

# **QUESTIONI PROPEDEUTICHE DI TEOLOGIA DELLA RIVELAZIONE E DELLA CREDIBILITÀ**

**PROF. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI  
LICENZA DI TEOLOGIA, AA. 2012/13**

**Traccia delle lezioni del docente, per uso esclusivo degli studenti**

**(riproduzione vietata senza il permesso dell'autore)**

**Roma, ottobre 2012**

## Capitolo I:

### Teologia Fondamentale, Rivelazione e ruolo dei preamboli della fede

#### 1. Introduzione: dall'Apologetica cattolica alla Teologia fondamentale

Una volta esaurita la corrente della manualistica neoscolastica e poi soprattutto dopo il Concilio Vaticano II (1965), il trattato di Apologetica classica ha ceduto il passo alla contemporanea Teologia fondamentale. Sebbene questa dizione esistesse già nella teologia del primo Novecento, essa si impone a partire dagli anni '70 del secolo scorso, dando origine ad un Trattato di Teologia fondamentale che risulta ormai composto di 4 aree principali:

- Teologia della Rivelazione
- Trattato sulla fede
- La trasmissione della Rivelazione nella Chiesa
- La credibilità della Rivelazione

Non trova uno spazio specifico, ma solo occasionale, una trattazione teologica della Religione e, rispetto al passato, la presenza di argomentazioni di ambito logico e metafisico è generalmente meno pronunciato.

Come è noto, alla fine del XVI secolo ciò che oggi chiamiamo Teologia fondamentale sviluppava tre passi successivi, sulla falsariga dall'opera *Des trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques* (1594) di Pierre Charron, articolandoli come tre trattati aventi per titolo: *De Religione – De Vera Religione – De Ecclesia Christi*. La tripartizione, indicata anche come *Demonstratio religiosa – demonstratio christiana – demonstratio catholica*, veniva tradizionalmente sviluppata avendo come interlocutore ideale le obiezioni dei libertini e degli atei pratici (*de Religione*), quelle dei deisti e degli enciclopedisti (*de vera Religione*), e quelle dei protestanti (*de vera Ecclesia*).

A partire da tale tripartizione si sviluppa l'Apologetica cattolica, che giunge fino al Vaticano II. I contenuti dell'Apologetica saranno elaborati principalmente dalla neoscolastica, soprattutto a partire dalla *Aeterni Patris* (1879), entro un contesto essenzialmente logico-filosofico. Il dibattito teologico sorto negli anni attorno al Concilio Vaticano II, che raccoglieva le riflessioni già offerte in precedenza da M. Blondel e poi, attraverso il personalismo e il cristocentrismo, da de Lubac, von Balthasar e Rahner, mise in

luce la necessità di elaborare una “nuova Teologia fondamentale” che superasse le difficoltà, i punti deboli e le insufficienze della precedente Apologetica classica. Tali erano:

- un’esposizione troppo condizionata dagli errori da combattere e poco attenta agli aspetti propositivi del mistero cristiano (evidenti i condizionamenti risultanti dal deismo e dal protestantesimo);
- una certa separazione fra *contenuto* e *fatto* della Rivelazione, con una credibilità del secondo centrata principalmente sulle profezie e miracoli, intesi spesso in modo estrinseco e strumentale, quali vaticini e opere straordinarie finalizzati a legittimare *Christo legato divino*, ma scarsamente presentati in rapporto intrinseco con la fede cristiana e con Gesù-Cristo stesso;
- conseguente presenza di uno iato fra esposizione/difesa del fatto della Rivelazione come evento, la cui verità si intendeva dimostrare, e spiegazione del contenuto/significato della Rivelazione come fonte di senso per l’uomo;
- una certa ingenuità nel trattare le fonti bibliche, senza un’adeguata analisi ermeneutica ed esegetica, specie in merito al modo di intendere la storicità dei Vangeli (integrità dei testi, esegesi letterale), la teologia del miracolo e l’impiego delle profezie messianiche;
- eccessiva presenza di argomenti filosofici a scapito dello statuto teologico del trattato nel suo insieme;
- una trattazione eccessivamente razionale dell’*analysis fidei*;
- una scarsa attenzione alle condizioni storico-concrete del soggetto destinatario della Rivelazione, mentre si tributava maggiore attenzione alla coerenza razionale astratta delle argomentazioni;
- la “dimostrazione” della ragionevolezza di una “rivelazione soprannaturale” e la risposta alle critiche mosse alla Rivelazione (intesa in modo estrinseco, quale fatto storicamente datosi), venivano sviluppate senza aver prima svolto uno studio approfondito e metodologicamente coerente sui contenuti biblico-dogmatici della Rivelazione, quale auto-comunicazione del Dio uno e trino;
- scarsa prospettiva cristocentrica dell’elaborazione sulla credibilità, con una dimensione cristologica centrata solo sulla messianicità di Gesù (è ragionevole credere a Gesù come legato divino) ma assai meno sulla credibilità della sua persona, delle sue parole e opere.

