale possederebbe un carattere immediato di fronte a una rivelazione naturale sempre mediata. Il senso preciso secondo cui bisogna intendere questo tratto dovrà essere esplicitato da ogni autore. Così, si può trovare la causa della mediatezza della rivelazione naturale nella necessità di un ragionamento umano a partire dalle cose create²⁷, mentre l’immediatezza

²¹ Cfr., ad es., HETTINGER, *Tratado*, 125; VAN NOORT, *Tractatus*, 20-21; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 57; BRINKTRINE, *Offenbarung*, 34, il quale, nonostante tutto, le concede la qualifica di *divina*.

²² Cfr. LANG, *Fundamental*, 50. «Dio non si rivela soltanto per mezzo della sua parola, ma anche mediante la natura, considerata nel suo proprio essere, valore e fine. [...] Dio stesso, con la sua parola, ci assicura che anche il creato è una sua rivelazione», M. SCHMAUS, *Dogmatica*, 148; cfr., anche, 14-15 e 465.

²³ Cfr. HETTINGER, *Tratado*, 125. Come risultato, allora, di un atto immediato, particolare di Dio, al di fuori e al di sopra (*außer, über*, nell’originale) della sua attività ordinaria come creatore e governatore del mondo (cfr. *ibidem*).

²⁴ «Praeter ordinem naturae», GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 57; VAN NOORT, *Tractatus*, 20-21; «praeter naturalem rerum ordinem», PESCH, *Compendium*, 32.

²⁵ «Außerhalb des Laufes der Natur», BRINKTRINE, *Offenbarung*, 33.

²⁶ Cfr. VAN NOORT, *Tractatus*, 21, nota 2. Decisivi, affinché tale messaggio sia soprannaturale, non sarebbero tuttavia i segni concreti, *sed insuper personam, cui manifestetur, certiore reddat hanc veritatem a Deo communicari...* (cfr. *ibidem*). «Potest etiam Deus adhibere vires naturales ad producenda quaedam signa externa; sed haec neque ex lege naturali fiunt neque sufficiunt, nisi Deus aliquid efficit, ex quo certo constet Deum loqui», PESCH, *Compendium*, 32 (il corsivo è nostro); cfr., anche, BRINKTRINE, *Offenbarung*, 161.

²⁷ Cfr. PESCH, *Compendium*, 30. Sembra anche essere il modo in cui viene inteso da Nicolau, che non ammette nella rivelazione naturale il parlare di Dio stesso agli uomini: cfr. NICOLAU - SALAVERRI, *Sacrae Theologiae*, 88-89.

della rivelazione soprannaturale dipenderebbe dal suo diretto procedere da Dio²⁸; oppure far dipendere tutto dal grado d'intimità della manifestazione divina: nella rivelazione soprannaturale Dio comunicherebbe la sua *mens* come da persona a persona²⁹, entrando in rapporto personale e diretto con l'uomo³⁰.

Sono C. Pesch e A. Lang gli autori che dedicano più spazio alla tematizzazione delle differenze fra rivelazione naturale e soprannaturale. Secondo Pesch, tutte e due le rivelazioni vanno distinte in ragione del diverso mezzo, metodo, contenuto, finalità e, in pratica, anche per la loro origine (Dio come essere personale e Dio come oggetto dell'intelletto, ovvero come *res quaedam*)³¹. Per Lang, la questione delle differenze è un punto di forza della sua esposizione, che presenta quattro nodi precipui: i) diversità di mutuo rapporto; ii) valenza storica; iii) contenuto; iv) conoscenza mediante una luce diversa³². Tuttavia, malgrado gli sforzi di chiarimento di entrambi gli autori, la suddetta caratterizzazione non risulterà soddisfacente per la teologia posteriore³³.

4. Il rapporto fra le due rivelazioni

Mentre la questione delle differenze occupa buona parte della speculazione teologico-fondamentale sulla rivelazione naturale e soprannaturale, lo spazio dedicato al rapporto esistente fra le due è, in genere, molto più ridotto. Bisogna dire che per la teologia di questo periodo, la rivelazione naturale – indistinguibile in pratica dalla conoscenza naturale o filosofica di Dio presso gli autori *classici*³⁴ – diventa la base gnoseologica sulla quale necessariamente poggiare la rivelazione soprannaturale «Poiché, se non consta certissimamente che Dio è, e che Lui è un Dio personale, cioè, intelligente, libero, separato dal mondo, che ha cura provvidente di tutto l'universo,

²⁸ Cfr. SCHMAUS, *Dogmatica*, 17.

²⁹ Cfr. TROMP, *De Revelatione*, 63.

³⁰ Cfr. LANG, *Fundamental*, 53-54.

³¹ «Revelatio divina stricte dicta est locutio Dei, qua Deus ex iis, quae cognoscit, quaedam cum hominibus communicat, ut homines ea propter auctoritatem Dei loquentis credant. Haec revelatio a manifestatione Dei naturali multipliciter distinguitur. Nam (i) in revelatione late dicta Deus se habet ut res quaedam, circa quam homo ratiocinatur; in revelatione stricte dicta Deus ut persona ad personas loquitur. (ii) Revelatione late dicta respondet ex parte hominis scientia (non necessario philosophica, sed notitia saltem popularis), qua ex rebus creatis ut effectibus Deum eiusque proprietates ut causam cognoscit; revelationi propriae dicta respondet ex parte hominis fides, qua homo propter auctoritatem Dei revelantis vera esse affirmat, quae Deus dixit. (iii) Obiecta revelationis propriae dictae possunt esse veritates, ad quas docendas revelatio naturalis non valet. (iv) Revelatio propriae dicta est aliquid, quod praeter naturalem rerum cursum immediato Dei interventu fit. (v) Revelatio improprie dicta ex se non potest hominem ducere nisi ad finem ultimum naturalem; revelatio propriae dicta potest hominem ducere et ducit ad eum finem, qui omnem exigentiam et potentiam naturalem superat», PESCH, *Compendium*, 29.

³² Cfr. LANG, *Fundamental*, 57.

³³ A nostro avviso, non risulta nemmeno convincente il tentativo di Schmaus, che tornerebbe a fondare le differenze sugli aspetti contenutistici: «Dio si palesa mediante modi, segni, immagini e forme verbali che sono prese dal creato, ma alle quali egli dona un contenuto nuovo, che non può essere reperibile nel mondo, dove esso non esiste. Noi chiamiamo questa rivelazione soprannaturale o rivelazione in senso stretto», SCHMAUS, *Dogmatica*, 16.

³⁴ Così, ad. es., negli autori finora studiati, la rivelazione naturale trova uno sviluppo biblico significativo unicamente in Lang e Schmaus.

viene distrutta la vera idea di rivelazione, come è proposta dalla Chiesa»³⁵. In accordo con l'impostazione allora corrente della *analysis fidei*, che cominciava proprio dai *praeambula fidei* (fra i quali vi era certamente l'esistenza di Dio), il valore della conoscenza naturale-filosofica di Dio è giudicato propedeutico alla religione e alla fede³⁶, donde la dottrina sulla dimostrabilità dell'esistenza di Dio tramite la causalità, a partire dalle opere visibili della creazione è qualificata come prossima alla fede³⁷, d'accordo con l'impostazione del *Giuramento antimodernista*. Tuttavia, gli autori conservano una buona dose di realismo e restano piuttosto critici in merito alla reale possibilità storica di accedere, mediante la filosofia, alla vera religione senza l'aiuto di una rivelazione soprannaturale³⁸.

Come abbiamo osservato, il canale di trasmissione della rivelazione divina – mediante un ordine naturale o soprannaturale – sembra essere il criterio fondamentale della manualistica neoscolastica per stabilire la separazione fra le due rivelazioni. In queste condizioni, la riflessione teologica non può prospettare per entrambe le rivelazioni che un'interrelazione logica o gnoseologica. Ciononostante, non si può tralasciare la domanda che, con terminologia dell'epoca, imposterà Pesch: «Si può porre la questione se, nell'ordine naturale, una rivelazione soprannaturale *secundum modum* si sia potuta o dovuta fare»³⁹. Malgrado il suo tentativo di abbozzare una risposta, lo stesso Pesch riconoscerà fin dall'inizio l'intrinseca difficoltà dell'argomento.

Nella teologia più vicina all'ultimo Concilio l'esistenza di una correlazione conoscitiva fra le due rivelazioni è certamente fuori discussione⁴⁰, perfino con una positiva rivalutazione della rivelazione naturale⁴¹. Si richiamerà di fatto anche all'*analogia entis* per fondare la dipendenza gnoseologica che la rivelazione soprannaturale ha nei riguardi della rivelazione naturale⁴². Si percepisce anche un tentativo di rinvigorirne la dimensione antropologica, che giunge ad influenzare il suo

³⁵ «Nisi enim certissime constet esse Deum, eundemque Deum personalem, i. e., intelligentem, liberum, a mundo separatum, curantem provide universum, iam ruit conceptus verus revelationis, prout ab Ecclesia proponitur», TROMP, *De Revelatione*, 19.

³⁶ Cfr., ad es., PESCH, *Compendium*, 17.

³⁷ Cfr. DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae*, 116.

³⁸ Cfr., ad es., VAN NOORT, *Tractatus*, 39. Tuttavia, Schmaus accennerà ad *At* 17,22-30 (e *At* 14,14-18), per illustrare la conoscenza di Dio nei pagani a partire dalla natura, giungendo ad ammettere che Paolo, all'inizio del discorso ad Atene, loda sinceramente la *pietas* ateniese, rassicurando i suoi interlocutori di essere sulla retta via: cfr. SCHMAUS, *Dogmatica*, 155-156.

³⁹ «Potest tamen quaestio poni, num in ordine naturali revelatio secundum modum supernaturalis fieri debuerit vel potuerit», PESCH, *Compendium*, 32.

⁴⁰ Cfr., ad es., LANG, *Fundamental*, 48-50, ove si difende la capacità naturale di conoscere Dio e le verità religiose anche da parte dell'uomo decaduto.

⁴¹ «È indispensabile, per avere un chiaro concetto della rivelazione soprannaturale, sapere cosa è naturale. Solo quando conosciamo bene il naturale, ci riesce più facile conoscere e valutare, nella sua grandezza, il soprannaturale», SCHMAUS, *Dogmatica*, 166.

⁴² «Diciamo perciò che tra la rivelazione naturale e soprannaturale sussiste l'*analogia entis*, l'analogia dell'essere. [...] Senza l'*analogia entis* ci diverrebbe assolutamente incomprensibile la rivelazione soprannaturale, che utilizza parole umane e segni terreni. Tuttavia, ciò che le parole e i segni, utilizzati come forme comunicative della rivelazione soprannaturale, in fondo significano, non ci è possibile dedurlo pienamente dal loro significato naturale, ma solo alla luce della rivelazione soprannaturale», *ibidem*, 16-17.

rapporto con la rivelazione soprannaturale: si può percepire l'esistenza di Dio a partire dalle cose, dagli avvenimenti, dall'esperienza umana, attraverso l'esperienza religiosa naturale e attraverso la riflessione⁴³. In continuità con la teologia precedente, ma dedicando maggior attenzione al mutato contesto culturale, si addita l'importanza antropologico-esistenziale dell'insegnamento dogmatico circa la conoscibilità naturale di Dio⁴⁴.

Alle soglie del Vaticano II il rapporto fra rivelazione naturale e soprannaturale può essere adesso intravisto da una prospettiva più unitaria grazie ad un nuovo importante elemento di riflessione: l'enfasi cristocentrica con cui la teologia comincia a far prendere avvio sia all'esposizione della dottrina sulla creazione, sia all'esposizione della storia della salvezza. Da un lato, la rivelazione naturale è considerata non solo come porta d'ingresso, ma anche punto di partenza per la rivelazione soprannaturale, sebbene mantenendo la storia della salvezza come trasfondo concettuale⁴⁵; dall'altro, l'Incarnazione del Verbo viene rivalutata come compimento di tutte le opere di Dio: quale parola finale e definitiva, Cristo riassumerebbe e spiegherebbe tutte le parole che il Padre ha pronunciato nella rivelazione naturale e soprannaturale⁴⁶. La rivelazione avrebbe in Cristo non soltanto la sua maggior altezza, ma soprattutto il suo traguardo e la sua pietra angolare.

Pur avendo la teologia dogmatica di questa epoca realizzato sforzi importanti per la ricerca di una visione unitaria, capace di collegare all'interno di un rinnovato respiro cristocentrico – debitore anche alla riflessione patristica – la dottrina sulla creazione e la storia della salvezza⁴⁷, la ricerca di una soddisfacente articolazione fra rivelazione naturale e soprannaturale, incombenza della teologia fondamentale piuttosto che di quella dogmatica, resterà purtroppo ancora insoddisfatta⁴⁸. Se Cristo (rivelazione e rivelatore) viene considerato come pienezza di tutte e due le rivelazioni, nonché restauratore di un'economia originalmente donata nella creazione, anche alla luce del fatto che ad entrambe le rivelazioni viene riconosciuto un identico fine, non sembra allora adeguato parlare di mera subordinazione della rivelazione naturale alla soprannaturale, quale propedeutica ad essa o solo come suo momento iniziale. Una spiegazione compiuta della reciproca relazione esistente fra le due non pare ancora

⁴³ Cfr. *ibidem*, 15. Lang, dal canto suo, parla dei *desideri effettivi* presenti nell'uomo, che esprimono la forza di attrazione di Dio: cfr. LANG, *Fundamental*, 49.

⁴⁴ Cfr. SCHMAUS, *Dogmatica*, 166-167.

⁴⁵ Cfr. LANG, *Fundamental*, 48-49.

⁴⁶ Cfr. SCHMAUS, *Dogmatica*, 501-502.

⁴⁷ Cfr. anche la prospettiva di insieme in G. SÖHNGEN, *Die Offenbarung Gottes*, 212-234.

