



**G. MAZZILLO**

*Dio sulle tracce dell'uomo*

*Saggio di teologia della rivelazione*

San Paolo, Cinisello Balsamo 2012,

pp. 319, € 24,00

Il saggio costituisce l'approdo della lunga e intensa riflessione condotta da G. Mazzillo nell'ambito della teologia fondamentale. L'opera può essere considerata come la seconda parte di un progetto più ampio. Già qualche anno fa, infatti, l'A. aveva proposto un testo relativo allo studio delle religioni dal titolo *L'uomo sulle tracce di Dio*. Nelle intenzioni dell'A. l'attuale pubblicazione vuole essere come il compimento dello studio e della presentazione di quel complesso e affascinante dinamismo relazionale che è la realtà dell'incontro tra l'uomo e Dio.

Il saggio si divide in due parti. La prima consta di tre capitoli e si propone di presentare quelli che l'A. definisce i presupposti della Rivelazione; la seconda, anch'essa composta di tre capitoli, si dipana intorno all'idea che, nella visione cristiana, la Rivelazione di Dio può essere declinata ed esplicitata come l'autocomunicazione di Dio che è amore.

La prima parte del libro dunque mette a fuoco le linee portanti che caratterizzano i moderni trattati sulla Rivelazione alla luce della categoria centrale di relazione. È nella dimensione della relazionalità, infatti, che l'A. coglie, tanto in Dio quanto nell'uomo, le condizioni di possibilità che rendono plausibile sia la Rivelazione che la sua accoglienza.

L'A. parte proprio dall'evidenza, emergente dall'esperienza umana, che

ogni forma di Rivelazione non può darsi senza relazione. Ma analogamente egli sostiene che non si dà «nemmeno relazione che non sia anche contemporaneamente una certa forma di rivelazione» (29). Mentre la prima affermazione è facilmente condivisibile perché constatabile in ogni "figura" di esperienza religiosa, più o meno riferibile ad una visione personale di Dio, la seconda deve essere bene intesa. Ogni relazione è rivelazione nel senso che nel dinamismo di autotrascendimento che la relazione esprime, l'uomo acquisisce una nuova comprensione di sé che gli proviene dall'accadere di un incontro in cui l'/Altro *si manifesta*. È possibile, in questa prospettiva, risalire dalla prassi relazionale alla natura relazionale dell'uomo. L'uomo è relazione, apertura di un *io* ad un *tu*. Solo a partire dall'incontro con il *tu* che gli sta di fronte l'uomo perviene alla consapevolezza del proprio *io* e nel perenne e sorprendente rinnovarsi di questo incontro con l'alterità del *tu* viene gettata sulla comprensione dell'*io* una luce sempre più intensa che ne manifesta la verità piena. La centralità accordata alla relazionalità umana e questo modo di interpretarla, devono tanto alle importanti acquisizioni di quella corrente di pensiero che viene indicata con il nome di personalismo dialogico, in parte riconducibile alla filosofia di matrice ebraica che ha i suoi rappresen-

tanti di spicco in autori come M. Buber e E. Lévinas. Questi autori hanno portato a piena maturazione intuizioni presenti già, ad esempio, nella fenomenologia husserliana. Grazie anche alla fecondità di questa riflessione filosofica si sono potuti valicare i confini troppo angusti del monologismo e di una ontologia ancorata al concetto statico di sostanza. Quest'ultima, in particolare, è avvertita ormai come troppo estranea all'immagine cristiana di Dio e perciò fortemente inadeguata a descriverne la dinamica rivelativa ed amante. Ci si muove qui sul crinale di una istanza che come una fiume carsico – a partire dal pensiero di Parmenide piuttosto che da quello di Empedocle – ha attraversato la storia della filosofia e della teologia e che oggi prende finalmente forma nella proposta di una ontologia trinitaria (cf la proposta di K. Hemmerle) che ponga la relazione non più come elemento accidentale bensì come dato costitutivo per qualificare la specificità cristiana nel dire l'essere ed il rivelarsi della Triunità divina. A proposito della definizione di Triunità, Mazzillo mostra di prediligere questo paradigma perché renderebbe meglio il senso dell'unità, pur nella distinzione, tra le tre Persone divine.

