



Credibilità e credentità nel Dio di Gesù Cristo

Hrvoje Relja

La disputa sul rapporto tra la realtà naturale e quella soprannaturale è una delle più veementi e delle più lunghe nella storia, e quando sembrava che lungo la storia stesse perdendo vigore, ritornava di nuovo ancor più forte, portando con sé i problemi che vi sono contenuti e connessi, sia vecchi che nuovi. Uno di questi è la provabilità dell'esistenza di Dio elaborata tramite la Rivelazione storica, ciò che nella situazione concreta, come sappiamo tramite la fede, si trasforma nella domanda sulla possibilità della prova dell'esistenza di Dio che si è rivelato in Gesù Cristo o, detto più precisamente, sulla provabilità razionale della divinità di Gesù Cristo. Si tratta, dunque, di una domanda fondamentale per le apologie di ogni tempo, sebbene con Blaise Pascal il problema diventa principale «in senso, che non stabilisce prima, come nell'apologetica tradizionale, l'esistenza di Dio attraverso prove filosofiche, per dimostrare in seguito che questo Dio si è rivelato nella storia. Subito, mediante prove storiche, stabilisce l'esistenza di Dio rivelato in Gesù Cristo».¹

Il nostro intento di esaminare la credibilità (credere è possibile) e la credentità (credere è doveroso) nel Dio di Gesù Cristo, cioè la trattazione del rapporto tra la portata della conoscenza naturale e quella della conoscenza soprannaturale nell'adesione alla rivelazione di Gesù

¹ R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella editrice, Assisi 1995, 105.

Cristo, ci spinge a vedere, in primo luogo, qual è il rapporto tra la portata della natura verso la soprannatura, e in particolare tra la conoscenza naturale e quella soprannaturale in genere.

1. La natura e la realtà soprannaturale

1.1. *Il desiderio naturale di vedere Dio nella sua essenza secondo San Tommaso*

È ovvio che ogni discorso teologico su questa problematica debba avere il punto fermo nell'espressione Magisteriale la quale, in forma ammonitiva, ci esorta:

- Altri snaturano il concetto della gratuità dell'ordine soprannaturale, quando sostengono che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica²;

e inoltre, dal punto di vista filosofico non si può trascurare l'espressione razionalmente provata di san Tommaso, che afferma:

- ... abbiamo dimostrato che tutte le intelligenze desiderano per natura la visione dell'essenza di Dio. Ora, un desiderio naturale non può essere vano. Dunque, qualsiasi intelletto creato può giungere alla visione dell'essenza divina, senza che l'impedisca l'inferiorità della sua natura.³

Anche se a prima vista può sembrare che queste due tesi siano inconciliabili, a nostro parere la posizione di san Tommaso è complementare alla tesi magisteriale o meglio, come si vedrà in seguito, la tesi di san Tommaso si può incorporare nella tesi magisteriale, fornendo la soluzione del problema. Cominciamo perciò con l'analisi della posizione di san Tommaso.

² Pio XII, Lettera Enciclica *Humani generis*, DS 3891.

³ S. THOMAE AQUINATIS, *CG.*, III, c.57, n.3; traduzione di T.S. Centi, *Somma contro i gentili*, Classici delle religioni, sezione quarta fondata da Piero Rossano, Unione Tipografica – Editrice Torinese, Torino 1997, 682-683.

1.2. *L'esistenza del desiderio naturale di vedere Dio*

L'argomentazione di san Tommaso dell'esistenza del desiderio naturale di vedere Dio nella sua essenza è molto semplice e si può formulare con un sillogismo:

Arg. - L'uomo naturalmente conosce l'esistenza della causa prima, cioè l'esistenza di Dio;

Atqui. - L'uomo non si soddisfa conoscendo l'esistenza della causa, *an sit*, ma vorrebbe conoscerla, sapere il *quid est*.

Ergo: L'uomo naturalmente desidera conoscere Dio nella sua essenza.

Il minor del sillogismo è un dato ovvio dell'esperienza è perciò san Tommaso lo menziona senza una particolare spiegazione.

Infatti in noi il desiderio di sapere è tale per cui, conosciuto l'effetto, desideriamo conoscere la causa; e riguardo a ogni cosa, conosciute tutte le sue circostanze, il nostro desiderio non è appagato se non quando ne conosciamo l'essenza. Perciò il desiderio naturale di sapere non può acquietarsi in noi se non quando conosciamo la causa prima, e non in un qualsiasi modo, ma nella sua essenza. Ma la prima causa è Dio, come abbiamo visto sopra: perciò il fine ultimo della creatura intellettuale è conoscere Dio nella sua essenza.⁴

o come dice nel famoso capitolo 50 della *Summa contra Gentiles* in forma più sintetica:

Dalla conoscenza degli effetti il desiderio viene sollecitato a conoscere la causa: infatti gli uomini cominciarono a filosofare per ricercare le cause [*Metaph.*, I, c.2, n.8]. Perciò il desiderio di sapere, innato in tutte le sostanze intellettive, non può acquietarsi, se, una volta conosciuta l'essenza degli effetti, non si arriva a conoscere l'essenza della loro causa.⁵

⁴ S. THOMAE AQUINATIS, *Compendium Theologiae*, I, c.104, n.209; traduzione di A. Selva o.p., *Compendio di teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1995, 136.

⁵ S. THOMAE AQUINATIS, *CG.*, III, c.50, n.2; traduzione di T.S. CENTI, *Somma contro i...*, 665-666.