⁴⁸ Non mancano esempi dove la rivelazione di (o in) Gesù Cristo sembra unicamente riguardare la rivelazione soprannaturale o attraverso la parola: «Dio di fatto ha parlato all'uomo in due modi essenzialmente diversi e pur tra loro intimamente connessi: mediante l'opera della creazione e mediante Gesù Cristo (quest'ultimo modo include pure la manifestazione divina dell'Antico Testamento, che preparava Cristo). Noi li chiamiamo rivelazione naturale e rivelazione soprannaturale», SCHMAUS, *Dogmatica*, 14. Tanto nella trattazione di Schmaus, come in quella di autori a lui precedenti, esistono incertezze se impiegare o meno la differenza fra rivelazione mediante parole e mediante opere come differenza significativa. Si dovrà attendere il n. 2 della *Dei Verbum* per chiarire, come è noto, che parole ed opere non possono essere considerate in modo indipendente (*haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis*).

disponibile. Eppure, in questa prospettiva, ci sarebbero già stati gli elementi per poter parlare di *due modalità di un'unica rivelazione*, che ha in Cristo, Verbo incarnato, il suo mediatore e la sua pienezza, e non di due rivelazioni diverse.

III. Lo sviluppo teologico a partire dal Concilio Vaticano II

1. L'impostazione della Dei Verbum

Dopo aver dato una descrizione generale della nozione e del contenuto della Rivelazione, e immediatamente prima di analizzare con maggiore estensione le diverse manifestazioni divine lungo la storia della salvezza, la costituzione dogmatica *Dei Verbum* (DV) dedica un esplicito riferimento al creato con queste parole: «Dio, il quale tutto crea e conserva per mezzo del Verbo, nelle cose create offre agli uomini una perenne testimonianza di sé»⁴⁹. Non passa inosservato che il termine impiegato, *testimonium*, occupa nei documenti conciliari un ruolo di particolare rilievo, sia per numero di occorrenze (oltre un centinaio di volte insieme a vocaboli aventi la medesima radice), sia per la valenza personalista che assume, in collegamento tanto con la rivelazione quanto con la sua credibilità⁵⁰.

I numerosi commenti alla *Dei Verbum*⁵¹ hanno messo tutti in risalto, come tratto caratteristico della Costituzione, il forte accento personalistico che avrebbe ricevuto lo stesso concetto di rivelazione. Questa si descrive non come una comunicazione verbale di un contenuto, né come un insegnamento su realtà essenzialmente inaccessibili alla ragione; la rivelazione è vista come autocomunicazione di Dio nella parola, rivelazione reale, personale e salvifica. Sebbene esistano letture che, molto opportunamente, invitino a non porre il linguaggio della *Dei Verbum* in antitesi a quello del precedente magistero della *Dei Filius*, a motivo dello specifico contesto ermeneutico in cui si muove il Vaticano II⁵², resta il fatto che la prospettiva è adesso più personalista che in passato, cosa che conduce alcuni autori a ritenere, probabilmente in maniera un po' troppo radicale, che la nuova visione rappresenti ora una rottura rispetto all'antecedente concezione di rivelazione⁵³.

In merito al nostro argomento, l'attenzione si concentra sul “prolungamento” dell'iniziativa divina fino alla *perenne testimonianza di sé* mediante il creato; nonché sulla creazione stessa, ove si sottolinea un'azione divina che va oltre un puro momento

⁴⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Dog. *Dei Verbum*, 18-XI-1965, n. 3.

⁵⁰ Sulla *testimonianza* come categoria importante e privilegiata nei documenti del Vaticano II e nella contemporanea teologia della rivelazione, cfr. S. PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale. Rendere ragione della speranza*, Queriniana, Brescia 2002, 389-390; come segno di credibilità per la Chiesa, un'esposizione sintetica in IDEM, *La dimensione ecclesiale della teologia fondamentale*, in G. TANZELLA-NITTI (a cura di), *La teologia, annuncio e dialogo*, Armando, Roma 1996, 121-129.

⁵¹ Valga per tutti quello offerto da R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966².

⁵² Cfr. GONZÁLEZ MONTES, *Dei Verbum*, CTM, 83-104.

⁵³ «La costituzione sviluppa un concetto di rivelazione che rappresenta un *chiaro rifiuto* delle strette concettualistico-dottrinarie della teologia scolastica, e rappresenta altresì un superamento sostanziale del modello teoretico-informativo», M. SECKLER, *Il concetto di rivelazione*, CTF, vol. II, 73.

iniziale del tempo, ovvero oltre il tempo stesso, puntando verso l'eterno presente di Dio. Non è senza importanza segnalare che l'utilizzo del participio presente *creans*, in relazione con il tempo presente del verbo della proposizione principale, appare soltanto nell'ultima redazione del documento, alla stregua del riferimento alla conservazione (*et conservans*), mentre nella seconda e nella terza redazione veniva ancora adoperato il passato (*creavit* nei due casi). Può anche sorprendere il fatto che nel primo schema non esista alcun cenno al nostro argomento; da rilevare, per ultimo, anche la scomparsa finale del termine "natura" per riferirsi alle cose create⁵⁴. In linea di massima, pare che la manualistica post-conciliare non abbia tributato sufficiente attenzione a questi fatti. D'altro canto la *Dei Verbum*, mostrando in questo la sua continuità con il magistero del Vaticano I, riprende nel n. 6, in pratica testualmente, l'insegnamento della *Dei Filius* sulla possibilità di conoscere Dio mediante il lume naturale della ragione umana. Tuttavia, secondo uno dei commentatori più autorevoli, l'intenzione dei Padri conciliari sarebbe stata non tanto assicurare una base di conoscenza naturale alla ricezione della verità rivelata, quanto la necessità di reagire contro l'ateismo. Secondo questa comprensione, l'impiego che la *Dei Verbum* fa del testo del Vaticano I sembrerebbe restare confinato all'ambito epistemologico della conoscenza umana, senza coinvolgere direttamente l'ambito proprio della rivelazione⁵⁵.

2. Le nuove coordinate biblico-teologiche per comprendere la natura della rivelazione

Come osservato, la teologia fondamentale post-conciliare⁵⁶ tratta della rivelazione anzitutto come *automanifestazione e autodonazione personale di Dio all'uomo*⁵⁷; in essa Dio intende «comunicarci quello che Egli è e vuol essere per noi secondo il suo disegno di salvezza, come farebbe un padre con dei figli, un amico con degli amici»⁵⁸. Izquierdo, ad esempio, considera che ci troviamo di fronte ad un "ricentramento teologico" della rivelazione divina: lo stesso mistero di Dio si presenta e si fonda da sé stesso, il cui agire fra gli uomini non ha altra ragion di essere che la sua libertà⁵⁹.

Nella sua personale comunicazione all'uomo, la radicale iniziativa di Dio è il presupposto ineludibile: l'uomo conosce Dio nella misura in cui Dio si è fatto e si fa

⁵⁴ Cfr. F. GIL-HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum*, LEV, Città del Vaticano 1993, 22-23.

⁵⁵ Cfr. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985, 131.

⁵⁶ Un'analisi dei manuali più importanti dopo il Concilio Vaticano II si può trovare in C. IZQUIERDO - M. ODERO, *Manuales de Teología Fundamental (I)*, «Scripta Theologica» 18/2 (1986) 625-667; IDEM, *Manuales de Teología Fundamental (II)*, «Scripta Theologica» 20/1 (1988) 223-268. Sugli orientamenti e le correnti: cfr. J. DORÉ, *L'evoluzione dei manuali cattolici di teologia fondamentale*, CTM, 61-80; S. PIÉ NINOT, *1965-1995: correnti di Teologia Fondamentale*, CTM, 41-60.

⁵⁷ Cfr. R. LATOURELLE, *Rivelazione*, "Dizionario di Teologia Fondamentale" (DTF), Cittadella, Assisi 1990, 1063. L'espressione diviene quasi una formula compiuta che si incontra praticamente in tutti i manuali.

⁵⁸ A. BENI, *Teologia Fondamentale*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1980², 28. Beni presenta il suddetto concetto in una certa opposizione con ciò che chiama una visione intellettualistica appartenente al passato (cfr. *ibidem*). Allo stesso modo, cfr. W. KERN, *Strutture antropologiche alla luce della rivelazione*, CTF, vol. I, 229.

⁵⁹ Cfr. C. IZQUIERDO, *Teología fundamental*, EUNSA, Pamplona 1998, 76.

conoscere. L'uomo incontra ed esperisce Dio perché Dio gli si è rivelato⁶⁰. Di conseguenza, si verifica un *incontro* di Dio con l'uomo, in cui il Primo si rivela al secondo⁶¹. Paradigma di tale incontro è la rivelazione divina ad Israele, nonché la sua pienezza datasi in Gesù di Nazaret, Verbo incarnato. Tuttavia, pur avendo l'offerta divina a che vedere con tutto il genere umano, essa si è data in eventi accaduti in momenti storici e luoghi geografici molto ben definiti.

Ha questo cambio di prospettiva nella comprensione della rivelazione influenzato, in modo maggiore o minore, anche il modo di comprendere la rivelazione divina nel creato? Riteniamo che l'elemento che abbia maggiormente influito in tal senso non sia stato tanto la rinnovata attenzione personalista o cristocentrica operata dalla teologia contemporanea – opportunamente raccolta dai documenti conciliari – quanto, a nostro avviso, il peso che alcune correnti teologiche hanno tributato ai suggerimenti provenienti dall'esegesi biblica. È quanto cercheremo qui di mostrare.

a) Il contesto interpretativo fornito dalla teologia biblica del Novecento

È diffuso il giudizio che il Vaticano II, se confrontato con il Vaticano I, abbia mostrato maggiore conformità al dato biblico subordinando alla storia della salvezza qualunque esperienza di Dio attraverso il creato. Esso avrebbe elaborato in profondità l'autocomunicazione divina nella storia, ricordando soltanto con una breve conclusione l'insegnamento del Vaticano I sulla rivelazione mediata attraverso la creazione⁶². La categoria fondamentale per intendere la rivelazione divina sarebbe dunque la categoria storica, essendone icona l'esperienza di Dio fatta dal popolo di Israele, il quale non avrebbe conosciuto Jahvè come Creatore che a partire dalla propria storia di liberazione e salvezza⁶³.

Secondo l'orientamento dell'esegesi del XX secolo, uno dei contenuti più profondi, tipici ed originali del messaggio biblico, puntualmente raccolti dalla teologia fondamentale, vi è l'idea che Israele abbia incontrato Dio *nella propria storia*⁶⁴; perciò, l'universalità del messaggio sul Creatore proverrebbe in ultimo termine dalla storia particolare di Israele⁶⁵. Con le parole di Foerster, «nell'AT non si procede dalla

⁶⁰ Cfr. H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 204.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 225; anche S. PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 237-239.

⁶² Cfr. G. O'COLLINS, *Fundamental theology*, Darton, Longman & Todd, London 1982, 72.

⁶³ Riguardo alla controversia sull'esistenza o meno di una riflessione in Israele sulla creazione, indipendente dalla esperienza storica di Jahvè, si veda la dissertazione pubblicata da S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003. Nemmeno possiamo tralasciare in questo contesto la teoria di von Rad sulle tradizioni storiche di Israele. Secondo questa teoria, il processo di riflessione del popolo eletto sulla sua storia renderebbe ragione della teologia contenuta nell'Antico Testamento (cfr. *ibidem*, 214-217).

⁶⁴ «In effetti la grande opera d'Israele non è soltanto mostrare un unico Dio vero, bensì invocarlo come un Tu, essere stato con Lui», S. PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 238. Cfr. B. MAGGIONI, *Rivelazione*, “Nuovo Dizionario di Teologia Biblica” (NDTB), San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 1363. L'Autore ritiene che nella Bibbia non vi sia traccia di una conoscenza di Dio che sorga dalla meditazione/riflessione dell'uomo o dall'analisi del mondo naturale.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 1363-1364; cfr., anche, W.H. SCHMIDT, *Dio ('ēl)*, in “Dizionario Teologico dell'Antico Testamento” (DTAT), a cura di E. Jenni e C. Westermann, Marietti, Torino 1978-1982, vol. I, 124-130.

creazione alla storia, ma viceversa. L'AT non afferma: il Creatore è Jahvè (cioè il Dio di Israele), ma: Jahvè è il Creatore. Il contenuto del nome YHWH è determinato primariamente dalla sua rivelazione nella storia»⁶⁶. Essenziale per la concezione biblica non è ciò che esiste nel *tempo*, ma ciò che si verifica nella *storia*⁶⁷. Sebbene l'Antico Testamento manifesti interesse alla peculiarità temporale e storica degli eventi, nonché alla distinzione fra tempo e contenuto⁶⁸, tale interesse non è diretto verso un concetto astratto di temporalità o anche di eternità: l'interesse primario è verso il Dio eterno, colui che ha la sovranità su ogni principio e su ogni fine, in tal modo che l'eterno è il divino⁶⁹. Nonostante alcuni apparenti punti di contatto fra l'Antico Testamento e la conoscenza di tipo gnostico-ellenistica, di carattere principalmente a-storico, il primo si differenzia dalla seconda a motivo della sua stretta dipendenza dalla rivelazione di Dio nello spazio e nel tempo⁷⁰.

Sebbene il citato orientamento esegetico fornisca gli elementi per articolare teologicamente il concetto di rivelazione attorno alla dimensione storica, andrebbero ugualmente evitate impostazioni troppo semplicistiche del problema. Oltre l'impossibilità di identificare ogni azione di Dio nella storia come un evento di rivelazione⁷¹, va ricordata anche la difficoltà di conoscere con precisione le origini storico-religiose nella Palestina pre-israelitica, poiché la tradizione successiva le ha trasformate più profondamente di quanto di solito si ritenga⁷². Inoltre, sembra oggi difficile ammettere una assoluta esclusività del popolo eletto nella formazione storica delle proprie tradizioni, essendo nota una certa corrispondenza, di forma e di contenuto, tra alcune affermazioni su Jahvè che agisce nel creato e diversi cantici dell'antico oriente⁷³, nonché tra alcuni salmi e varie composizioni dell'ambiente vicino, e talvolta perfino appartenenti a popoli e religioni molto lontani⁷⁴.