Seguendo la linea della relazionalità ci si incontra inevitabilmente con il dato della esperienzialità umana che della relazionalità è espressione. La relazionalità è una componente strutturante l'uomo e congiunge l'orizzonte trascendentale con il piano categoriale dell'esistenza, per cui l'esperienza dice quell'apertura incondizionata all'altro che si attua nell'evento comunicativo tra due soggetti, tra un *sé* e un *altro da sé*. Questa comunicazione, come chiarisce J. Habermas, postula un'apertura

all'altro che sia carica di un atteggiamento di piena e reale fiducia nell'efficacia della comunicazione stessa e in colui che si pone come mio interlocutore. Una fiducia, però, che «si può basare solo su un Tu che non inganna, che è sempre solidale e che garantisce la riuscita dell'esistenza» (121). C'è allora una struttura dell'esperienza trascendentale e della comunicazione umana che “sbocca” in un'apertura al Trascendente che però – avverte l'A. – non può mai essere usata per dedurre la Rivelazione, quasi fino a predicare una necessità in Dio, quella appunto di rivelarsi. Il discorso condotto nei primi tre capitoli veicola piuttosto una visione unitaria della realtà, con-globante il naturale nel soprannaturale e l'esistenziale nel trascendente. Tutto ciò mostra come – secondo l'insegnamento rahneriano nel cui solco l'A. si pone saldamente – essendo l'esperienza umana orientata all'esperienza di Dio, la natura non può essere scissa dalla grazia giacché senza grazia non si dà natura. Perciò la grazia struttura l'uomo e lo apre sul piano esistenziale alla trascendenza, creando così di fatto i presupposti all'epifania dell'Altro, cioè alla Rivelazione di Dio.

La seconda parte del saggio si apre con il capitolo relativo alla presentazione della Rivelazione come autocomunicazione di Dio all'interno di un rapporto dialogico; rapporto instaurato da Dio stesso che è colui il quale sempre pone il primo atto comunicativo. Fatti salvi i soggetti della Rivelazione – Dio e l'uomo – l'A. individua i due schemi interpretativi, le due letture possibili della Rivelazione stessa a partire dalla considerazione della sua oggettualità e della sua modalità. Alla domanda su che tipo di atto comunicativo si instauri

all'interno della Rivelazione, le risposte fornite lungo la storia della teologia vanno in due direzioni fondamentali: quella della teologia *apofatica* e quella della teologia *catafatica*. La prima via, quella *negativa*, tende a porre l'accento sull'inadeguatezza di ogni forma di conoscenza umana di Dio; è pertanto una teologia «al limite del silenzio» (137). La seconda via, di tipo “affermativo”, sottolinea invece la portata veritativa della Rivelazione fino a riconoscerne la forza normativa, in virtù dell’“essere-Verità” di colui che *rivela e si rivela*.

Sono due i livelli implicati nell'idea di Rivelazione, quello riguardante la realtà dialogica dell'autocomunicarsi di Dio che investe tanto colui che si rivela quanto colui che di questo atto rivelativo *fa esperienza* (rivelazione come atto o rivelazione come evento) e quello relativo all'effetto dell'atto comunicativo di Dio che è il consolidarsi del cosiddetto *depositum fidei*, di quelle verità rivelate che si sono sedimentate nella verbalizzazione orale e scritta e che richiedono l'accoglienza della fede dentro il “dinamismo della tradizione” (rivelazione come dato). Mazzillo, inoltre, non fugge ma affronta in maniera pacata ed equilibrata la problematica ecumenica legata alla Rivelazione ed in particolare alla sua pretesa di autolegittimazione presente, in forme e misure diverse, in tutte le espressioni religiose. Recuperando il pensiero di P. Tillich e adducendo come caso esemplare della complessità e della delicatezza del discorso il caso di J. Dupuis, l'A. mette in luce la tragica deriva fondamentalista di uno schema di comprensione qual è quello dell'esclusivismo. Tuttavia, pur propendendo per una lettura che va nella direzione dell'inclusivismo, l'A. non ignora

il fatto che anche questo modello interpretativo del rapporto tra le religioni e del loro contenuto di “rivelazione” sia esposto a rischi concreti, come nel caso rappresentato dal modello del cosiddetto *teocentrismo pluralista* che finisce, di fatto, con il livellare tutte le “rivelazioni” negando ogni pretesa di normatività alla rivelazione data in Gesù.