A differenza del *minor* del nostro sillogismo, il *maior*, nel modo in cui lo abbiamo esposto, non è un dato ovvio e soprattutto non è ovvia la sua attribuzione alla dottrina di san Tommaso. Perciò, dobbiamo ora soffermarci un po' su quest'espressione per vedere quali sono le ragioni di essa e qual è il loro fondamento nel pensiero di san Tommaso. Per primo, dobbiamo chiarire che la conoscenza naturale alla quale ci riferiamo non è una conoscenza scientifica che si ha tramite la dimostrazione e che è raggiungibile per la natura umana, come san Tommaso argomenta chiarissimamente in diversi luoghi⁶, ma si tratta di una conoscenza naturale prescientifico-spontanea. Ci riferiamo, cioè, ad un modo di conoscenza «che è assolutamente proprio della natura umana come tale e che costituisce l'esperienza comune di tutti, quella in cui tutti possono riconoscersi e alla quale possono fare riferimento per comunicare tra di loro»⁷. Vale a dire che ci riferiamo a quel modo di conoscenza che appartiene ai giudizi del senso comune.⁸

Antonio Livi ha notato bene che i giudizi primari dell'esperienza comune, le certezze del senso comune, quali l'esistenza del mondo delle cose e il loro mutamento, compreso l'io come persona, e l'esistenza dell'ordine morale, rendono evidente la necessità d'un Essere che li causa, la certezza che c'è un Dio, Causa prima e Fine ultimo. Cioè, come lui stesso afferma:

l'io e il mondo e la legge morale sono fatti evidentissimi: ma allo stesso tempo appaiono come realtà che sarebbero assurde, incomprensibili, [perché la loro contingenza e precarietà è troppo evidente] se non le si ricollegasse ad un fondamento e ad un'origine, se non se ne trovasse la ragione ultima che spieghi come sia possi-

⁶ Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *STh.*, I, q. 2, a 2.

⁷ A. LIVI, *Filosofia del senso comune*, Ares, Miano 1990, 33. Dalla stessa esperienza parla santo padre Giovanni Paolo II nella enciclica *Fides et ratio* dove dice «a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. È come se ci trovassimo dinanzi una filosofia implicita per cui ciascuno sente di possedere questi principi, anche se in forma generica e non riflessa. Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche.» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et ratio*, n. 4.).

⁸ Cf. H. RELJA, *Il realismo di S. L. Jaki. Dalla convinzione religiosa tramite il realismo moderato e la creatività scientifica fino al realismo metodico*; Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008, 25-35. Dove abbiamo spiegato l'organicità e la gerarchia dei giudizi del senso comune.

bile che permanga nell'essere ciò che in sé non ha la ragion d'essere⁹.

Non si tratta, a differenza delle altre certezze del senso comune sopra menzionate, di una certezza basata sull'evidenza immediata, ma di una certezza basata su un'evidenza mediata. Si tratta, cioè, della conclusione intuitiva di un processo inferenziale. Ora, siccome quest'inferenza è spontanea e necessaria, possiamo esprimere la sua conclusione con il giudizio certo che Dio è il fondamento del reale, ed enumerarla tra le certezze primarie e universali, ossia tra quelle che appartengono al senso comune¹⁰.

Quest'inferenza spontanea, come anche il giudizio proveniente da essa, è prescientifico-spontanea, ed è il presupposto di quell'argomentazione riflessivo-scientifica, metafisica, che si vede bene nelle *quinque viæ* di San Tommaso. Cioè, dopo il ragionamento metafisico, lui afferma l'esistenza del Primo motore immobile, la Causa efficiente incausata, l'Essere necessario per sé, la Perfezione impartecipata, l'Intelligenza ordinatrice di tutto, che in seguito egli identifica con l'esi-

⁹ A. LIVI, *Verità del pensiero*, Lateran University Press, Roma 2008, 110. All'esistenza di quella conoscenza naturale di Dio appartenente al senso comune si può concludere anche dai testi Magistrali. Cioè, nel *Fides et ratio* n. 67. si afferma esistenza della conoscenza naturale di Dio: "Già il Concilio Vaticano I, recuperando l'insegnamento paolino (cfr *Rm* 1, 19-20), aveva richiamato l'attenzione sul fatto che esistono verità conoscibili naturalmente, e quindi filosoficamente [si pensa a filosofia implicita cf. n.4.]. La loro conoscenza costituisce un presupposto necessario per accogliere la rivelazione di Dio... Si pensi, ad esempio, alla conoscenza naturale di Dio, alla possibilità di discernere la rivelazione divina da altri fenomeni o al riconoscimento della sua credibilità, all'attitudine del linguaggio umano a parlare in modo significativo e vero anche di ciò che eccede ogni esperienza umana. Da tutte queste verità, la mente è condotta a riconoscere l'esistenza di una via realmente propedeutica alla fede, che può sfociare nell'accoglienza della rivelazione, senza in nulla venire meno ai propri principi e alla propria autonomia." E che questa conoscenza naturale di Dio non è quella scientificamente dimostrata, è chiaro, in quanto presupposto necessario alla fede deve essere condivisa da tutti, ciò che quella scientifica non è perché non "possano nella presente condizione del genere umano essere conosciute da tutti senza difficoltà, con ferma certezza e senza mescolanza d'errore." (Pio XII, Lettera Enciclica *Humani generis*: DS 3876. Cf CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, c. 2: DS 3005; CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 6: AAS 58 (1966) 819-820; S. THOMAE AQUINATIS, *STh.*, I, q. 1, a. 1, c.).

¹⁰ Vista la peculiarità di questo giudizio, Livi conclude che «occorre un nome per ciò che chiamiamo 'senso comune' e che non equivale, *sic et simpliciter*, a ciò che indichiamo solitamente con 'esperienza'; questa è intesa di norma come 'conoscenza immediata di ciò che è presente ed è colto attraverso le sensazioni', mentre il senso comune è l'insieme dei giudizi di carattere primario e universale, ivi compresi i giudizi motivati da un'evidenza mediata, purché siano anch'essi primari e universali.» (A. LIVI, *Filosofia del senso...*, 56).

stenza di quello *che tutti gli uomini chiamano Dio*¹¹, cioè il Dio del senso comune, quello pre-scientificamente conosciuto¹². Ora, questa conoscenza prescientifico-spontanea di Dio non è solo implicitamente presente nelle argomentazioni di San Tommaso, ma è anche, come certezza del senso comune, da lui chiamata conoscenza naturale, attestata esplicitamente:

“Dentro gli uomini è inserita per natura stessa una certa qual cognizione di Dio”¹³ ed “È vero che noi abbiamo da natura una conoscenza generale e confusa della esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell’uomo; perché l’uomo desidera naturalmente la felicità, e quel che naturalmente desidera, anche naturalmente conosce”¹⁴.