⁶⁶ W. FOERSTER, *Κτίζω*, in "Grande Lessico del Nuovo Testamento" (GLNT), a cura di G. Kittel e G. Friedrich, Paideia, Brescia 1969, vol. V, 1249.

⁶⁷ Cfr. A. OEPKE, *Ἀποκαλύπτω*, GLNT, vol. V, 105-106. Il concetto ebraico di verità implica ciò che si realizza, ciò che avviene: cfr. H.-G. LINK, *Verità*, "Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento" (DCNT), a cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Dehoniane, Bologna 1980, 1966.

⁶⁸ Cfr. E. JENNI, *Tempo ('ēt)*, DTAT, vol. II, 333-346.

⁶⁹ Cfr. IDEM, *Eternità ('ōlām)*, DTAT, vol. II, 206-219.

⁷⁰ Cfr. E.D. SCHMITZ, *Conoscenza, esperienza* (γινώσκω), DCNT, 349-350. Un esempio delle cosiddette antitesi fra pensiero ebraico-cristiano e pensiero greco si può vedere, ad es., in OEPKE, *Ἀποκαλύπτω*, 110; LINK, *Verità*, 1966. Tuttavia, per la critica ad una ingiustificata opposizione fra pensiero greco (specie platonico) e cristianesimo, cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 12-13.

⁷¹ Cfr., ad es., C. WESTERMANN - R. ALBERTZ, *Scoprire (glh)*, DTAT, vol. I, 363-369, dove si mostra che i termini che esprimono l'agire di Dio nella storia non vengono adoperati, in linea di massima, per connotare l'idea di rivelazione.

⁷² Cfr. W.H. SCHMIDT, *Dio ('ēl)*, DTAT, vol. I, 126-127.

⁷³ Cfr. A.S. VAN DER WOUDE, *Nome (šēm)*, DTAT, vol. II, 845-869.

⁷⁴ Cfr. C. WESTERMANN, *Salmi: Generi ed esegesi*, Piemme, Casale Monferrato 1990, 17. Così, per questo autore, il Salmo 29 potrebbe non essere stato composto in Israele, ma sarebbe passato alla sua tradizione religiosa perché adatto a descrivere ciò che, riguardo l'azione di Dio nel creato, Israele aveva in comune con le altre religioni (cfr. *ibidem*, 217-218). Il Salmo 104 rispecchierebbe in varie sue parti l'inno al sole di Echnatone, presente nell'Egitto del s. XIV a.C. (cfr. *ibidem*, 228), anche se, come

Andrebbe infine prestata attenzione a coloro che riconoscono l'esistenza, oltre la Legge e i Profeti, di un terzo grande ambito della rivelazione biblica, non riducibile ai precedenti: quello della celebrazione di una parola creatrice-sapienziale. In tal senso, sarebbe presente in Israele la tradizione di un *homo sapiens et religiosus*, capace di riconoscere la sapienza autrice di un ordine divino cosmico-salvifico e di adeguarvisi, giungendo fino ad esprimere la speranza nella risurrezione e nella trasformazione finale del cosmo⁷⁵. «La riflessione sapienziale è assai antica e ha accompagnato tutta l'esperienza di Israele. È soprattutto per opera dei sapienti che la rivelazione entra tematicamente in dialogo con la ragione e l'esperienza e con il patrimonio culturale comune ai popoli circostanti. È molto interessante osservare che la Bibbia conosce non solo l'ascolto esplicito della parola di Dio, ma anche l'ascolto delle cose, dell'uomo, dell'esperienza e della ragione. E alla fine anche tutto questo è considerato parola di Dio. [...] Diversamente dai profeti, i sapienti non presentano la loro dottrina come il risultato di una rivelazione diretta [...]. Essi fanno appello alla riflessione, all'intelligenza e all'esperienza, e attingono a un patrimonio che va oltre i confini di Israele»⁷⁶. L'istanza di universalità posseduta dalla rivelazione sapienziale interessa sia la dimensione cosmologica – come testimonia l'attenzione suscitata dall'osservazione del cielo e delle stelle, rintracciabile nei Salmi, ma anche, diffusamente, in Giobbe e nel deuterocanonico Siracide⁷⁷ – sia quella antropologica – come si evince dai numerosi collegamenti con le virtù umane e morali elogiate nei Proverbi e negli altri sapienziali⁷⁸.

segnalato opportunamente in T. HARTMANN, *Sole (šémāš)*, DTAT, vol. II, 898-902, andrebbe criticata una ingenua identificazione di Jahvè con un dio solare.

⁷⁵ Cfr. A. BONORA, *Cosmo*, NDTB, 331-333. L'Autore ribadisce che per la tradizione sapienziale il concetto di *ordine* è più basilare del concetto di *creare*. Eppure, sebbene la sapienza biblica sia specialmente accanto all'attività creatrice di Dio, il messaggio biblico cerca di evitare l'idea di ordine come realtà originaria indipendente, come dimensione autonoma *a se*: cfr. M. SAEBØ, *Essere saggio (hkm)*, DTAT, vol. I, 488-489.

⁷⁶ B. MAGGIONI, *Rivelazione*, NDTB, 1367. Ancora: «Il sapiente è un credente, consapevole che anche la verità che proviene dall'indagine e dalla ragione è pur sempre una luce che viene da Dio. Lo stesso Dio, che illumina i profeti, si serve dell'esperienza umana per rivelare l'uomo a se stesso. La sapienza è dono di Dio [...], insegnata da Dio [...], rivelata [...]. La parola di Dio è racchiusa anche nella creazione, nell'esperienza, nel patrimonio culturale dell'umanità, e perciò deve essere scrutata, ma con la consapevolezza che si tratta di una parola di Dio e da Dio. Una ricerca, perciò, che è insieme un ascolto [...]. I sapienti hanno gettato un ponte tra fede e ragione, rivelazione ed esperienza, Israele e l'umanità. E qui sta il loro grande merito. Non semplicemente ragione e rivelazione come due vie parallele, ma la rivelazione attraverso la ragione. Anche se il sapiente sa molto bene che la verità di Dio e dell'uomo è più ampia di quanto riesca a raggiungere e a capire con la propria ragione», *ibidem*, 1367-1368.

⁷⁷ Cfr. *Gb* c. 38, *Sir* c. 43. Sul *Sal* 8,4-5, cfr. WESTERMANN, *Salmi*, 243. Sul *Sal* 19,1-3, cfr. *ibidem*, 234. Al riguardo è interessante la discussione sul senso della *gloria di Dio*, intesa sia come gloria che rivela l'essenza di Dio nella sua creazione e nelle sue opere (cfr. G. KITTEL, *Δόξα*, GLNT, vol. II, 1376), sia come chiaramente separata dell'ambito dei fenomeni naturali (cfr. G. VON RAD, *Δόξα*, GLNT, vol. II, 1363-1366).

⁷⁸ «La visione dei Libri sapienziali, che congiunge Dio e mondo mediante l'idea della sapienza, che concepisce il mondo come riflesso della razionalità del Creatore, consente poi al tempo stesso il collegamento fra cosmologia e antropologia, fra comprensione del mondo e moralità; poiché la Sapienza, che costruisce la materia e il mondo, è anche una sapienza morale, che dà le direttive morali dell'esistenza» (J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, 159).

In certi casi, però, malgrado l'esistenza, nella tradizione di Israele, di una riflessione sapienziale a partire dal creato e da un'esperienza umana che oltrepassa la storia di Israele, sembra prevalere ancora un pregiudizio esegetico contro ogni forma di teologia naturale⁷⁹. È comunque vero che i libri sapienziali, nei quali l'osservazione della natura acquista una sua consistenza indipendente da puntuali azioni divine storico-salvifiche, sono meno antichi del Pentateuco, e che bisogna ammettere, con la stessa dottrina sapienziale, che la comprensione di Dio nel creato non è alla portata di tutti gli uomini. La conoscenza naturale di Dio resta in ogni caso vincolata alla rivelazione, poiché il conoscere del sapiente è esso stesso dono di Dio, concesso a coloro che glielo chiedono. Affinché la sapienza guidi l'uomo verso il timore e la vera conoscenza di Dio si rende necessaria una certa ascesi. Esperienza di Dio ed esperienza del mondo si trovano così mutuamente e necessariamente intrecciate⁸⁰.

È così possibile ammettere la presenza, in buona parte della letteratura sapienziale, di una *fede implicita* nella creazione. Pur tenendo conto dell'influenza esercitata dal pensiero ellenistico, inversamente a quanto accaduto nel sorgere della *fede esplicita* nella creazione, originatasi posteriormente all'esperienza storica dell'Esodo, qui è la storia a dover essere conosciuta a partire dalla creazione, e viene conosciuta secondo una precisa dimensione originale, quella della *provvidenza*⁸¹. In merito alle "narrazioni delle origini", queste manifesterebbero la volontà dell'agiografo di fornire, sin dall'inizio, delle letture di portata universale, e non soltanto alcune informazioni storiche⁸². In sostanza, come opportunamente segnalato da Lorizio, pare non ancora posto sufficientemente in risalto, in sede teologica, il fatto che l'Antico Testamento esprima la rivelazione dei rapporti fra l'uomo e Dio tramite dei concetti sapienziali, e lo faccia non di rado passando attraverso la mediazione del creato⁸³.

b) Il primato teologico della rivelazione come storia

Le tendenze dell'esegesi biblica precedentemente schizzate ci aiutano a comprendere il peso esercitato dalla storia, come categoria, nella riflessione teologica contemporanea⁸⁴. Fin dalle sue prime edizioni, uno dei maggiori manuali di teologia

⁷⁹ Cfr. WESTERMANN, *Salmi*, 234-235. L'oggettivazione della natura sarebbe, secondo questi autori, specialmente problematica: cfr., ad es., *ibidem*, 239-240 e 248.

⁸⁰ Cfr. SCHÜTZ, *Conoscenza, esperienza*, DCNT, 344.

⁸¹ Cfr. H.-H. ESSER, *Creazione*, DCNT, 401. Per questo autore «Istruttivi sono i 15 passi dei LXX che non hanno un equivalente ebreo. [...] La potenza di Dio sulla storia non è più concepita nei suoi interventi diretti, ma mediata dalla sua creazione. Provvidenza ed elezione sono così uniti nel suo intervento», *ibidem*, 402. Nella stessa linea, ad es., E. GERSTENBERGER, *Stare saldo (kūn ni.)*, DTAT, vol. I, 705, mette in risalto che la fondazione di Sion appartarrebbe pure al contesto della creazione (*Sal* 48,9; 87,5).

⁸² Cfr. A. GANOCZY, *Dottrina della creazione*, Queriniana, Brescia 1985, 12.

⁸³ «La dimensione sapienziale della rivelazione risulta invece spesso estromessa dalla manualistica teologico-fondamentale più recente», G. LORIZIO, *Teologia della rivelazione ed elementi di Cristologia fondamentale*, in IDEM (a cura di) *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. II, 43, nota 84. Cfr. anche H.H. SCHMID, *Capire (bīn)*, DTAT, vol. I, 266-268.

⁸⁴ È ben nota l'influenza capitale posseduta, in proposito, da alcune opere di autori di tradizioni riformate: cfr. O. CULLMAN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*,

fondamentale della seconda metà del s. XX riprenderà l'assioma biblico sul quale sembra venir costruita l'articolazione di tutta la rivelazione divina: i) cronologicamente, il Dio dell'Alleanza sarebbe stato conosciuto prima del Dio della creazione; ii) Israele non giungerebbe a Dio mediante un processo di riflessione metafisica, a partire dall'universo creato, bensì a partire dagli interventi divini salvifici sperimentati nella sua storia; iii) Israele avrebbe così proceduto dal Dio della storia al Dio della creazione⁸⁵. Si tratta di un'affermazione consolidata, che sarà ripetuta praticamente all'unanimità da un gran numero di autori⁸⁶. Nella Sacra Scrittura, la prospettiva cosmologica non viene vista come qualcosa di originario, ma piuttosto come garanzia che la manifestazione storica divina sarà una manifestazione efficace, onnipotente⁸⁷.

Come conseguenza della realtà basilare che l'economia della rivelazione divina si realizza mediante parole ed opere fra loro strettamente collegate (*fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis*, come ricorda la *Dei Verbum*), alla dimensione storica della rivelazione viene attribuita un'importanza paragonabile alla parola, che ne assicura la valenza interpersonale, il valore di testimonianza e l'apertura alla comunione⁸⁸. La rivelazione risulta dall'incontro storico fra la parola di Dio e la storicità dell'uomo⁸⁹. Non di rado la prospettiva storica viene sottolineata per rilevare lo specifico cristiano, in contrasto con l'impostazione della precedente metodologia apologetica, più filosofica e astratta⁹⁰, oppure per giustificare il suo carattere di progressività⁹¹. Tuttavia, la comprensione prevalentemente storica della rivelazione sembra provenire, in ultima analisi, dalla considerazione della storia come orizzonte ermeneutico dell'individuo⁹². Anzi, la storia sarebbe il mezzo privilegiato attraverso il quale l'autocomunicazione divina è entrata e continua ad entrare nell'esperienza umana.

Come è noto, a partire dalla cosiddetta svolta antropologica della teologia, l'esperienza trascendentale, mediante la quale abbiamo accesso all'illimitato, viene ritenuta come la via privilegiata (quando non l'unica) per raggiungere Dio, trovandosi

Evangelischer Verlag, Zürich 1948 e, specialmente, W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965.

⁸⁵ Cfr. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 403; cfr. IDEM, *Rivelazione*, 1017.