A questo punto si tratta di far risplendere il nodo centrale, il punto incandescente della Rivelazione cristiana che la rischiarata e la legittima al cospetto di ogni altra forma di “Rivelazione”. Lo specifico della Rivelazione cristiana è dato dall'Amore. Dio è il «*Trascendente in quanto Amore*» (168), Triunità divina che è in se stessa Comunità d'amore. Tutto ciò sta in perfetto rapporto simbiotico con la struttura antropologica. Il Trascendente *attira e convoca* a sé l'uomo che – con una definizione di Rahner – è definibile come *suchende memoria*, memoria che cerca, cerca l'amore perché da questo amore proviene, di questo amore è esistenzialmente “impregnato”, verso questo stesso amore è ultimativamente incamminato.

Dopo aver presentato il modello della rivelazione che è stato dominante fino alla costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, ossia il modello “proposizionale” nel suo carattere essenzialmente teoretico-istruttivo, Mazzillo descrive il passaggio al modello “personale” affermatosi soprattutto grazie all'apporto della costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione del Vaticano II *Dei Verbum*. Inoltre, il parlare di Dio come ad amici espresso dall'insegnamento conciliare ci riporta a quella *synkatabasis* (condiscendenza) che narra la pedagogia di Dio nel suo comunicarsi all'uomo, un comunicarsi che pertanto non può che avere luo-

go nello “spazio” proprio dell’uomo che è la storia. L’A. ricorda che, nonostante le intuizioni per alcuni versi quasi “profetiche” di pensatori come Gioacchino da Fiore, la categoria di storia è stata solo recentemente acquisita dalla riflessione teologica. Tra i contributi più significativi in questo senso, l’A. menziona quelli di Cullmann e Pannenberg. L’agire ed il rivelarsi di Dio nella storia presentano il carattere della gradualità e della *mediatezza*; sono, cioè, sempre pienamente rispettosi della libertà accordata all’uomo di dare il proprio assenso e la propria cooperazione all’operare di Dio e si realizzano solo attraverso l’esercizio pieno di questa libertà. Il libro della storia, come del resto anche quello della natura, reca l’annuncio del grande messaggio di un Dio che è amore. Esiste una coestensività tra storia della salvezza – che è la storia dell’umanità – e storia della Rivelazione, cosicché questa storia si presenta, secondo il dire di A. Torres Queiruga, come un processo maieutico che dispone l’uomo ad una accoglienza sempre più piena dell’amore che Dio ha già pienamente rivelato e donato. L’A. fa anche opportunamente notare come la centralità della storia nella concezione cristiana della Rivelazione scaturisca direttamente dalla visione del NT. Qui la storia acquista un ruolo di assoluta centralità e riceve una comprensione del tutto nuova per la portata dell’evento Cristo che è evento escatologico, punto di ricapitolazione della storia umana, nodo di raccordo tra protologia ed escatologia.

Nel capitolo conclusivo l’A. ribadisce la plausibilità della Rivelazione come autocomunicazione di Dio in quanto *epifania* dell’amore capace di «intercettare la ricerca dell’uomo, nei vari livelli ai quali essa si colloca» (271). Potremmo dire che si dà anzitutto una convergenza sul piano trascendentale tra il desiderio di Dio di offrire a tutti la salvezza e l’insopprimibile ricerca di questa salvezza da parte dell’uomo, pur permanendo l’abisso tra la ricchezza divina e la povertà umana. Questo abisso è, per la Rivelazione cristiana, uno iato che solo Dio può colmare e di fatto colma nell’incarnazione del Verbo. Nella visione giudaico-cristiana, infatti, la Rivelazione di Dio come amore si consegna all’uomo nella Parola. Attingendo a questa Parola nella sua forma scritta, l’A. mostra le tappe salienti della Rivelazione biblica che conducono alla definizione esplicita di Dio come amore. L’amore di Dio per il suo popolo, già nell’AT, è presentato come amore sponsale e paterno/materno. Ed è proprio la dimensione paterna di questo amore che viene pienamente manifestata in Gesù, Figlio del Padre. In lui l’uomo può “toccare” la compassione di Dio per l’umanità povera e sofferente; in lui può contemplare il vero volto del Dio amore nel volto del Dio crocifisso. La croce del Figlio è, per dirla con Balthasar, il ponte sullo iato che fa entrare l’uomo in contatto reale e personale con il mistero amante del Dio vivente.

*Pierpaolo Arabia*