1.3. Realizzabilità del desiderio naturale di vedere Dio

Avendo dimostrato che il desiderio di vedere Dio è naturale, San Tommaso è spinto ad affermare che questo desiderio è realizzabile, come si vede dalla sua celebre argomentazione espressa nel seguente sillogismo:

... abbiamo dimostrato che tutte le intelligenze desiderano per natura la visione dell’essenza di Dio. Ora, un desiderio naturale non può essere vano. Dunque, qualsiasi intelletto creato può giungere alla visione dell’essenza divina, senza che l’impedisca l’inferiorità della sua natura.¹⁵

Ora, una volta provato il *maior*, come abbiamo visto in precedenza, si conclude necessariamente la realizzabilità di questo desiderio, in

¹¹ Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *S.T.*, I, q. 2, a. 3.

¹² Cf. É. GILSON, *Elements of of Christian Philosophy*, Doubleday and Company Inc., Garden City (N.Y.) 1960, 70-80.

¹³ S. THOMAE AQUINATIS, *Super Psalmo*, 21, n. 23., traduzione di C. PANDOLFI, *San Tommaso filosofo nel Commento ai Salmi. Interpretazione dell’essere nel modo “esistenziale” dell’invocazione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, 173

¹⁴ S. THOMAE AQUINATIS, *S.Th.* I, q.2, a.1, ad 1; traduzione di A. BALDUCCI, *La Somma Teologica*, I. Esistenza e natura di Dio (I, qq. 1-13), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, 76.

¹⁵ S. THOMAE AQUINATIS, *CG.*, III, c.57, n.3; a cura di T.S. CENTI, *Somma contro i ...*, 682-683.

quanto il *minor* del sillogismo, *desiderium naturale nequit esse inane*, che è il ponte verso la conclusione, è una tesi certa per la metafisica tomista. Cioè, negare la realizzabilità del *desiderium naturale* equivale alla negazione dell'ente stesso, poiché, se si nega la verità ontologica del suo principio operativo, cioè della natura, si nega necessariamente, in quanto *operari sequitur esse*, anche la verità ontologica dello stesso ente, si nega, cioè, l'ente stesso.

Siccome si è comprovata la realizzabilità del desiderio naturale di vedere Dio nella sua essenza, soffermiamoci adesso a vedere in quale senso è data questa realizzabilità.

Prima di tutto dobbiamo dire con San Tommaso che questo desiderio, che è naturale, non è realizzabile in modo naturale da nessun intelletto creato, come lui stesso spiega chiaramente in *Summa Theologiae*, I q 12. a 4, che riportiamo per intero:

È impossibile per un intelletto creato vedere con le sue forze naturali l'essenza di Dio. Infatti la conoscenza avviene per il fatto che il conosciuto viene ad essere nel conoscente. Il conosciuto poi è nel soggetto conoscente secondo il modo di esso conoscente. Quindi la conoscenza in ogni soggetto conoscitivo è conforme al modo della sua propria natura. Se dunque il modo di essere di una cosa conosciuta eccede il modo di essere della natura del conoscente, è necessario che la cognizione di tale cosa trascenda la natura di tale conoscente.

Ora, molti sono i modi di essere delle cose. Alcune sono tali che la loro natura non ha l'essere che in questa o quella materia individuale: e tali sono tutti gli enti corporei. Ve ne sono poi di quelle le cui nature [o essenze] sono per sé sussistenti, fuori d'ogni materia, le quali tuttavia non sono il loro essere, ma sono nature che hanno l'essere; e tali sono le sostanze incorporee, chiamate angeli. Sol tanto a Dio invece appartiene di essere in maniera tale che egli sia il suo stesso essere sussistente.

A noi dunque è connaturale conoscere quelle cose che non hanno l'essere se non nella materia individuale; perché l'anima nostra con la quale intendiamo, è anch'essa forma di una materia. Quest'anima, tuttavia, ha una duplice potenza conoscitiva. Una è atto d'un organo corporeo. E ad essa è connaturale conoscere le cose secondo che sono nella materia individuale: cosicché il senso non conosce che i singolari. L'altra potenza conoscitiva dell'anima è

l'intelletto, il quale non è atto [o funzione] di alcun organo corporeo. Perciò mediante l'intelletto ci è connaturale conoscere nature [o essenze] le quali, veramente, non hanno l'essere che nella materia individuale; tuttavia non [sono percepite da noi] in quanto esistenti nella materia, ma in quanto ne sono astratte dall'intelletto che le considera. Cosicché noi possiamo conoscere intellettualmente tali cose con una conoscenza universale: il che supera la capacità del senso. - All'intelletto angelico poi è connaturale conoscere le nature esistenti fuori della materia. Ciò supera la naturale capacità dell'intelletto dell'anima umana nello stato della vita presente, durante il quale è unita al corpo.

Resta dunque che il conoscere l'essere sussistente sia connaturale al solo intelletto divino e che per ciò supera il potere naturale di ogni intelletto creato, perché nessuna creatura è il suo proprio essere, ma ha un essere partecipato. Non può dunque l'intelletto creato vedere Dio per essenza se non in quanto Dio si unisce con la sua grazia all'intelletto creato come oggetto di conoscenza.¹⁶

Ora, dato che il desiderio di vedere Dio è realizzabile e la creatura da sola non lo può fare in nessun modo, ne consegue che soltanto Dio ha il potere di realizzarlo. Questa realizzazione, perciò, in quanto supera il potere di qualsiasi natura, si chiama soprannaturale. Detto con le parole sintetiche di San Tommaso: «L'uomo, infatti, è inclinato per natura verso il fine ultimo, ma non può per natura conseguire quel fine. Può farlo solo per grazia, e ciò proprio perché quel Fine trascende ogni natura».¹⁷ Ha ragione perciò Umberto Galeazzi quando precisa che è meglio «dire che non è in nostro potere vedere Dio, ma è in potere di Dio farsi vedere dall'uomo, da questo uomo concreto, non da un altro essere».¹⁸

Visto questo possiamo affermare che

¹⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *S.Th.* I, q. 12, a 4; traduzione di A. BALDUCCI, *La Somma Teologica*, I., 258-260.

¹⁷ S. THOMAE AQUINATIS, *Boethium de Trinitate*, q. VI, a. 4, ad 5; traduzione di C. PANDOLFI, *Commenti ai libri di Boezio. De Trinitate. De Ebdomadibus.*, Edizioni Studio Domenicano, 1997 Bologna, 233. Vedi anche *La Somma Teologica* dove dice che: "Dio ha ordinato la natura umana a raggiungere il fine della vita eterna non con la propria virtù, ma con l'aiuto della grazia. Ed è in tal modo che il suo atto può meritare la vita eterna". (S. THOMAE AQUINATIS, *S.Th.*, I-II, q. 114, a. 2, ad.1; traduzione di T.S. CENTI, *La Somma Teologica*, XIII. La legge evangelica. La grazia (I-II, qq. 106-114), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, 230).