⁸⁶ Cfr. R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 2002⁸, 352; H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 123-124; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander 1986, 23; J.A. SAYÉS, *Compendio de Teología Fundamental*, Edicep, Valencia 1998, 44. Si allontana da quest'impostazione W. KNOCH, *Dio alla ricerca dell'uomo. Rivelazione, Scrittura, Tradizione*, Jaca Book, Milano 1999, 57

⁸⁷ Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 405.

⁸⁸ Cfr., ad es., R. LAVATORI, *Dio e l'uomo, incontro di salvezza*, EDB, Bologna 1985, 15-39 e 113; BENI, *Teologia*, 29; O. RUIZ ARENAS, *Teologia della rivelazione. Gesù epifania dell'amore del Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1989, Cap. 2.

⁸⁹ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 114.

⁹⁰ «Oggi più che mai è necessario trattare il fatto cristiano nella sua realtà di storia, non in una forma astratta come tendeva a fare l'apologetica classica, bensì includendo l'evento Cristo, a partire dalla fede pasquale, passando per il kerygma primitivo, fino al dogma successivo vissuto nella Chiesa: si tratta, in definitiva, della credibilità e attendibilità di tutta una storia della presenza rivelatrice di Dio nel mondo e non solo di alcuni momenti di essa», PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 66.

⁹¹ Cfr. SAYÉS, *Compendio*, 40.

⁹² Cfr. FISICHELLA, *La rivelazione*, 61-79.

l'uomo impegnato in essa da sempre, sebbene spesso inconsapevolmente⁹³. Perciò, la categoria di esperienza trascendentale appare come un correlato umano adeguato affinché una rivelazione trascendentale si manifesti nella storia⁹⁴. La rivelazione trascendentale avrebbe assunto e continuerebbe ad assumere delle forme storiche, per rendere possibile la realizzazione di una storia della rivelazione e della salvezza⁹⁵. In ogni esperienza trascendentale (che vuol dire in definitiva nell'aspetto trascendentale di ogni esperienza particolare), ci troveremmo di fronte al mistero divino e alla presenza salvatrice di Dio, anche se su tale dimensione dell'esperienza l'uomo non riflette in modo categoriale. Le cosiddette "prove" dell'esistenza di Dio non sarebbero più itinerari che ci consentono di conoscere in modo primario un Dio sconosciuto (e fare esperienza di Lui), ma riflessioni secondarie sviluppate a partire da una nostra esperienza trascendentale di Dio⁹⁶. All'interno di questa prospettiva, pare chiaro che il cosmo non avrebbe altro ruolo che essere una mera *occasione* per presentare un orizzonte trascendentale antropologicamente significativo, mentre sarebbe ancora quest'ultimo a dominare l'ermeneutica della iniziativa storica divina.

Il primato della categoria storica nell'economia della rivelazione risulterebbe compatibile con la sua realizzazione attraverso simboli e segni⁹⁷. Grazie alla simultaneità delle diverse percezioni che convergono nell'esperienza dei diversi ambiti della realtà, il simbolo oltrepassa la tensione dialettica cui soggiace una comprensione che si limiti a riflettere su concetti opposti⁹⁸. La struttura simbolica può costituire una delle principali mediazioni del nostro acceso a Dio⁹⁹, potendo il simbolico manifestare un *plus* o eccesso di significato, che la stessa significazione non riuscirebbe a spiegare: nel simbolico emerge anche un vincolo personalista e affettivo, che sfugge alle connessioni logiche e fenomenologiche istituite dal semantico¹⁰⁰. In alcuni casi si riconosce l'importanza del fatto che i simboli possano basarsi su un'analogia, potendo questi richiedere una spiegazione quando derivati da meri accostamenti storici e non da

⁹³ Cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, 89; IDEM, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1977, 101.

⁹⁴ Cfr. O'COLLINS, *Fundamental*, 32-53. In LATOURELLE, *Rivelazione*, 1057 si considera la rivelazione storica come base necessaria per la rivelazione trascendentale.

⁹⁵ Cfr. O'COLLINS, *Fundamental*, 71.

⁹⁶ Cfr. *ibidem*, 49. Circa l'insufficienza di una tale esperienza trascendentale per raggiungere Dio e la necessità di un recupero del principio di causalità e del principio di ragione sufficiente, si esprime J.A. SAYÉS, *Existencia de Dios y conocimiento humano*, Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1980, 61.

⁹⁷ Cfr. WALDENFELS, *Teologia*, 170-203. In un'opera posteriore, l'autore riconosce più esplicitamente l'importanza dell'elemento metatemporale e metastorico della rivelazione: cfr. IDEM, *Rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 17.

⁹⁸ Cfr. R. RIVA, *Simbolo*, NDTB, 1477.

⁹⁹ Cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile: saggio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000³, 471-477; DULLES, *Models of Revelation*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2001, ix (perlomeno come complemento di un modello di rivelazione proposizionale, tenendo conto della ricchezza della rivelazione biblica: cfr. *ibidem*, 205-207). Punta anche verso questa direzione Fries, quando parla della via della bellezza, specie nel linguaggio poetico, come mezzo più adatto per la manifestazione di Dio nella realtà: cfr. FRIES, *Teologia*, 213.

¹⁰⁰ Cfr. SEQUERI, *Il Dio*, 479. Nella stessa linea, cfr. DULLES, *Models*, 132. Sul primato teologico del simbolo esprimono riserve IZQUIERDO - ODERO, *Manuales de Teologia Fundamental (II)*, 254.

somiglianza intrinseca¹⁰¹. Ma l'invocazione ad una analogia dell'essere non pare necessaria in questo ambito, perché in un contesto storico si cerca di ancorare l'intelligibilità del segno al significato originario che gli viene assegnato dalla tradizione.

In questa temperie, non mancano coloro che hanno visto un raffronto fra articolazione metafisica e dimensione storica della rivelazione¹⁰². È stata anche messa in luce l'influenza esercitata sulla teologia cattolica dalla tendenza antimetafisica della teologia riformata, dove la storia della salvezza veniva vista in antitesi concettuale con la tradizionale prospettiva ontologica, espressione tipica della teologia cattolica¹⁰³. Altri hanno cercato di riequilibrare la visione della rivelazione come storia, sia rivalutando, come accennato, il peso biblico dei libri sapienziali e delle altre narrazioni, di carattere essenzialmente metastorico¹⁰⁴, sia richiedendo una priorità del *sensu* di fronte alla storia, raggiungibile solo quando la storia viene considerata nella sua totalità¹⁰⁵, una totalità che, ultimamente, non appartiene neanche alla storia, ma la trascende¹⁰⁶.

Al di là delle diversità con cui i singoli autori hanno proposto una rinnovata lettura biblico-teologica della storia della salvezza, il contesto teologico degli ultimi decenni non ha favorito, a nostro avviso, alcuno sviluppo significativo della rivelazione di Dio nel creato, sia per la legittima, maggiore importanza tributata alla rivelazione nella storia di Israele, sia per le oggettive difficoltà (sulle quali torneremo più avanti) nell'articolare le due diverse modalità della (unica) rivelazione, alla luce di tutte le conseguenze dogmatiche, e non solo teologico-fondamentali, che ogni specifica soluzione proposta per una tale articolazione reca di fatto inevitabilmente con sé.

3. Il riferimento alla rivelazione di Dio nel creato

Da un'analisi dei maggiori manuali e saggi di teologia di rivelazione apparsi dopo il Concilio Vaticano II abbiamo trovato riferimenti espliciti ad una rivelazione di Dio attraverso il creato soltanto in circa una decina di casi. Ne parlano in modo più o meno significativo, anche se in alcuni casi circostanziale, de Lubac, Fries, Knoch, Izquierdo, Latourelle, Lavatori, Lorizio, Ocariz e Blanco, Pié Ninot, Schmitz¹⁰⁷. Nell'opera

¹⁰¹ Cfr., DULLES, *Models*, 133. Anche Fries ammette l'*analogia entis*, fondata in un rapporto ontologico fra creatura e Creatore, nel discorso su Dio: cfr. FRIES, *Teologia*, 251.

¹⁰² Cfr. G. MORAN, *Theology of Revelation*, Burns and Oates, London 1967, 55-56.

¹⁰³ Cfr. J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 2005, i saggi "Salvezza e storia" (97-120) e "Storia della salvezza, metafisica ed escatologia" (121-143).

¹⁰⁴ Cfr. DULLES, *Models*, 63.

¹⁰⁵ Cfr. FRIES, *Teologia*, 276-281. Fries sottolinea che il senso non è soltanto il fine dell'agire storico ma ne costituisce pure la ragione e il presupposto. Viene escluso che il senso possa essere chiarito solo a partire dall'uomo, poiché lo stesso senso richiede anzitutto una riflessione sulla sua origine: l'esperienza di senso è indeducibile; è data ed è concessa.

¹⁰⁶ Utile in proposito, sebbene da una prospettiva filosofica ma con indubbi suggerimenti sul piano teologico, la rilettura del saggio di J. PIEPER, *Über das Ende der Zeit*, Kösel, München 1950.

¹⁰⁷ Abbiamo rintracciato riferimenti alla rivelazione nel creato, almeno in un congruo numero di capoversi, in: LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 407-413; DE LUBAC, *La rivelazione*, 51-68 e 131-138; LAVATORI, *Dio*, 83-122; PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 243-247 (in modo collaterale, al considerare le forme della rivelazione di Dio); F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad*, Palabra, Madrid 1998, 59-64; IZQUIERDO, *Teología*, 140-149; FRIES, *Teologia*, 209-281; J. SCHMITZ, *La*

Mysterium salutis, che possiamo considerare a cavallo fra i due periodi storici considerati, Heinrich Fries intitolava nell'articolo dedicato alla Rivelazione una sezione a "Le due forme e le due maniere di realizzazione della rivelazione alla luce della Bibbia"¹⁰⁸, offrendo considerazioni che saranno successivamente sviluppate nella sua *Fundamentaltheologie*. Auer e Ratzinger dedicano solo alcune brevi pagine alla rivelazione di Dio mediante le opere della creazione, facendo poi subito confluire la trattazione nella discussione, di taglio filosofico, circa le prove dell'esistenza di Dio¹⁰⁹. Da segnalare anche la scelta di Verweyen¹¹⁰, il quale, in controtendenza con la maggior parte dei trattati contemporanei, ma in sintonia con la sua impostazione di autore in serrato dialogo con il pensiero filosofico, dedica un capitolo alle prove dell'esistenza di Dio, ma non offre alcun collegamento concettuale fra conoscenza filosofica di Dio e rivelazione di Dio nel creato, della quale, di fatto, non parlerà.

Cercheremo, per quanto ci è possibile fare nello spazio qui concesso, di riepilogare alcune riflessioni che paiono emergere da queste letture, concentrandoci essenzialmente su tre questioni: i) il ruolo della persona umana nel contesto della rivelazione di Dio nel creato; ii) il problema terminologico di *come parlare* della rivelazione nel creato; iii) la sistematizzazione delle affinità e differenze esistenti fra rivelazione di Dio nel creato e rivelazione di Dio nella storia.

a) Integrazione delle dimensioni cosmologica ed antropologica

Al di là della legittima considerazione dell'uomo concreto e della sua situazione esistenziale quale premessa importante per una conoscenza naturale di Dio suscettibile di qualche successo¹¹¹, la teologia fondamentale contemporanea sembra voler superare un'opposizione, più frequente in passato, fra le vie cosmologica ed antropologica di accesso a Dio¹¹². Diversi autori accennano alla dimensione insieme umana e cosmica del cammino dell'uomo verso Dio. Si parla esplicitamente della funzione della coscienza morale per accedere a Dio, affermando tuttavia, al tempo stesso, la possibilità di riconoscerlo nelle cose create¹¹³. Il "problema" dell'esistenza personale è legittimo e racchiude un certo significato di rivelazione¹¹⁴. In certe occasioni, si stabilisce una

rivelazione, Queriniana, Brescia 1991, 94-105; KNOCH, *Dio*, 55s. Da segnalare la novità di LORIZIO, *Teologia*, 7-234 che dedica frequenti commenti al nostro tema lungo tutto il suo principale saggio.

¹⁰⁸ Cfr. H. FRIES, *La Rivelazione*, in "Mysterium salutis", vol. I, Queriniana, Brescia 1967. Alla sezione *La rivelazione nella creazione* (251-260) seguirà *La rivelazione nella storia della salvezza* (260-318).

¹⁰⁹ Cfr. J. AUER - J. RATZINGER, *Il mistero di Dio*, "Piccola Dogmatica Cattolica", vol. 2, Cittadella, Assisi 1982, 37-41, e *ibidem*, 41-58.

¹¹⁰ Cfr. H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, in particolare il capitolo "Valore posizionale delle prove dell'esistenza di Dio" (cfr. 83-128) in chiave propedeutica alla discussione dell'ordinazione dell'uomo alla rivelazione, senza però coinvolgere alcuna controparte teologica circa la rivelazione propriamente detta.

¹¹¹ Cfr. A. KOLPING, *Fundamentaltheologie I: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Regensburg, Münster 1968, 103-106.

¹¹² Ma in alcuni casi si potrebbe ancora oggi osservare una certa opposizione: cfr., ad es., J. SPLETT, *Sulla possibilità di pensare Dio oggi*, CTF, vol. I, 172.

¹¹³ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 84-85.

¹¹⁴ Cfr. C. TRESMONTANT, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1981, 24.

sinergia fra queste due dimensioni rivelatrici di Dio riconducendo tutto l'essere all'essere-personale, riflettendo sul collegamento iniziale che ogni realtà creata ha con la Parola¹¹⁵. La rivelazione per mezzo della creazione prepara in una certa maniera la rivelazione di Dio nell'essere umano, possessore di una dignità e di una indisponibilità risultanti dal mistero di Dio presente in lui: l'uomo è *essere di rivelazione*, rivelatore di Dio¹¹⁶. Tale capacità rivelatrice è ugualmente presente nel suo conoscere e nel suo agire, che rinviano continuamente oltre sé stesso: il conoscere e l'agire umani posseggono una dimensione di rivelazione non soltanto perché in essi l'uomo si rivela, si esprime e si fa conoscere, ma anche perché essi operano un riferimento alla trascendenza¹¹⁷.