¹⁸ U. GALEAZZI, *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, 117.

La creatura razionale è superiore ad ogni altra creatura per il fatto che è capace del sommo bene per mezzo della visione e della fruizione divina, benché i principi della sua natura non siano sufficienti per conseguirlo, ma abbia bisogno per questo del soccorso della grazia divina.¹⁹ «Dunque questa incapacità [realizzativa, in quanto presuppone la potenza di essere *capax Dei*] è segno più della grandezza che della miseria dell'uomo.²⁰

1.4. *L'oggetto soprannaturale in quanto tale non può essere oggetto del desiderio naturale*

Le conclusioni date fin ora ci spingono a vedere più da vicino in che senso Dio nella sua essenza è l'oggetto del desiderio naturale.

Da quello che abbiamo detto fin ora, per primo, possiamo concludere che al desiderio naturale non può appartenere il desiderio della realtà soprannaturale in quanto tale. Perché il desiderio segue la conoscenza, e siccome la conoscenza della realtà soprannaturale in quanto tale supera il potere di qualsiasi intelligenza creata, segue che al desiderio naturale non può appartenere il desiderio della realtà soprannaturale in quanto tale.

La stessa cosa in modo sintetico è stata affermata da San Tommaso: «la vita eterna è un bene che sorpassa i limiti della natura creata; poiché ne sorpassa persino la conoscenza e il desiderio».²¹ e confermata dalla Sacra Scrittura «Ma, come sta scritto: Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano». (1 Cor 2,9)

Come ben nota Raimondo Spiazzi:

Desiderio naturale in cui si apre la volontà umana quando attraverso le creature scopre l'esistenza della causa prima, di cui però le sfugge l'intima natura. Vorrebbe allora farne la conquista, sapere il *quid est*, raggiungere la visione essenziale di Dio... Non già che sia desiderio dell'oggetto soprannaturale in quanto tale: esso è Ignoto, e non può essere voluto; non solo, ma una facoltà umana nemmeno potrebbe appetire un oggetto formalmente soprannatura-

¹⁹ S. THOMAE AQUINATIS, *De Malo*, q.5, a.1; traduzione di F. FIORENTINO, *Il male*, Rusconi 1999, 563.

²⁰ U. GALEAZZI, *L'etica filosofica in ...*, 109.

²¹ S. THOMAE AQUINATIS, *S.Th.*, I-II, q. 114, a. 2; traduzione di T.S. CENTI, *La Somma Teologica*, XIII., 228-230.

le per la mancanza di proporzione adeguata. È tuttavia desiderio di Dio com'è in Sé.²²

Cioè, come abbiamo visto, il desiderio naturale di vedere Dio nella sua essenza si attua tramite le creature, mentre la realizzazione di esso deve essere soprannaturale, diretta.

Spieghiamo, ora, questa differenza tra l'oggetto naturale filosofico, conosciuto indirettamente come causa, e l'oggetto soprannaturale, conosciuto tramite la grazia direttamente, paragonandola con una spiegazione analoga in cui San Tommaso spiega la distinzione tra le virtù morali (sia quelle naturali, che quelle soprannaturali o infuse, perché tra di esse non c'è distinzione della materia che da esse viene regolata, ma del criterio che ispira la regolazione²³) e le virtù teologali. Si tratta, infatti, di una distinzione derivante da quella tra l'oggetto naturale e l'oggetto soprannaturale, e come è più facile vedere la distinzione tra i diversi colori della luce bianca dopo la sua scomposizione all'interno del prisma triangolare, così anche la distinzione tra l'oggetto naturale e l'oggetto soprannaturale si vede meglio nella distinzione tra le virtù morali e quelle teologali, dove questa distinzione è più visibile.

Le virtù teologali si distinguono dalle virtù morali soprannaturali in quanto le prime hanno Dio come oggetto immediato, mentre le seconde sono sottomesse ad alcuni tipi definiti di azioni umane. Poiché si riferiscono alle virtù morali soprannaturali, queste azioni sono dirette verso Dio come loro fine. Esse, però, sono solamente dirette verso di Lui senza raggiungerlo. La virtù della religione ci fornisce un esempio lampante di questa differenza. Questa è in ogni modo una virtù diretta a Dio. Un uomo che possiede questa virtù della religione deve rendere a Dio il culto che gli è dovuto quando, dove e come dovrebbe essere reso. [Tuttavia, l'oggetto di questo desiderio non è in Dio, ma la prestazione di omaggio a Dio]. Le virtù morali soprannaturali gli permettono di agire per Dio, le virtù teologali gli permettono di agire con Dio e in Dio, [Dio non è soltanto il loro fine, ma il loro oggetto]. Per la fede noi crediamo Dio e in Dio... Per carità l'atto dell'amore umano raggiunge Dio stesso.²⁴

²² R. SPIAZZI, *Natura e grazia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 161.

²³ Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *STh.*, I-II, q. 63, a 4.

²⁴ E. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press edition, Notre Dame 1994, 338. Traduzione nostra.

Può sembrare strano che abbiamo paragonato il rapporto tra il desiderio naturale e il desiderio soprannaturale di Dio con il rapporto tra le virtù morali e le virtù teologali e non con il rapporto tra le virtù morali e corrispettive virtù infuse – soprannaturali - che hanno lo stesso oggetto materiale, in quanto l'oggetto materiale del desiderio naturale e del desiderio soprannaturale è lo stesso, cioè Dio. Ma, a causa del modo in cui si conosce e desidera Dio, si distinguono i loro oggetti formali *quo*. Cioè, nel desiderio naturale di Dio, Dio non si desidera direttamente ma come causa tramite le creature, cioè nelle creature, mentre nel desiderio soprannaturale di Dio, Dio si desidera immediatamente e direttamente, cioè si desidera in Dio e con Dio stesso.

A questo punto, vogliamo sottolineare che, secondo San Tommaso, a causa delle ragioni metafisiche, cioè della eccellenza metafisica della essenza Divina, essa non può essere vista tramite alcuna specie creata. Da ciò filosoficamente segue che l'essenza di Dio si può vedere solamente in Dio e con Dio stesso, vale a dire che l'oggetto formale *quo* della visione dell'essenza di Dio è Dio stesso.²⁵

Da ciò segue che esiste il rapporto analogo tra gli oggetti formali *quo* del desiderio naturale di Dio e del desiderio soprannaturale di Dio e gli oggetti materiali delle virtù morali e delle virtù teologali. E di più, proprio questo rapporto analogo esprime la differenza specifica tra il desiderio naturale e il desiderio soprannaturale di Dio.

La seconda conclusione è: la conoscenza del desiderio naturale realizzato realmente – il che può avvenire, come abbiamo visto, solo in modo soprannaturale – non può essere fatta con le sole forze naturali, perché dalla natura del soprannaturale segue, come abbiamo visto sopra, che solo il soggetto soprannaturale può percepire il soprannaturale. «È in te la sorgente della vita, alla tua luce vediamo la luce». (Salmo 36.10). Cioè,

²⁵ Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 49 e specialmente *Summa Theologiae* I q 12. a 2., dove San Tommaso, a nostro parere, da la ragione fondamentale metafisica dell'impossibilità di vedere Dio nella sua essenza tramite qualsiasi creatura. "Perché l'essenza di Dio è il suo stesso essere, come si è dimostrato sopra; la quale cosa non può competere a nessuna forma creata. Nessuna forma creata può dunque essere immagine capace di rappresentare l'essenza di Dio al soggetto che vede." (S. THOMAE AQUINATIS, *S. Th. I, q. 12, a. 2.*; traduzione di A. BALDUCCI, *La Somma Teologica*, I., 252.) Cioè, essendo l'essenza di Dio l'Essere stesso (*Ipsium Esse Subsistens*) è esclusa ogni possibilità di essere vista tramite le creature, le quali sono sempre modi di essere e mai l'essere stesso che è proprio della essenza di Dio.

se si vuole parlare di una determinazione del fine dell'uomo sulla base di 'desiderium naturale', ciò può accadere solo nel senso di una 'convenienza' dell'elevazione attraverso la Grazia. [...] Dal desiderio naturale viene in luce anche essenzialmente che l'uomo è 'capax dei', che il modo più alto pensabile della felicità è 'possibile'. Se però questa sia una 'reale' determinatezza al fine, è un'altra questione che va espressamente sollevata, e deve ricevere risposta solo teologicamente, poiché dal punto di vista filosofico è possibile mostrare piuttosto che l'uomo – e in generale ogni creatura – non è capace di spingersi fino a raggiungere questo fine partendo da ciò che egli ha naturalmente in sé.²⁶

Da quello che abbiamo detto in precedenza e riferendoci alla citazione dell'enciclica *Humani generis*, con la quale abbiamo cominciato, segue che «Dio può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica», ma non può crearli senza *potenza* di ordinare e chiamare gli esseri intelligenti alla visione beatifica. Inoltre, ogni attuale (reale) ordinamento e chiamata alla visione beatifica, cioè attualizzazione di questa potenza, supera ogni potere naturale di qualsiasi essere intelligente sia nell'esecuzione sia nella conoscenza di esso.

2. La conoscenza naturale dinanzi alla Rivelazione soprannaturale

L'esistenza dell'attuale (reale) ordinamento e la chiamata dell'uomo alla visione beatifica, nella quale si può solamente placare il desiderio naturale di vedere Dio nella sua essenza, è stata rivelata da Dio. Inoltre questa Rivelazione è stata fatta per mezzo della storia, cioè «l'economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi».²⁷ Ora, essendo questi eventi storici, in quanto storici, naturalmente conoscibili dall'uomo, cerchiamo di vedere in questo capitolo se l'uomo può, tramite la conoscenza di queste verità storiche, con le sole forze naturali, giungere alla conoscenza dell'esistenza di Dio Rivelato.

Qui non si tratta della conoscenza naturale della realtà soprannaturale in quanto tale, che è impossibile come abbiamo visto (ciò è riservato al *lumen gloriae*, ossia alla visione beatifica nell'altra vita), ma

²⁶ W. KLUXEN, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2005, 215.

²⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 2., DS 4202.

si tratta della conoscenza della Rivelazione della realtà soprannaturale. Per chiarire, si tratta della conoscenza che Cristo è Dio e non della Deità stessa di Cristo. Ora, qui vogliamo analizzare se questa conoscenza possa essere naturale o solo soprannaturale, tramite la virtù teologale della fede.

Riteniamo opportuno spiegare che la fede è conoscenza soprannaturale, mentre non è conoscenza diretta del soprannaturale in quanto tale. Essendo la fede una realtà misteriosa, che non si può spiegare completamente, usiamo l'analogia tra la luce sensibile e luce della fede per scrutare, in qualche modo, come la fede è conoscenza soprannaturale mentre non è conoscenza diretta del soprannaturale in quanto tale.²⁸ La luce sensibile è il principio visivo della conoscenza sensibile, manifestando le cose che illumina, manifesta anche sé stessa, mentre non deve manifestare la fonte stessa della luce, cioè il Sole, così la luce della fede ci fa vedere le cose manifestate da Dio, come sono manifestate da Dio,²⁹ ma non Dio in se stesso.³⁰ Ora, in quanto luce della fede è Luce divina che supera qualsiasi luce intellettuale delle creature, la fede supera qualsiasi conoscenza naturale, sia umana sia angelica.

2.1. *I segni della credibilità della Rivelazione*

La nostra domanda sulla possibilità della conoscenza naturale dell'esistenza di Dio Rivelato, in quanto il Dio Rivelato fa parte del contenuto rivelato che può essere conosciuto solo tramite la fede nella rivelazione, si trasforma in domanda sulla possibilità della fede naturale in Dio rivelato. Perciò, per poter analizzare la possibilità della conoscenza naturale della Rivelazione soprannaturale e il rapporto della conoscenza naturale con la fede soprannaturale, dobbiamo innanzitutto designare la struttura logica dell'atto di fede in generale, cioè logica comune sia della fede naturale sia di quella soprannaturale. La fede è conoscenza nella quale una proposizione, non conosciuta direttamente, si ritiene vera, cioè le si dà l'assenso, tramite una testimonianza

²⁸ S. THOMAE AQUINATIS, *De veritate*, q. 18 a. 3 co., "Il fatto che Dio conceda all'uomo delle ispirazioni interiori non significa che Egli consenta la visione diretta della sua essenza." Traduzione nostra.