Esiste allora una superiorità della rivelazione a partire dall'essere umano?¹¹⁸ Vari autori ricordano che, nel mondo attuale, l'approccio dell'uomo a Dio richiede una profonda conoscenza della propria contingenza, nonché della propria dipendenza radicale dal reale che abbiamo di fronte, che diviene così capace di rimandare al *completamente Altro*, facendo sì che tutto, nell'ostensione a noi della realtà, possa diventare una situazione rivelatrice per l'uomo¹¹⁹. Oltre a sottolineare l'importanza della persona umana come luogo della rivelazione divina, si addita al dovere dell'uomo di rispondere alla chiamata che Dio rivolge attraverso l'alterità e la realtà del mondo, la quale, a sua volta, rimanda ancora a prendere coscienza della propria creaturelità personale, proponendosi pertanto non come mero cammino teoretico dalle cose a Dio, ma sempre come itinerario globalmente esistenziale. La rivelazione divina attraverso il creato include in sé la rivelazione della volontà di Dio iscritta nel cuore di ogni uomo, di cui dà testimonianza la coscienza morale¹²⁰.

b) Il problema terminologico

Mentre l'espressione "rivelazione naturale" viene adoperata quasi esclusivamente dalla teologia della prima metà del Novecento, nella teologia postconciliare si trova una notevole ampiezza terminologica e semantica nei modi di riferirsi a quanto con quel concetto si intendeva significare. Dal canto loro i manuali di questo secondo periodo non sembrano fare molta attenzione a questioni terminologiche, se non per distanziarsi dalla prospettiva neoscolastica. Nei primi autori del periodo postconciliare, in continuità con la teologia della prima metà del secolo scorso, si parla di rivelazione naturale considerandola rivelazione *latu sensu*, secondo una certa analogia con la rivelazione soprannaturale¹²¹, oppure considerandola rivelazione in senso improprio¹²². Eppure, è

¹¹⁵ Cfr. FRIES, *Teologia*, 230.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, 242.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, 245.

¹¹⁸ In KNOCH, *Dio*, 32, seguendo Fries, sembrerebbe intendersi così. Tuttavia, lo stesso Fries riconoscerebbe una priorità essenziale alla creaturelità (cfr. FRIES, *Teologia*, 230).

¹¹⁹ Cfr. WALDENFELS, *Teologia*, 202.

¹²⁰ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 97.

¹²¹ Cfr. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 135. La rivelazione soprannaturale continuerà ad essere per questo autore quella che procede sopra (*über*) la possibilità di conoscenza naturale del mondo creato.

¹²² Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 413-416. In qualche opera recente si può trovare perfino la negazione del qualificativo di *divina* per la rivelazione naturale, presentandola come una

proprio il forte accento della teologia contemporanea sull'iniziativa divina nella rivelazione a dover favorire una reimpostazione del problema: come mai sarebbe possibile una manifestazione di Dio che non vada per questo considerata come rivelazione?¹²³

Con il sostegno del n. 2 della *Dei Verbum*, si dirige una prima critica verso l'idea di una semplice identificazione della *revelatio naturalis* con la rivelazione mediante le opere (considerando cioè la rivelazione *strictu sensu* mediante le parole), perché di fatto non più praticabile. La rivelazione di Dio è sempre, se pur in maniera diversa, rivelazione mediante parole ed eventi, perché l'autocomunicazione di Dio è coestensiva alla creazione e alla sua conservazione¹²⁴. Una separazione fra parole e opere, considerandole due diverse modalità di rivelazione, non è percorribile. La critica più forte alla terminologia di *rivelazione naturale* pare però provenire, in ultima analisi, dalla sua inadeguatezza ad esprimere l'iniziativa divina¹²⁵. «La cosiddetta conoscenza "naturale" di Dio, che trae alimento dalla rivelazione basata sulla creazione, non indaga a sufficienza tale rivelazione in rapporto al *Deus revelans*. Tale distinzione, infatti, è formulata *quoad hominem*, ma non prende in considerazione l'evento della teofania»¹²⁶.

Non occorre approfondire troppo per rendersi conto che l'espressione rivelazione naturale verrebbe in questo modo considerata anzitutto nei suoi aspetti contenutistici o razionali¹²⁷, lasciando così che il binomio naturale / soprannaturale declini il modo di articolare la rivelazione a partire dall'ammissione di due ordini diversi di conoscenza nell'uomo¹²⁸. È necessario allora ricordare la problematicità di tale criterio di separazione se vanno riconosciute: da un lato, l'esistenza di una *revelatio supernaturalis secundum modum*¹²⁹; dall'altro, la difficoltà, specie in sede scritturistica, per distinguere bene ciò che l'uomo conosce tramite una rivelazione divina riservata ai beneficiari dell'elezione, e ciò a cui egli accede mediante l'attività della sua intelligenza.

Proprio adoperando il testo di *Rm* 1,18-23, l'esegesi biblica indica l'iniziativa di Dio che si rivela nel creato¹³⁰. Il noto passo paolino indicherebbe, oltre la possibilità che Dio offre all'uomo, anche la necessità di un processo mentale da parte dell'uomo¹³¹: l'invisibile viene percepito non in forza di una sorta di unione mistica, ma ogniqualvolta

scoperta fatta dall'uomo: cfr. J.M. CARDA PITARCH, *La Revelación de Dios*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1991, 23.

¹²³ Cfr., ad es., BENI, *Teologia*, 31.

¹²⁴ Cfr. WALDENFELS, *Teologia*, 225-226.

¹²⁵ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 98-99. Anche su questa linea LORIZIO, *Teologia*, 89.

¹²⁶ KNOCH, *Dio*, 70.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹²⁸ Cfr. SEQUERI, *Il Dio*, 54-58, specialmente critico riguardo all'ammissione di questi due ordini nell'uomo. Bisognerà comunque rifarsi a FR, n. 9, dove si riprende l'insegnamento tradizionale della *Dei Filius* sull'argomento.

¹²⁹ Si tornerebbe allora al criterio dei mezzi di trasmissione della rivelazione, più inadeguato ancora per rilevare l'iniziativa divina.

¹³⁰ Cfr. W. MICHAELIS, *Ορατός*, GLNT, vol. VIII, 1040, ove si sottolinea che «Dio non diventa visibile, ma si rivela»; cfr., anche, F. BÜCHSEL, *Μεταλλάσσω*, GLNT, vol. I, 695-696.

¹³¹ Cfr. W. MICHAELIS, *Καθοράω*, GLNT, vol. VIII, 1067-1071.

si penetra in esso, muovendosi dalle creature al Creatore, divenendo così l'invisibile visibile a colui che vi riflette¹³². In alcuni casi la manifestazione di Dio nel creato comincia a rientrare nello *status* di rivelazione divina a pieno titolo: non è soltanto l'esito di uno stato di cose ma, in accordo con il testo paolino, si tratta di vera iniziativa di Dio, il quale ha voluto lasciare una testimonianza di sé nella creazione¹³³. Protagonista dell'azione rivelativa è qui lo stesso mistero di Dio, presentato e fondato da sé stesso¹³⁴, e si evita di considerare la manifestazione di Dio nella creazione impiegando il suo rapporto *negativo* con una rivelazione soprannaturale, diversa e superiore rispetto a quella naturale¹³⁵.

Alcuni autori preferiscono allora parlare sia di una *rivelazione cosmica*¹³⁶, o anche di una *rivelazione attraverso la creazione*¹³⁷, che è un *altro* modo di rivelazione¹³⁸. E in altre occasioni, portandone fino in fondo le conseguenze, si parlerà di una creazione che rivela il volto paterno di Dio: «La creazione non soltanto riflette l'onnipotenza di Dio [...]. Nell'opera della creazione noi non cogliamo solo l'onnipotenza divina, ma altresì il fatto che, dietro tale testimonianza relativa all'onnipotenza, c'è proprio il "Padre". *Dio si rivela come colui che crea una relazione, dato che egli stesso è in sé relazione.* [...] Nell'opera della creazione ha inizio l'autorivelazione di Dio quale mistero uno e trino»¹³⁹.

c) Le differenze con la rivelazione storica

Esiste, nella letteratura teologica contemporanea, analogamente a quanto accadeva per la teologia anteriore al Vaticano II, una qualche analisi delle differenze fra rivelazione nel creato (naturale) e rivelazione storica (soprannaturale)? Nella gran maggioranza dei casi la teologia postconciliare non tematizza specificamente i contenuti di tale distinzione. Tuttavia, nelle opere che trattano dell'argomento, emergono degli elementi comuni che possono chiarire il pensiero degli autori al riguardo. Sebbene la

¹³² Cfr. G. HARDER, *Ragione*, DCNT, 1494.

¹³³ Cfr. IZQUIERDO, *Teología*, 142.

¹³⁴ Cfr. *ibidem*, 76.

¹³⁵ «Anche la creazione è rivelazione, in quanto manifesta la realtà di un Assoluto personale da cui tutto ha origine (cielo e terra – cosmo e uomo) e che, in quanto creati, il cosmo e l'uomo portano in sé la traccia del loro Creatore», LORIZIO, *Teologia*, 55.

¹³⁶ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione*, 55, che seguirebbe l'uso previo che ne fa J. Daniélou (*Les saints païens de l'Ancien Testament*, Seuil, Paris 1956). Ciononostante, questo termine sembrerebbe coinvolgere anche la rivelazione primitiva fatta ai progenitori e l'alleanza con Noè: ovvero la storia precedente Abramo, per il suo tratto universalistico (cfr. *ibidem*, 59). Cfr. anche l'uso e caratterizzazione che ne fanno G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Casterman, Tournai 1966, 117; OCÁRIZ - BLANCO, *Revelación*, 60; IZQUIERDO, *Teología*, 147.

¹³⁷ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 99; KNOCH, *Dio*, 71.

¹³⁸ «[Dio] si rivela tanto nell'opera della creazione che nelle successive irripetibili situazioni storiche [...]. Egli si manifesta tanto sul piano cosmico che in maniera storica [...]. Per questo la teologia cattolica distingue, in linea con la Scrittura e la tradizione, due forme di rivelazione divina – mediante la creazione e mediante la storia – a cui corrisponde l'agire creatore e storico efficace di Dio», SCHMITZ, *La Rivelazione*, 94. Le due modalità della rivelazione divina vengono da questo autore associate alla "immagine dei due libri", ovvero al libro della natura e al libro della Scrittura.

¹³⁹ KNOCH, *Dio*, 70-71; cfr. LORIZIO, *Teologia*, 93.

sistematizzazione neoscolastica scompare un po' dappertutto¹⁴⁰, in merito alle possibili differenze fra le due modalità di rivelazione le argomentazioni generali non sono molto lontane dalla teologia fondamentale immediatamente anteriore al Concilio (Lang, Schmaus), che considerava la rivelazione storica come avente, in ultimo termine, un maggior grado di immediatezza.

Il criterio dell'immediatezza si può esplicitare ancora di più: se nell'opera centrale di Latourelle si fa cenno tanto ai due diversi ordini di conoscenza quanto alla diversità di contenuto che si darebbe in ogni rivelazione¹⁴¹, il criterio chiave sembra essere il diverso impegno divino per ognuna di esse: ciò che distinguerebbe le due forme di rivelazione è che soltanto nella rivelazione di grazia si verificherebbero, in senso stretto, le nozioni di parola e testimonianza. L'uomo che contempla il creato non si sentirebbe per questo interpellato, né dovrebbe rispondere ad una chiamata, bensì decifrare un oggetto situato davanti a lui. La creazione rimanderebbe a Dio come alla sua causa; parlerebbe di Dio, ma non sarebbe Lui stesso a parlare. Il creato sarebbe come un *presente che tace*¹⁴². Dio resterebbe dunque ancora nell'ambito di ciò che è per noi sconosciuto, restando incognito ciò che Egli vuole e ciò che Egli è per noi¹⁴³. In sostanza, soltanto la rivelazione storica, con la sua valenza di evento, parrebbe in grado di interpellare l'uomo.

Talvolta, pare essere l'impiego della discorsività razionale ciò che contrappone le due diverse rivelazioni¹⁴⁴. In altre occasioni, la distinzione si fonda sulla diversità che ci sarebbe fra l'essere creaturale e l'essere personale: in sede di rivelazione soprannaturale entrerebbe in atto un rapporto di portata interpersonale, mentre in sede di rivelazione nel creato l'uomo sperimenterebbe un creaturalità indipendente dalla sua volontà¹⁴⁵. Perciò, si ammette di solito che «la rivelazione “naturale” di Dio è [...] imperfetta. Le cose visibili sono segni poco adatti per una manifestazione personale di Dio; sono soltanto intermediarie tra Dio e l'uomo e quindi non conducono, né possono condurre a una conoscenza intima, personale e a una comunione immediata»¹⁴⁶. E quasi come

¹⁴⁰ Tranne, però, alcune eccezioni: cfr. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 137-138, per la forma e O'COLLINS, *Fundamental*, 135, per lo sfondo. Per O'Collins sembra essere ancora attiva un'idea di rivelazione divina *oltre* l'ordine naturale: «The world of nature has its role to play in the divine self-communication [...]. Nevertheless, as carriers of the divine intentions the unfolding events of human history always rise *above* natural phenomena». Il corsivo è nostro.

¹⁴¹ Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 416. Sottolineamo ancora la problematicità del criterio di distinzione in merito al contenuto, poiché nella rivelazione storica verrebbero anche manifestate delle verità accessibili all'ordine naturale di conoscenza.

¹⁴² Cfr. *ibidem*, 415.