²⁹ Come in modo lapidario esprime San Tommaso: per lumen fidei vident esse credenda (*STh.*, II-II, q. 1, a. 5, ad. 1.)

³⁰ Funzione illuminante della grazia conferisce all'atto di fede il carattere teologale, cioè di essere a pari tempo Credere Deum, credere Deo, credere in Deum, cf. S. THOMAE AQUINATIS, *STh.*, II-II, q. 2, a. 2.

credibile, che è conosciuta come credibile grazie alla conoscenza dei segni che la rendono tale. Ora, davanti a questi segni della credibilità non solo è ragionevole dare l'assenso, ma, di più, sarebbe irragionevole non darlo. La fede è dunque, come inoltre ogni atto dell'uomo, ragionevole e ha la valenza etica come dice a riguardo San Tommaso: «infatti costui non le crederebbe, se non vedesse che sono da credersi, o per l'evidenza dei prodigi, o per altre cose del genere»,³¹ vale a dire quando qualcuno da l'assenso a qualcosa senza motivi ragionevoli si tratta della credulità da credulone è non dell'atto di fede, che è sempre preceduta dalla conoscenza della credibilità.

Inoltre la fede nella Rivelazione esige che i suoi segni di credibilità, richiesti dalla logica della fede, hanno una peculiare forza gnoseologica, cioè proporzionata alla testimonianza di Dio come chiarisce San Tommaso:

Siccome però il discorso che viene proposto ha bisogno di una conferma per essere accolto, se non è di per sé manifesto, essendo le cose di fede nascoste alla ragione umana, era necessario che venisse adoperato qualche mezzo per confermare la parola dei predicatori della fede. Ma questo non poteva essere confermata da qualche principio di ragione, mediante una dimostrazione, poiché la cose di fede superano la ragione. Dunque era necessario che la parola dei predicatori venisse confermata da alcuni indizi, i quali mostrassero chiaramente che tale insegnamento proviene da Dio; in quanto i predicatori col guarire gli infermi e operando altri prodigi, compivano tali cose che solo Dio può compiere.³²

Questo tipo di conferma fa parte della logica della fede nella Rivelazione e perciò non può essere trascurato, né quando si ha un contatto diretto con la Rivelazione né quando lo si ha tramite i testimoni. Cioè: «tutto ciò che i santi hanno creduto e poi trasmesso a noi in materia di fede cristiana, è contrassegnato col sigillo di Dio: questo sigillo sono le opere che nessuna creatura, ma solo Dio può compiere, cioè i miracoli coi quali Cristo ha confermato gli insegnamenti degli Apostoli e dei santi».³³

³¹ S. THOMAE AQUINATIS, *S.Th., II-II, q. 1, a. 4, ad,2*; traduzione di T.S. CENTI, *La Somma Teologica*, XIV., (II-II, qq. 1-22), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1986, 48.

³² S. THOMAE AQUINATIS, *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 154 n. 8, traduzione di T.S. CENTI, *La Somma contro i...*, 579.

³³ S. THOMAE AQUINATIS, *In Symbolum Apostolorum*, Prooemium; traduzione di P. LIPPINI, *Opuscoli spirituali : commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai dieci Comanda-*

Ora, della peculiarità dei segni della credibilità della Rivelazione, in quanto sono fatti che superano la possibilità di un qualsiasi agente naturale “*quod ultra naturam est*”, segue che presuppongono la certezza che ci sia un Dio creatore. Cioè, in breve, la fede nella Rivelazione necessita la “*præambula fidei*”, le conoscenze su Dio di ordine metafisico. «I fatti della vita di Cristo hanno un rapporto con la fede in Lui solo se si presuppone una conoscenza metafisica di Dio che permetta di riconoscere in quelle azioni ‘la mano di Dio’. Dio non viene ‘scoperto’ in Cristo, ma ‘riconosciuto’ in Lui».³⁴

Visto questo, ci soffermiamo un po’ sulle caratteristiche di Dio e della conoscenza di Dio nella “*præambula fidei*”, per vedere se la previa necessaria conoscenza di Dio rende futile il nostro intento di vedere se si può provare l’esistenza di Dio tramite Gesù Cristo, in quanto sarebbe erroneo cercare di provare il preambolo conosciuto. Tenendo ferma, già accennata, la distinzione tra la conoscenza riflessivo-argomentativa e quella prescientifico-spontanea, l’obiezione perde vigore, perché la conoscenza di Dio e su Dio nella “*præambula fidei*” è prescientifica appartenente ai giudizi del senso comune,³⁵ mentre la conoscenza che vogliamo provare, cioè la conoscenza di Dio rivelato in Gesù Cristo è riflessivo-argomentativa. In altre parole il rapporto che è dato tra la conoscenza riflessivo-argomentativa e prescientifico-spontanea è lo stesso di quello presente, come abbiamo visto, nelle *quinque viæ* di San Tommaso.

2.2. Il problema

Vista la logica della fede nella Rivelazione divina, segue che la nostra domanda sulla possibilità della conoscenza naturale di Dio Rivelato troverà la soluzione nella risposta alla domanda: quel è la portata gnoseologica dei segni della credibilità? Ora, sia la Sacra scrittura sia i documenti Magisteriali concernenti la detta portata gnoseologica, ci portano alla perplessità, perché da una parte si afferma che i segni della credibilità sono prove della Rivelazione, quanto suggerirebbe la possibilità della conoscenza naturale della Rivelazione, e dall’altra

menti, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, 38.

³⁴ A. LIVI, *Razionalità della fede nella Rivelazione. Un’analisi filosofica alla luce della logica aletica*, Leonardo da Vinci, S. Marinella 2005, 110.

³⁵ Vedi nota 9 dove si è dimostrato che “le conoscenze [di senso comune] costituiscono un presupposto necessario per accogliere la rivelazione di Dio”, cioè si tratta delle conoscenze spontanee-prescientifiche e non di quelle riflessivo-argomentative.

parte si afferma l'impossibilità di accettare la Rivelazione senza grazia, quanto suggerirebbe l'impossibilità della conoscenza naturale della Rivelazione.