¹⁴³ Cfr. PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 243. «La manifestazione naturale di Dio [...] propriamente è la realtà fattuale di Dio data come domanda e non come risposta», *ibidem*, 249.

¹⁴⁴ «El conocimiento que el hombre puede tener de Dios por medio de la razón es siempre mediato, y sólo por la revelación sobrenatural podrá el hombre contactar directamente con el Dios personal en el misterio de su intimidad. El mundo habla de Dios; pero no es Dios mismo el que habla y entra en diálogo [...]. El diálogo íntimo y personal comienza en la revelación histórica y sobrenatural», SAYÉS, *Compendio*, 176. È uno dei pochi autori che si richiama ancora all'analogia; cfr. anche FRIES, *Teologia*, 250.

¹⁴⁵ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 117.

¹⁴⁶ BENI, *Teologia*, 31.

corollario della dottrina sulla necessità morale della rivelazione¹⁴⁷, si giudica che la possibilità effettiva di una conoscenza di Dio universalmente diffusa, ovvero una conoscenza sicura, ferma e senza mescolanza di errori, andrebbe attribuita solo alla rivelazione divina intesa al modo storico¹⁴⁸.

4. L'unità della rivelazione e l'articolazione fra le sue dimensioni naturale e storica

Il problema fondamentale rimane sempre quello di individuare una modalità soddisfacente di articolare e di chiarire, in sede teologica, quale legame la rivelazione di Dio nella natura abbia con la rivelazione storica. Se da una parte esiste il desiderio di affermare l'unità della rivelazione, dettata soprattutto dall'unità del suo Soggetto e dalla stretta corrispondenza fra creazione e salvezza una volta centrate entrambe sul mistero del Cristo risorto, dall'altra la teologia comprende che la rivelazione di Dio nella storia di Israele possiede specificità e conseguenze che non devono essere stemperate. Riteniamo che la trattazione teologica contemporanea, di fronte a questo delicato equilibrio, non sia ancora giunta ad offrire una risposta univoca e convincente. Esaminiamone tuttavia alcune proposte.

a) La rivelazione naturale come *prima tappa* della rivelazione storica¹⁴⁹

Una volta interpretata la creazione come primo atto divino della storia della salvezza¹⁵⁰, la manifestazione di Dio attraverso il creato viene proposta come *prima tappa* della rivelazione storica¹⁵¹. Così, per René Latourelle, la creazione costituisce una *prima* manifestazione di Dio ma l'uomo, di fatto, non avrebbe prestato ascolto a questo messaggio. Questa prima manifestazione sarebbe stata una sorta di fallimento¹⁵². Altri considerano la creazione come una sorta di primitivo esodo, che preparerebbe i successivi eventi centrali della storia salvifica di Israele¹⁵³, oppure come uno dei segni di riferimento posti da Dio alle diverse fasi storiche affinché l'uomo conosca il suo

¹⁴⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 1.

¹⁴⁸ Cfr. PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 244. Sebbene pare essere questo il senso dell'originaria riflessione di Tommaso, riteniamo che la prospettiva di privilegiare la rivelazione storico-soprannaturale in merito alla sua esenzione da errori, andrebbe riequilibrata pensando anche al ruolo positivo di un realismo epistemologico, che consente anch'esso di correggere gli eventuali errori presenti nella nostra comprensione della rivelazione nel creato. In merito all'universalità della rivelazione nel creato in paragone all'universalità della rivelazione storica, cfr. AUER - RATZINGER, *Il mistero di Dio*, 37-38.

¹⁴⁹ In alcuni documenti del Magistero (cfr., ad es., *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), n. 288, ove vengono impiegate le espressioni *primus gressus*, *primum testimonium*, oppure FR, n. 19, che parla di *primum stadium*) sembrerebbe accennarsi alla creazione come "prima tappa" della rivelazione. Ciononostante, non sarebbe adeguato considerare questo termine in senso meramente cronologico: la creazione è, e non semplicemente è stata.

¹⁵⁰ Come esempio di questa interpretazione in alcuni passi dei libri profetici, cfr. G. RAVASI, *Isaia*, NDTB, 770.

¹⁵¹ Come esempio di una opera di dogmatica generale, cfr. L. SCHEFFCZYK - A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung*, MM, Aachen 1997, 87-95.

¹⁵² Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 76.

¹⁵³ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 83. In un tono simile, come preparazione, cfr. OCÁRIZ - BLANCO, *Revelación*, 58.

piano di salvezza¹⁵⁴. Questa prospettiva obbedirebbe al cosiddetto processo di “storicizzazione” prodotto dallo stesso insegnamento conciliare sulla rivelazione¹⁵⁵.

Tuttavia, non mancano autori che vedono in ciò il rischio di una dissoluzione della rivelazione naturale nella rivelazione storica, venendo la prima ridotta a categoria di evento storico passato. Riteniamo significativo riportare, in proposito un commento di Marcello Bordoni: «L’attuale sviluppo della prospettiva storico-narrativa della salvezza, come orizzonte dominante della struttura del pensare teologico, ha finito con l’avocare a sé ogni significato della creazione, facendo di essa, esclusivamente, il *tempo uno* della stessa storia salvifica, riducendola a solo *tema di racconto*»¹⁵⁶. Pare chiaro che una comprensione *mere temporale* dell’idea di “prima tappa” termini col segregare l’ermeneutica del racconto ad un fatto passato, indebolendo il suo perenne valore meta-storico. De Lubac, pertanto, preferisce considerare la rivelazione nel creato come un substrato permanente che accompagna altre forme di rivelazione¹⁵⁷ e, contro un’esegesi troppo storicista della *Dei Verbum*, sottolinea come la *perenne testimonianza* che Dio fa di se stesso attraverso le sue opere si differenzi in diverse tappe storiche nelle quali Dio si rende noto all’uomo. Una luce particolare sull’argomento è offerta dalla riflessione di Schmitz sull’azione creatrice di Dio, che l’autore considera non riducibile alla categoria storica: «l’attività creatrice di Dio non si limita solo a chiamare il mondo all’esistenza, ma è anche il fondamento portante della capacità immanente del creato di superarsi nel suo stesso agire e di produrre cose realmente nuove nel campo materiale, vitale, spirituale o etico. L’attività creatrice divina abbraccia sia l’atto creatore non mediato da alcuna creatura attraverso cui il non esistente viene posto nell’esistenza, sia l’agire sempre all’opera di Dio, creaturalmente mediato, in tutte le creature, che pone in moto la dinamica e l’attività naturale propria del mondo creato: l’evoluzione della natura e la storia della libertà. E in tutto questo Dio si rivela su scala universale»¹⁵⁸.

b) La rivelazione naturale come *fondamento* per la rivelazione storica

L’impostazione più tradizionale per spiegare i rapporti fra rivelazione naturale e soprannaturale è stata probabilmente quella di considerare la prima come base logica e gnoseologica per la seconda. Sebbene tale prospettiva sia presente nella teologia contemporanea¹⁵⁹, sembra quasi sottolinearsi di più l’insuccesso dell’uomo a

¹⁵⁴ Sembrerebbe muoversi così LORIZIO, *Teologia*, 36, allorché legge la *historia salutis* come una spirale dove la creazione appare come la sua origine, sebbene non vi sono elementi per stabilire che l’autore si riferisca, in questo schema, ad una origine esclusivamente temporale. In ogni caso, la dimensione storico-escatologica della rivelazione includerebbe la dimensione cosmico-antropologica (cfr. *ibidem*, 34).

¹⁵⁵ Cfr. FISICHELLA, *La rivelazione*, 326.

¹⁵⁶ M. BORDONI, *L’orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, in P. GIANNONI (a cura di), *La creazione. Oltre l’antropocentrismo?*, Il Messaggero, Padova 1993, 372.

¹⁵⁷ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione*, 52. In sintonia con un’idea di *continuità* della creazione nonché della creaturalità come *legame costitutivo* del cosmo con Colui da cui trae origine, cfr. LORIZIO, *Teologia*, 49 e 60, rispettivamente.

¹⁵⁸ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 95.

¹⁵⁹ Cfr. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 91 (in questo caso, piuttosto da un punto di vista filosofico, poiché si concede poco peso alla manifestazione naturale di Dio: cfr. *ibidem*, 136-137);

riconoscere la rivelazione di Dio nel creato a causa del peccato (specie per l'oscuramento della ragione dopo il peccato originale), riducendo così al minimo la base gnoseologica fornita dalla conoscenza naturale di Dio¹⁶⁰: la rivelazione di Dio nella storia verrebbe dunque a guarire un fallimento, venendo incontro all'uomo nella sua situazione storica concreta¹⁶¹. Che la rivelazione storico-soprannaturale debba avere un qualche fondamento in quella naturale lo si riconosce, in modo implicito, al ricordare il valore dell'analogia per la comprensione delle parole rivelate, ma la ricca articolazione epistemologica esistente in questo rapporto non sembra esplicitata né resa oggetto di specifica riflessione, per quanto ci risulta, nei manuali contemporanei.

Nella attuale contingenza culturale, oltre che teologica, le difficoltà sperimentate dall'uomo nel riconoscere la rivelazione e la presenza di Dio nel mondo vanno acquisendo un grande protagonismo¹⁶². D'altro canto, gli apporti dell'esegesi biblica sull'argomento, specie a partire dai passi di *ICor* 1,21; 2,14; *At* 14,17 e, soprattutto, *Rm* 1,18, rilevano il naufragio dell'intelligenza umana in merito alla conoscenza di Dio a causa di diverse ragioni¹⁶³, per cui molti non ritengono sufficientemente significativo il ruolo giocato dalla rivelazione naturale lungo il trascorrere della storia¹⁶⁴. Le esperienze negative e lo stesso peccato avrebbero reso impraticabile per l'uomo una lettura del messaggio divino contenuto nel mondo¹⁶⁵, potendosi questi chiudere all'ascolto degli appelli che Dio gli rivolge lungo la storia. Ma la ragione dell'uomo, in virtù della sua

OCÁRIZ - BLANCO, *Revelación*, 62; IZQUIERDO, *Teología*, 143; perfino da un'impostazione più ermeneutica, WALDENFELS, *Teología*, 206: affinché la rivelazione sia pienamente comprensibile, deve tener conto delle precomprensioni e comprensioni acquisite a causa dei processi regolativi del linguaggio.

¹⁶⁰ Si tratta di una prospettiva che ricorda, in merito alla leggibilità del Libro della natura, il passaggio dall'ottimismo della maggior parte dei Padri al realismo dei medievali, più inclini a segnalare le ferite inferte dal peccato sulla ragione. Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *The Two Books prior to the Scientific Revolution*, «*Annales Theologici*» 18 (2004), 51-83, spec. 61-68.

¹⁶¹ Cfr., ad. es., LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 76; KNOCH, *Dio*, 64-65. È invece più equilibrata l'opinione fornita da KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 94.

¹⁶² Cfr. BONORA, *Cosmo*, NDTB, 330; cfr., anche, sui problemi odierni, OCÁRIZ - BLANCO, *Revelación*, 64.

¹⁶³ Su *ICor*, cfr. OEPKE, *Ἀποκαλύπτω*, 145-147. Su *At* 14,17, cfr. W. MUNDLE, *Rivelazione*, DCNT, 1589. Su *Rm* 1,18s, cfr. H.-G. LINK, *Ragione*, DCNT, 1499; SAND, *Le affermazioni*, 34-35; cfr., anche, B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Almqvist & Wiksells, Uppsala 1955, 79-80 e 232s. Come esempio della ricezione in sede teologico-fondamentale: «Paul's classic passage in Romans emphasizes human failure rather than the positive opportunity to know God through the created world», O'COLLINS, *Fundamental*, 71-72.

¹⁶⁴ Illustra l'impostazione di fondo la seguente citazione di Coenen: «Quello che impedisce all'uomo di accedere alla conoscenza della verità non è tanto un errato orientamento intellettuale, quanto piuttosto un pregiudizio ideologico, quasi religioso, radicato nella sua sfera psichica molto più profondamente che nell'intelletto», L. COENEN, *Conoscenza, esperienza*, DCNT, 364. Ciononostante, è anche necessario attirare l'attenzione sui passi scritturistici che condannano l'incredulità positiva su Dio: «Questa "negazione di Dio" è così riprovevole perché non significa un semplice "non conoscere Dio", ma nella rivelazione appare sempre come una "trasgressione colpevole", che si manifesta o nell'indurimento del cuore e l'ottenebramento dello spirito dell'uomo causati da Dio stesso, o come fenomeno concomitante di un cuore malvagio e di una cattiva condotta di vita», AUER - RATZINGER, *Il mistero di Dio*, 42. L'insegnamento sarebbe chiaro: c'è colpa perché era (ed è) possibile conoscere Dio partendo dalle cose visibili.

¹⁶⁵ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 105.

creazione ad immagine di Dio, possiederebbe sempre un *a priori* che nemmeno il peccato può cancellare, lasciando sempre aperta la residua possibilità ad un riconoscimento¹⁶⁶. In altre parole, è la stessa rivelazione divina nel creato, in questo caso l'immagine di Dio nella creatura umana, la garanzia della fedeltà di Dio e della sua costante offerta di comunicazione salvifica, nonostante il peccato e le risposte negative che l'uomo pronuncia lungo i secoli.

In queste condizioni risulta naturale chiedersi cosa si dovrebbe ancora concedere alla rivelazione nel creato da una prospettiva salvifica cristiana. Per gli esponenti di una visione minimalista, la conoscenza naturale di Dio rimane estranea a Cristo e al suo Vangelo¹⁶⁷; la possibilità di incontrare il Signore e Autore provvidente di tutto il creato è, di fatto, assai difficile da realizzarsi nella pratica e non costituisce la salvezza dell'uomo¹⁶⁸, poiché «non significa partecipazione alla vita intima di Dio e manifestazione della sua essenza interiore [...]. La rivelazione naturale stabilisce un rapporto estrinseco dell'uomo verso Dio e di Dio verso l'uomo»¹⁶⁹. Più equilibratamente, viene riconosciuto da altri che l'uomo può rispondere a Dio che gli parla attraverso le sue creature¹⁷⁰, o che la stessa coscienza umana è prova che questo dialogo esista già in un orizzonte creaturale, non soprannaturale¹⁷¹. L'intreccio può farsi addirittura più immediato: «La considerazione sulla creazione conduce direttamente alla riflessione sull'elezione, rivolta ai singoli uomini che si trovano coinvolti nell'esperienza del Dio che si rivela»¹⁷².

Va infine ricordato, con buona parte della teologia dogmatica, che la cosiddetta conoscenza naturale di Dio è sempre permeata dalla grazia divina, in modo tale che un cammino *naturale indipendente* non sarebbe percorribile¹⁷³. La dimostrazione razionale di Dio è in fondo un cammino esistenziale verso Dio e la sua grazia¹⁷⁴, in maniera che fra conoscenza di Dio e riconoscimento di Dio esista un'autentica continuità. Se alla

¹⁶⁶ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione*, 137-138. Nella stessa linea di argomentazione, commentando *Sap* 13,1-8 ed *At* 17,22-31, cfr. L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 1998, 63 e 110.

¹⁶⁷ Cfr. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, 413; PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 103, che sembra evitare la qualificazione di *crística* per la manifestazione cosmica di Dio.

¹⁶⁸ Cfr. LAVATORI, *Dio*, 87.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 92. Sembrerebbe avvicinarsi troppo a questa visione IZQUIERDO, *Teologia*, 81, nel suo commento al n. 3 della *Dei Verbum*.

¹⁷⁰ Cfr. OCÁRIZ - BLANCO, *Revelación*, 60.

¹⁷¹ Cfr. FRIES, *Teologia*, 258. Però, la stessa possibilità rimarrebbe ancora al di fuori di Cristo: cfr. *ibidem*, 251.

¹⁷² KNOCH, *Dio*, 59. Splett punterebbe sulla situazione di attesa di una rivelazione divina da parte della ragione umana, quando quest'ultima ha sperimentato i suoi limiti: cfr. SPLETT, *Sulla possibilità*, 180. Per Pié Ninot, invece, quest'apertura della ragione «non implica alcun passaggio necessario, obbligato o dialettico alla fede, ma conserva il significato di possibilità, e pertanto di libertà», PIÉ NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 91. Conviene tuttavia non dimenticare il dovere dell'uomo di ricercare la verità e, una volta trovata, di abbracciarla: cfr. CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965, n. 2, GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 34.

¹⁷³ Cfr. L. SCHEFFCZYK - A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik II: Der Gott der Offenbarung*, MM, Aachen 1996, 39.

¹⁷⁴ Cfr. AUER - RATZINGER, *Il mistero di Dio*, 45-46. Più critico al riguardo, nonché sull'adeguatezza delle cosiddette *prove* dell'esistenza di Dio nell'annuncio della fede, diventa SPLETT, *Sulla possibilità*, 165.

rivelazione naturale si intende associare una capacità di interpellare ed una chiamata alla conversione personale, pare allora chiaro che in tale riconoscimento di Dio operi misteriosamente la grazia. La conoscenza naturale apparirebbe, dalla prospettiva divina, come una tappa verso quel riconoscimento che sarà proprio della fede. De Lubac, considerando la rivelazione cosmica e la conoscenza naturale, parlerà di un' *alleanza di grazia*¹⁷⁵. Per ascoltare la voce di Dio nel creato occorre un *certo modo* di porsi di fronte alla natura, una umiltà alla quale la grazia non è estranea, mediante la quale il soggetto giunge a spogliarsi delle proprie pretese di autosufficienza ontologica e di autoreferenzialità logica, per aprirsi, appunto, ad accogliere una rivelazione divina.

c) L'articolazione nella *unità in Cristo* del disegno salvifico di Dio

Ogni distinzione fra rivelazione storica e rivelazione nel creato implica inevitabilmente una certa astrazione. Di fatto, non vi è in Dio un *ordo volitionum* (successione nell'esercizio della volontà): Dio conosce e ha manifestato sin dall'inizio ciò che sarebbe stato il suo disegno¹⁷⁶. E lo fa nel suo Verbo, ragion per cui il fondamento del rapporto fra le due modalità di rivelazione non va ricercato nella formulazione astratta di una loro mutua implicazione concettuale, ma nel mistero dello stesso Verbo incarnato, principio e forma di tutte le modalità di rivelazione¹⁷⁷. In definitiva, se il creato può rivelare qualcosa di Dio, è perché *creato in Cristo*. Accettata questa impostazione di base, per buona parte degli autori la ricerca di elementi di differenziazione o di articolazione fra le diverse modalità di rivelazione, termina ponendo a tema il livello di *intensità* oppure il grado di *immediatezza* dell'autocomunicazione divina.

Così, Izquierdo giunge a considerare tre tipi di rivelazione: naturale, storica ed escatologica, corrispondenti a tre tappe di una comunicazione di Dio progressivamente sempre più personale e intima; tappe diverse di uno stesso disegno di rivelazione e di salvezza che tende verso il suo compimento¹⁷⁸. Schmitz, pur difendendo una comprensione della rivelazione nel creato come automanifestazione di Dio che si comunica all'uomo e lo interPELLA, consegnerà alla storia il ruolo di mostrare che Dio si può rivelare in forma più intensa: la rivelazione nel creato punterebbe verso qualcosa al di sopra di essa, preparando il cammino per una rivelazione di Dio nella storia, dove Egli si comunicherà più intimamente mediante una esplicita economia di alleanza¹⁷⁹.

Per essere soddisfacente, il criterio di gradualità o di intensità è però chiamato a non declassare in essenza le potenzialità associabili ad una rivelazione nel creato. Esiste infatti oggi, in buona parte della teologia, una consolidata sensibilità al parlare del cosmo come luogo di salvezza¹⁸⁰, come cosmo del *Logos*, e dunque come luogo ove

¹⁷⁵ Cfr. DE LUBAC, *La rivelazione*, 137.

¹⁷⁶ Cfr. *ibidem*, 59.

¹⁷⁷ Cfr. IZQUIERDO, *Teología*, 148.

¹⁷⁸ Cfr. *ibidem*, 140-141.

¹⁷⁹ Cfr. SCHMITZ, *La rivelazione*, 105.

¹⁸⁰ Cfr. GESCHÉ, *Le Cosmos*, 20-21. In modo simile, cfr. J.F. HAUGHT, *Mystery and Promise. A Theology of Revelation*, The Liturgical Press, Collegetown 1993, 156.

sarebbe possibile incontrare una vera presenza personale di Dio¹⁸¹. Il creato non è solo lo scenario ove accade una storia salvifica, ma esso stesso è permeato dall'azione salvifica di Dio. L'autocomunicazione salvifica di Dio non accadrebbe solo storicamente, ma sarebbe per così dire disponibile sin dall'inizio, perché presente nella natura intima di un mondo in quanto *creato*. Si potrebbe così parlare di una salvezza universale che Dio offrirebbe a tutti gli uomini mediante la sua creazione, ovvero mediante la garanzia che l'intero cosmo è salvato dal caos¹⁸².

Sullo sfondo del rapporto fra creazione e storia, anche in merito alle risonanze salvifiche, ricompare la dialettica universale / particolare¹⁸³. Sebbene alcune istanze pretendano ignorare il quesito, affermando l'autosufficienza intrinseca della rivelazione in quanto tale¹⁸⁴, la questione non può essere evitata¹⁸⁵. Si tratta comunque di una dialettica, come osserva Seckler, che non andrebbe radicalizzata, potendosi ragionevolmente comprendere la storia della salvezza come autocomunicazione di Dio all'uomo *sia nella totalità della storia, sia nei momenti particolari di essa*¹⁸⁶. La "particolarità" dell'evento storico salvifico di cui è stato protagonista il popolo di Israele fino ad ospitare nel suo seno spazio-temporale il Verbo incarnato, viene a confrontarsi non solo con l'universalità della storia, ma anche con l'universalità del cosmo. Come l'universalità della storia viene invocata per garantire l'universalità dell'accesso alla rivelazione, comprendendo appunto la *rivelazione come storia*, così l'universalità del cosmo creato, accessibile a tutti, può divenire veicolo di accesso alla rivelazione con una analoga istanza di generalità. La rivelazione di Dio nel creato diventerebbe una mediazione privilegiata per l'autocomunicazione di Dio ad ogni uomo¹⁸⁷, grazie ad una universalità che avrebbe il primato di fronte a qualsiasi manifestazione storica concreta¹⁸⁸.

IV. Valutazione di insieme

Proviamo ora a tirare alcune somme. Nella teologia anteriore al Vaticano II, che privilegia la comprensione della rivelazione come trasmissione divina di verità naturali e soprannaturali, la rivelazione naturale riceve uno *status* quasi esclusivamente filosofico, in cui la qualifica di rivelazione le deriva soltanto dall'analogia con la rivelazione soprannaturale. In pratica, la rivelazione naturale risulta identificata con una conoscenza naturale di Dio, propedeutica per la fede, sulla quale deve poggiare la rivelazione soprannaturale. Malgrado la teologia di questo periodo ben caratterizzi le

¹⁸¹ Cfr. HAUGHT, *Mystery*, 198.

¹⁸² Cfr. BONORA, *Cosmo*, 329.

¹⁸³ Cfr., ad es., RATZINGER, *Elementi*, 107-108. Per la polemica al riguardo con K. Rahner, cfr. *ibidem*, 109-120.

¹⁸⁴ Cfr. L. COENEN, *Rivelazione*, DCNT, 1598.

¹⁸⁵ Cfr. HAUGHT, *Mystery*, 156.

¹⁸⁶ Cfr. SECKLER, *Il concetto*, 77.

¹⁸⁷ Cfr. BENI, *Teologia*, 38-39.

¹⁸⁸ Cfr. MAGGIONI, *Rivelazione*, 1373-1374, che considera una precedenza dell'universalità della rivelazione rispetto all'incarnazione storica, in quanto evento datosi nel tempo.

differenze fra le due rivelazioni, essa dedica poco spazio allo studio della loro reciproca relazione. Ancorandola al binomio naturale / soprannaturale, la teologia preconciliare fonda la loro distinzione nei due diversi tipi di conoscenza cui esse abiliterebbero. Questa impostazione incontrava due difficoltà: i) riconoscere, nell'uomo storico e reale, una netta separazione di entrambi i tipi di conoscenza; ii) armonizzarsi con la distinzione fra rivelazione soprannaturale *secundum modum* e *secundum substantiam*, dato l'esistenza di una rivelazione soprannaturale di verità naturali.

La teologia della prima metà del Novecento ha anche tentato di stabilire una criteriologia di distinzione prendendo in esame la mediatezza o l'immediatezza delle due diverse forme di rivelazione, applicandola sia ai mezzi che ai fini. Neanche tale articolazione risultava del tutto soddisfacente, tanto in un esame dei fini, poiché non c'è che un solo fine per l'uomo, quello soprannaturale, quanto in un esame dei mezzi di trasmissione della rivelazione divina, ove la frontiera di distinzione tra naturale e soprannaturale fatica ad essere determinata in modo indiscutibile. Tali tentativi correvano inoltre il rischio di sottostimare l'iniziativa divina come protagonista principale dello stesso darsi della rivelazione, cosa che sarà fortemente sottolineata dagli autori più vicini al Concilio Vaticano II, nonché dalla maggior parte della teologia postconciliare.

La teologia contemporanea, dal canto suo, favorendo un'idea di rivelazione maggiormente personalista e relazionale, ha indirizzato la sua attenzione verso la dimensione storico-biblica della rivelazione, in sintonia con i principi centrali della *Dei Verbum*. La categoria storica ottiene così il primato al momento di comprendere e concettualizzare la rivelazione, facendo in modo che la rivelazione di Dio nel creato – includendovi anche la dimensione rivelatrice della persona umana e della sua coscienza – venga interpretata come prima tappa o primo stadio della rivelazione storica. Di conseguenza, non soltanto non verrà sviluppata alcuna specifica “teologia della rivelazione di Dio nel creato”, ma la maggior parte delle opere di teologia della rivelazione non presenteranno riferimenti realmente significativi ad una rivelazione di Dio nella natura.

Sebbene dal punto di vista gnoseologico si continui, in linea di massima, ad attribuire a tale rivelazione un ruolo basilare, esiste, a motivo del peccato dell'uomo, un certo pessimismo circa la sua riconoscibilità, nonché una discordanza di opinioni circa il suo effettivo contenuto salvifico. Per quanto riguarda la caratterizzazione delle differenze fra rivelazione naturale e storica, è ancora vigente il criterio del grado di immediatezza, che migra da una prospettiva oggettiva ad una più personalista, prendendo ora la forma di una diversità nell'intensità dell'autocomunicazione divina offerta in ogni rivelazione. Così, nella maggioranza dei casi, all'articolazione fra rivelazione nel creato e rivelazione nella storia non viene dedicato alcuno studio o riflessione specifici, limitandosi ad inquadrarla all'interno di uno schema di progressività temporale della rivelazione.

Di fronte a tale scenario meritano di essere rilevati ancora tre punti importanti. Il primo riguarda la posizione della teologia biblica. Dopo aver a lungo privilegiato una comprensione della fede nella creazione (e dunque anche della rivelazione divina ad essa associabile) esclusivamente all'interno di un'economia storica di alleanza e di

liberazione, si avverte oggi l'esigenza di tributare alla dimensione della creazione una propria consistenza biblica (ancor prima che metafisica) e si suggerisce di esplorare la pista della rivelazione sapienziale come contesto di rivelazione metastorica dei rapporti che intercorrono fra Dio e l'uomo, fra Dio e il mondo.