Cominciamo la nostra spiegazione, per risolvere la perplessità, riportando le principali citazioni scritturistiche e magisteriali riguardanti questa problematica. Iniziamo con quelle che suggeriscono la possibile conoscenza naturale della Rivelazione.

In primis riportiamo quella degli Atti degli Apostoli dove San Luca ci avverte che San Paolo all'Areopago di Atene finisce la sua argomentazione sulla Rivelazione divina affermando che la Rivelazione divina, cioè quella di Gesù Cristo, è provata con la Risurrezione, il segno più grande della credibilità. Cioè, Gesù è come dice "un uomo che Dio ha designato, dandone a tutti prova sicura [πίστιν παρασχὼν πᾶσιν]³⁶ col risuscitarlo dai morti. (At 17, 31)

Tra i documenti del Magistero, portiamo per primo, quelli di *Dei Filius* dove esplicitamente si dice che i segni della credibilità sono prove della Rivelazione:

Nondimeno, perché l'ossequio della nostra fede fosse conforme alla ragione [cf. *Rm 12,1*], Dio ha voluto che agli interiori aiuti dello Spirito Santo si accompagnassero anche *prove esteriori della sua rivelazione*: cioè fatti divini e in primo luogo i miracoli e le profezie che, manifestando in modo chiarissimo l'onnipotenza e la scienza di Dio, sono segni certissimi della divina rivelazione, adatti a ogni intelligenza [*cann. 3 e 4*].³⁷

E canone associato:

Se qualcuno dice che i miracoli sono impossibili e che di conseguenza tutte le narrazioni che vi si riferiscono, anche quelle contenute nella sacra Scrittura, devono essere annoverate tra le favole o i miti; o che *i miracoli non possono mai essere conosciuti con certezza né servire per provare efficacemente l'origine divina della religione cristiana*: sia anatema [cf. *3009].³⁸

³⁶ La frase πίστιν παρασχὼν πᾶσιν cioè letteralmente *dare fede a tutti* è giustamente tradotta da Bibbia CEI 2008 come *dandone a tutti prova sicura* perché *dare fede* significa assicurare assenso alla verità, o meglio dire fornire segni di credentità, che in dato contesto, come vedremo, si dice anche *provare*.

³⁷ CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, cap. 3., DS 3009. Corsivo nostro.

Leone XIII sulla scia del Vaticano I accentua la portata gnoseologica dei segni della credibilità sebbene con una sfumatura diversa non denominandoli come *prove* ma come *argomenti infallibili*:

Inoltre la ragione dimostra che Dio è singolarmente eccellente per il cumulo di tutte le perfezioni: innanzi tutto per la sapienza infinita, alla quale nulla può essere nascosto, e per la somma giustizia inaccessibile a qualsiasi perversità; perciò Iddio non solamente è verace, ma è la stessa verità, incapace sia di cadere, sia di trarre in inganno. Dal che manifestamente consegue che la ragione umana fornisce pienissima fede ed autorità alla parola di Dio. Parimenti *la ragione dichiara che la dottrina evangelica, fin dalla sua prima origine, sfolgorò per mirabili segni, per argomenti infallibili di sicura verità*, e che quanti credono al Vangelo non vi credono imprudentemente, quasi fossero seguaci di dotte favole (cf. *2Pt* 1,16), ma con ossequio del tutto ragionevole assoggettano l'intelletto e il loro giudizio alla divina autorità.³⁹

Il secondo gruppo delle citazioni si riferisce alla necessità della grazia per la fede in Dio Rivelato, di cui riportiamo come prima quella di San Paolo nella Prima lettera ai Corinzi dove si afferma la necessità della grazia per la conoscenza che Gesù è Dio. Di conseguenza si ha l'impotenza della conoscenza naturale di Dio rivelato, perché San Paolo dice esplicitamente: «Nessuno può dire: 'Gesù è Signore!?', se non sotto l'azione dello Spirito Santo». (1 Cor 12, 3)

La necessità della grazia per la fede in Dio rivelato è confermata da tanti documenti del magistero. Tra di essi, però, quelli che condannano il semipelagianismo negano solo il potere naturale di raggiungere la fede necessaria per la giustificazione, la fede viva, lasciando aperta la questione sulla possibilità della conoscenza naturale, ossia una fede naturale di Dio rivelato.⁴⁰

³⁸ CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, Canoni sulla fede, can. 4., DS 3034. Corsivo nostro.

³⁹ LEONE XIII, Lettera Enciclica *Aeterni Patris*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_it.html. Corsivo nostro.

⁴⁰ Tra i più espressivi è il seguente Canone sulla giustificazione del Concilio di Trento: "Se qualcuno afferma che uomo, senza l'ispirazione preveniente dello Spirito Santo e senza il suo aiuto può credere, sperare e amare o pentirsi come si conviene, per ottenere la grazia della giustificazione: sia anatema [cf. *1525]." (CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, Canoni sulla giustificazione Can. 3., DS 1553).

Invece, il canone sulla fede di *Dei Filius* del Vaticano I specifica proprio questa questione:

Se qualcuno dice che l'assenso alla fede cristiana non è libero, ma che è prodotto necessariamente dalle argomentazioni dell'umana ragione o *che la grazia di Dio è necessaria soltanto per la fede viva che opera mediante la carità* [Gal 5,6]: sia anatema [cf. *3010].⁴¹

La stesa cosa, in modo più esplicativo, è affermata anche nella Costituzione dogmatica *Dei verbum* del Vaticano II:

A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede [cf. *Rm 16,26* rif. *Rm 1,5; 2 Cor 10,5s*], per la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando 'il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela' (DS 3008) e acconsentendo volontariamente alla rivelazione fatta da lui.

Perché si possa prestare questa fede, *è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia 'a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità'*. (DS 377, DS 3010)⁴²

2.3. La soluzione

A prima vista, si potrebbe dedurre che i due gruppi citati non permettano una soluzione, ma non è così. Le distinzioni e le precisazioni di entrambi i gruppi di enunciati ci indicheranno una via verso la soluzione.

La prima precisazione riguarda il termine *provare* usato nel primo gruppo delle citazioni. Nel contesto della Rivelazione, la cui logica presuppone Uno che rivela e il contenuto rivelato, la conoscenza del rivelato si può svolgere soltanto tramite la fede, alla quale, in quanto è fede, non si può dare un'argomentazione apodittica, perciò il concetto *provare* usato nell'ambito della fede significa che i segni della credibilità sono così convincenti da esigere assenso, cioè da essere segni della credentità. Dunque, si tratterebbe di una condizione nella

⁴¹ CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, Canoni sulla fede, can. 5., DS 3035. Corsivo nostro.