In secondo luogo, sostenere la autoconsistenza e l'autosufficienza di una economia di rivelazione storica riteniamo rechi con sé il rischio, quando si vuol tematizzare (e talvolta perfino rivalutare) la creazione e la rivelazione ad essa associata, di ridurre quest'ultima solo al *momento iniziale del tempo*, il cui significato sarebbe poi di fatto riassorbito lungo il divenire storico umano, poiché la storia resterebbe l'unico luogo adeguato per la ricezione della rivelazione divina, specie quando questa viene vista come "rimedio" nei confronti del peccato originale.

Finalmente, risulta a nostro avviso poco efficace cercare la soluzione dell'articolazione fra rivelazione nel creato e rivelazione nella storia tentando di trovare una criteriologia più o meno riuscita, in cui gli stessi criteri individuati siano in grado di spiegare la reciproca dipendenza o l'enfasi da tributare, a seconda dei casi, ad una delle due. Esprimere, ad esempio, che la rivelazione di Dio nel creato è *imperfetta* o che la rivelazione storica è *più intima e personale* di quella, è constatare, piuttosto, che la nostra conoscenza di Dio nel tempo è imperfetta, essendo destinata a raggiungere la sua pienezza tramite uno sviluppo storico. Da un punto di vista ancora più generale, non vanno dimenticati i limiti intrinseci ad ogni criterio di differenziazione basato su termini dialogici o dialettici, dovuti in ultima analisi alla problematicità del nostro stesso linguaggio su Dio e sul mondo. Basterebbe, a persuadercene, pensare che nessuna delle coppie di termini anche qui più volte invocate, come naturale/soprannaturale, creato/storia, universale/particolare, ecc. è in grado di rappresentare in modo convincente il rapporto e l'articolazione che qui ci occupano. Termini come "parola", "evento", "storia", "universale", "salvezza" e altri ancora, possono ugualmente applicarsi, fatte le opportune contestualizzazioni, ad entrambe le forme di rivelazione, segno eloquente del fatto che non ci troviamo di fronte a *due diverse rivelazioni* concettualmente indipendenti, ma ad *una unica Rivelazione di Dio*¹⁸⁹.

V. Dalla metafora dei due libri ad una comprensione creaturale della storia

Nell'economia della salvezza che noi conosciamo, rivelazione di Dio nel creato e rivelazione storica si richiamano e si richiedono a vicenda, anche da un punto di vista ermeneutico. Come per i Padri, chi ammette che i libri sacri sono opera del creatore del mondo, si interroga sul loro senso allo stesso modo con cui cerca la ragione di tutte le cose create¹⁹⁰. Sarebbe ad esempio riduttivo considerare che soltanto la rivelazione naturale svolga un ruolo di sostegno ermeneutico per la rivelazione storica e non, anche,

¹⁸⁹ Concordiamo con quanto opportunamente segnalato da Giuseppe Lorizio: «Siamo provocati a ripensare radicalmente il nostro linguaggio, per troppo tempo abituato a distinguere, quasi separando, la "rivelazione naturale" dalla "rivelazione soprannaturale". Si tratta invece (...) di due dimensioni altrettanto fondanti e decisive dell'unica rivelazione del Dio Unitrino in Cristo», LORIZIO, *Teologia*, 89.

¹⁹⁰ Cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Ed. du Cerf, Paris 1950, 352-353.

viceversa: di fronte allo sconcerto per il male fisico e allo scandalo del male morale, di cui il creato è continuamente teatro, la rivelazione del Crocifisso e della sua Filiazione divina, come conosciute nella storia della salvezza cristiana, offrono all'uomo l'ermeneutica adeguata per comprendere quanto la creazione, da sola, non direbbe.

Può qui trovare spazio ed interesse la riscoperta della "metafora dei due libri", della Natura e della Scrittura, scritti entrambi dallo stesso Autore divino e consegnati entrambi all'uomo. Al di là della complessa vicenda storica cui la metafora è andata soggetta, dai Padri fino alla Modernità, non senza radicali inversioni di campo su chi potesse o non potesse leggere ciascun libro e sul grado di universalità da essi posseduto, il suo impiego è sufficientemente consolidato nella tradizione cristiana e meriterebbe pertanto di essere esplorato e riproposto¹⁹¹. Applicata all'articolazione interna fra le due modalità della rivelazione, la metafora dei due libri evita il rischio di una loro vicendevole sottovalutazione, ne permette una differenziazione reale, sottolinea l'unità dell'Autore dell'unica rivelazione e, non ultimo, ne mostra un certo sviluppo storico in quanto entrambi i libri si trovano sottomessi al procedere della storia.

Superando così il problema di dover definire quale delle due modalità di rivelazione, nel creato e nella storia, sia subordinata all'altra, e perché lo sia, sottolineare il vicendevole aiuto che entrambe le modalità di rivelazione si prestano, in accordo con la loro reciproca implicazione ermeneutica, troverebbe anche un importante correlato nella posizione esistenziale dell'uomo di fronte alla rivelazione. La rivelazione nel creato non dovrebbe limitarsi a guidare, a seconda del concreto accadere storico dei piani divini, l'ascolto e la ricezione della rivelazione storica, giunta a pienezza nell'evento cristiano; in verità l'accettazione della fede non esime da un continuo ritorno al reale, ovvero al creato, affinché il disegno di Dio sulle creature e su ciascuno venga assimilato e compreso sempre di più: fede in una Provvidenza divina manifestata nel creato e fede nell'Amore redentore manifestato dal Padre nel suo Figlio possono, nel cammino esistenziale di un essere umano, sostenersi a vicenda. Il punto in questione non è subordinare il valore gnoseologico di una conoscenza rispetto all'altra, ma riconoscere il fatto che ambedue, all'interno di un orizzonte di fede, siano egualmente operative. Come nella storia di Israele il riferimento a Dio Creatore giungeva puntualmente per confortare il popolo eletto nei momenti in cui, vedendosi sopraffatto da una storia avversa, poteva giungere a porre in dubbio o perfino a rompere l'alleanza con Dio, così, nell'itinerario esistenziale di ciascuno, riconoscere l'orizzonte cosmico di una alleanza mai tradita da Dio può, come in Giobbe e nelle esortazioni dei profeti post-esilici, rassicurare l'uomo che il Dio conosciuto attraverso le opere della storia resterà fedele alle Sue promesse.

Per l'uomo contemporaneo la dimensione del sacrificio e del dolore continua ad essere la componente esistenziale più difficilmente accettabile, anche entro un orizzonte credente allorché si pretenda uno svolgimento della storia sempre compatibile con la *Weltanschauung* cristiana. Il mistero del Crocifisso può far naufragare il rapporto fra fede e ragione, pur aprendo spazi insospettati entro i quali la verità e il senso possono

¹⁹¹ Se ne offrono alcuni spunti, a parziale testimonianza di un lavoro tuttora in corso di sviluppo, in TANZELLA-NITTI, *The Two Books*. Sulla reciproca implicazione dei due libri, afferma Izquierdo: «Así se entiende la idea patristica de los dos libros escritos por Dios: el libro de la naturaleza y el libro de la Escritura. En ambos libros se lee acerca de Dios, y se hallan tan íntimamente relacionados que no deben ser leídos por el hombre uno después del otro, sino que hay que leerlos juntos para poderlos entender» (IZQUIERDO, *Teología*, 148). Fra gli impieghi più recenti della metafora, cfr. FR, n. 34, nota 29

essere adesso cercati¹⁹². Il modo con cui Dio, al termine del libro di Giobbe, si dirige alla sua creatura sofferente, merita qui un'attenzione particolare. In un contesto in cui l'interlocutore – a motivo della sua origine straniera – non può essere esortato a fare memoria degli interventi salvifici realizzati da Jahvè in favore di Israele lungo la storia, Dio replica interrogando Giobbe con due discorsi sul mistero dell'essere e sul mistero del creato. La sapienza di Dio manifestata nel creato è, in certa maniera, garanzia della sapienza di Dio manifestata nella storia¹⁹³. L'accettazione del dolore, il cui senso ultimo sfugge all'uomo, diventa possibile perché, ben poggiato sulla fermezza e sulla stabilità del Creatore, l'uomo si rende conto della non-definitività del momento storico giudicato non-ragionevole. Emerge in questo episodio biblico una certa comprensione globale della storia che trascende la stessa storia, resa possibile dall'ancorarsi al progetto divino (che si svolge anch'esso nel tempo) considerato come un tutto. Questo progetto-storia, riconosciuto non discorsivamente, ma mediante una rivelazione di Dio nel creato, permette di accettare con fede un sacrificio dalla durata sconosciuta e dal senso ignoto, sacrificio dal quale, tuttavia, si crede che il Creatore potrà far scaturire la felicità dell'uomo.

Riconoscere che Dio si rivela in una creazione storica e in una storia creata, suggerisce che l'articolazione fra rivelazione nel creato e rivelazione nella storia debba essere cercata e compresa entro l'orizzonte di un disegno divino unitario, che si dispiega temporalmente lungo la storia. Una visione fondante e irrinunciabile per inquadrare correttamente lo svolgimento del progetto storico-salvifico di Dio la rappresenta, a nostro avviso, ciò che potremmo chiamare la “comprensione *creaturale* del tempo e della storia umana”, nonché dello stesso *eschaton* finale. Se si tratta della salvezza del genere umano, allora questa salvezza prenderà ragionevolmente la forma di una storia, perché la dimensione storica è intrinseca alla creaturalità dell'essere umano: la salvezza si manifesta come storia dell'invio e della presenza di Cristo nella storia dell'umanità¹⁹⁴.

L'uomo deve certamente restare in ascolto di una speciale manifestazione dell'essere, come suggerito da Heidegger. Ma tale manifestazione si è già realizzata nella storia dell'umanità mediante Colui che trascende la storia, perché Creatore del tempo¹⁹⁵. È in questa ottica che andrebbe riletta la formula cristiana che, con espressione felice, segnala Cristo “centro del cosmo e della storia”, di sicuro fondamento biblico e liturgico, cara ai Padri, e riproposta più volte dal recente Magistero cattolico¹⁹⁶. Essa non dice soltanto che il ruolo rivelatore del creato dipende, in ultima analisi, dalla sua ordinabilità e dalla sua storica ordinazione a Cristo-Verbo, essendo il Verbo incarnato la spiegazione ultima dell'universo e il senso definitivo dato alla creazione¹⁹⁷. Riconoscere Cristo al centro del cosmo e della storia vuol dire anche

¹⁹² Cfr. FR, n. 23.

¹⁹³ Cfr. G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Ed. du Cerf, Paris 1986, 209.

¹⁹⁴ Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Ed. du Cerf, Paris 1947⁴, 110-111.

¹⁹⁵ «Il est assez évident que, s'il s'agit de retrouver une hétéronomie sur le plan temporel, celle-ci ne peut se manifester qu'à une écoute», LAFONT, *Dieu*, 131. L'ascolto è quindi l'atteggiamento fondamentale di colui che, inserito nella temporalità, scopre la propria non-sufficienza.

¹⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 1; Lett. *Tertio millennio adveniente*, 10-XI-1994, nn. 9-10; Lett. *Dies Domini*, 31-V-1998, nn. 74-75; Lett. *Novo millennio ineunte*, 6-I-2001, n. 5.

¹⁹⁷ Cfr. A.-G. HAMMAN, *La foi chrétienne au Dieu de la création*, «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1964) 1055. Un senso che può anche venir capito come compimento ontologico dell'estetica

che Egli è centro della storia perché lo è anche del cosmo, ed è centro del cosmo perché lo è della storia. La sua posizione di vertice nella storia della salvezza può essere riconosciuta solo mediante un giudizio metastorico, che la stessa rivelazione áncora al mistero della creazione, dichiarando il Verbo incarnato centro del cosmo, Parola eterna che, sostenendo il mondo, sostiene anche la storia.

dell'essere creato: cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, 20.

Abstract

Questo articolo offre un approccio alla considerazione teologica della rivelazione naturale e dei suoi rapporti con la rivelazione soprannaturale, come discusso nei principali manuali di teologia fondamentale e della rivelazione del secolo scorso. Nella letteratura teologica del Novecento, la comprensione della rivelazione divina nel creato sembra oscillare fra un'impostazione maggiormente filosofica, in cui l'aspetto filosofico come conoscenza naturale di Dio adombra il suo valore di vera rivelazione, e un'impostazione teologica che la riduce ad un momento iniziale della rivelazione storica, quando non la assorbe pienamente in essa. Poiché l'argomento riguarda aspetti centrali per la comprensione della creazione, della storia e dell'antropologia teologica, la teologia fondamentale non può limitarsi a discutere il rapporto fra le due modalità di rivelazione su un piano puramente logico-conoscitivo, ma è chiamata ad indicarne un'articolazione soddisfacente. In attesa che tale articolazione, all'interno dell'unico disegno divino di rivelazione, venga dalla teologia contemporanea ulteriormente precisata, si sottolineano due piste di riflessione, ovvero la rivalutazione della metafora dei due libri e un approfondimento cristocentrico della dimensione creaturale della storia.

This article deals with a theological consideration of natural revelation and its relationship with supernatural revelation, as it has been discussed in the most important textbooks of Fundamental Theology and Theology of Revelation during the last century. In the 20th century, the understanding of God's revelation in nature oscillates between a mainly philosophical formulation, centered on the philosophy of natural knowledge of God and less interested in its dimension of true revelation, and a theological approach where creation is absorbed into history or considered as merely the first stage of historical revelation. Since fundamental aspects concerning history, anthropological theology, and the doctrine of creation are involved in this subject, Fundamental Theology should not confine itself to discuss the relationship between the two forms of revelation on a mere logical-cognitive level. It is also asked to provide a satisfactory model for their articulation, inside the unique divine design of revelation. Waiting for further comprehensive theological understandings, we here suggest two lines of reflection; namely, the rediscovery of the metaphor of the Two Books and a Christ-centered insight on the created character of history.

Universidad de Navarra
Facultad de Teología
Pamplona (SPAGNA)

Pontificia Università della Santa Croce
Facoltà di Teologia