⁴² CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 5., DS 4205. Corsivo nostro.

quale l'uomo con le sue forze naturali tramite i segni della credentità con un medesimo atto presta fede al Dio rivelato e crede nella rivelazione di Dio, avendo così una conoscenza naturale argomentata di Dio, posteriore a quella prescientifico-spontanea di senso comune.

L'altra precisazione riguarda lo stato dell'uomo al quale si riferisce il secondo gruppo degli enunciati. Cioè, dobbiamo dire che presuppongono l'uomo nello stato attuale, precisamente la natura umana che è «ferita nelle sue proprie forze naturali»⁴³ dal peccato originale, sia nella forza della volontà il cui «libero arbitrio [...] è attenuato e inclinato al male»⁴⁴ sia nella forza «dell'intelligenza [che ...] si trova in parte oscurata e debilitata».⁴⁵

Perciò mentre l'uomo può per la sua natura, teoreticamente parlando, raggiungere diverse cose, esse gli sono praticamente irraggiungibili nello stato attuale, come si vede dal seguente esempio analogo al nostro problema. Cioè, teologicamente è certo che l'uomo senza la grazia nella situazione attuale può fare opere buone, ma non può compiere integralmente la legge naturale, ossia può evitare ogni peccato mortale, però gli è impossibile evitarli tutti, come dice San Tommaso: «Inoltre prima che la sua ragione, in cui si attua il peccato mortale, sia risanata dalla grazia, l'uomo può evitare i peccati mortali singolarmente e per un dato tempo: poiché non è necessario che subito pecchi in maniera attuale, ma è impossibile che rimanga a lungo senza peccare mortalmente».⁴⁶

Ora, viste queste precisazioni, possiamo offrire la soluzione seguente: i segni della credibilità contenuti nella Rivelazione hanno la forza di essere per la ragione umana, assolutamente parlando, segni della credentità, mentre per l'uomo senza la grazia nella situazione attuale, segnata dal peccato originale, sono solo segni della credibilità. Inoltre, per l'uomo caduto e risanato, con l'aiuto della grazia, questi

⁴³ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 405.

⁴⁴ CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, Cap. 1. DS 1521.

⁴⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 15., DS 4315.

⁴⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 8; traduzione di T.S. CENTI, *La Somma Teologica*, XIII., 126. La certezza teologica di questa posizione è fondata sull'espressione dogmatica del CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*, Canoni sulla giustificazione, Can. 2. DS 1552: «Se qualcuno afferma che la grazia divina meritata da Gesù Cristo viene data all'uomo soltanto perché possa più facilmente vivere nella giustizia e meritare la vita eterna, come se col libero arbitrio, senza la grazia, egli possa ottenere l'una e l'altra, benché faticosamente e con difficoltà: sia anatema [cf. *1524st].» (DS 1552).

segni hanno la forza d'argomenti che gli corroborano la fede.⁴⁷ Dunque, sebbene la Rivelazione contenga la testimonianza sufficiente per attuare la fede naturale in Dio della Rivelazione, essa non si può attuare a causa del peccato originale, con il quale è diminuita la potenza umana atta ad accoglierla. Inoltre, si può dare la *prova*, l'argomentazione riflessiva, sull'esistenza di Dio tramite la Rivelazione, che potrebbe essere accolta solo da quelli che hanno già accolto la Rivelazione nella fede soprannaturale.

Conclusioni

Il rapporto, in generale, tra la realtà naturale e soprannaturale, o quello, in particolare, tra la conoscenza naturale e la conoscenza soprannaturale, sia al livello generale teoretico, come abbiamo visto nel primo capitolo, sia al livello concreto pratico, legato alla nostra storia della salvezza, come abbiamo visto nel secondo capitolo, ha una doppia determinazione: una è l'apertura della natura alla realtà soprannaturale, e l'altra è il superamento della realtà soprannaturale riguardo a quella naturale, in modo tale, da essere irraggiungibile per qualsiasi natura creata in qualsiasi modo.

Inoltre, la Rivelazione è stata fatta per mezzo della storia alla quale porta anche le *prove*, segni della credentità, della sua veracità, cioè segni naturalmente conoscibili dall'uomo, però fattibili solo dal Rivelatore soprannaturale, sebbene l'uomo, nell'attuale situazione storica, segnata dal peccato originale, con le sole forze naturali, non può accoglierla. Detto in breve, l'uomo, nella situazione attuale, per raggiungere quello che per natura potrebbe, necessita della grazia soprannaturale.

⁴⁷ Cf. G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 239-258. Dove tra l'altro afferma: "Essi [segni della credibilità] soddisfano la ragione di chi ha accolto la Rivelazione nella fede, corroborando quest'ultima al crescere delle conoscenze umane e della razionalità critica del soggetto. Per coloro che non l'hanno ancora accolta, sapere che la Rivelazione possiede dei motivi di credibilità e che viene loro annunciata insieme ad essi, accredita il soggetto cristiano come un testimone credibile." (253.).

Summary: *It can be philosophically proven that humans have a natural aspiration to see God in His essence. By analyzing that aspiration one can conclude that 'God can create an intelligent being without directing or calling him toward the beatific vision', but He cannot create such a being without the possibility to be directed toward the beatific vision. Furthermore, every realistic direction and calling to the beatific vision, i.e. the actualization of that possibility, surpasses every natural possibility of any intelligent being, whether in implementation or in cognition. Therefore, this cognition can be attained only thanks to Revelation. Furthermore, Revelation is historical. It is accomplished through events that contain proof, i.e. convincing arguments in favor of the truth of Revelation. A proof contains signs that are naturally comprehensible to man, but realizable only by a supernatural Revelator, although humans in momentary historical circumstances, characterized by original sin, cannot accept revelation through power of their nature. Therefore, a man, in the momentary situation, in order to realize that which he can according to his nature needs supernatural mercy.*

Key words: credibility of the Revelation, proof of the Revelation, natural desire, nature, supernatural.

Parole chiave: credibilità nella Rivelazione, credentità nella Rivelazione, desiderio naturale, natura, soprannatura.