Sulla scorta del rinnovamento teologico e della impostazione recata dal Vaticano II “la nuova immagine” della TF le chiedeva adesso di esporre la credibilità della Rivelazione mediante il ricorso a più adeguate categorie storico-salvifiche, centrate sul mistero pasquale di Gesù Cristo, procedendo con coraggio ad una valutazione critica delle strategie con cui tale credibilità era stata proposta in passato.

Senza trascurare le altre tematiche del Trattato che richiedevano anch’esse nuovi approcci (ad es. il rapporto fra cristianesimo e religioni o l’ecclesiologia fondamentale), il maggiore interrogativo sorto negli anni ’70 del secolo scorso riguardava *il modo in cui intendere la dimensione apologetica della Teologia Fondamentale*; una dimensione che si chiedeva di riesaminare con categorie maggiormente teologiche, e dunque rinnovare, ricomprendere, sostituire, o perfino, se necessario, eliminare.

L'operazione intrapresa aveva come sfondo contestuale più ampio il modo di intendere il rapporto fra filosofia e teologia; anzi, di quel medesimo rapporto finiva con l'inglobare le incertezze con cui il Novecento lo aveva riletto — si pensi a Martin Heidegger e a Karl Barth, per fare solo due nomi. I diversi modi di affrontare questo rapporto ha generato contraccolpi non solo sulla Fondamentale ma su tutto il lavoro teologico, al punto da richiederne allo scadere del secolo, attraverso le pagine della *Fides et ratio* (1998), un necessario riesame complessivo.

Verso la fine del XX secolo la TF si è trovata nella necessità di elaborare nuove piste di riflessione, percependo l'importanza di queste per la formazione del popolo di Dio e *per il suo compito di evangelizzazione*. Il contesto in cui operare si è mostrato piuttosto delicato e ricco di sfide. Di tale contesto ne riepiloghiamo alcuni aspetti:

- un serrato confronto fra fede cristiana e pensiero laicista;
- l'inevitabile confronto e relativo dibattito con le religioni non cristiane;
- un interlocutore/destinatario rappresentato anche dal soggetto credente, perché questi subisce l'influsso di una cultura dominante non cristiana e porta sempre più in sé stesso anche i dubbi di chi ancora non crede;
- una ambigua crisi della ragione filosofica, troppo debole per affrontare le questioni ultime sulla verità e sul senso ma abbastanza forte per sancirne ed esigerne la messa al bando dalla vita civile;
- il sorgere di visioni antropologiche inedite, rispetto alle quali la teologia ha sofferto un certo scarto di riflessione (dimensioni dell'umano forgiate dai *mass media*; diffusione di ideologie scientiste e neo-materialiste, sfide recate dalle biotecnologie);
- presenza di incertezze al momento in cui la pastorale ordinaria ha cercato di rispondere alla secolarizzazione, al progressivo affermarsi dell'indifferentismo religioso, ai nuovi stili di vita della popolazione urbana;
- la pretesa, da parte delle legislazioni di vari Stati nazionali del mondo occidentale, di affermare una laicità e una secolarità che escludesse per principio spazio pubblico, e talvolta perfino civile, alla Chiesa cattolica e alla religione in genere;
- frequenti richiami del Magistero ecclesiale con i quali si riafferma la necessità di una nuova evangelizzazione, tornando a segnalare l'integra confessione dell'identità cristiana e la testimonianza della santità di vita quali condizioni irrinunciabili per la *sequela Christi*.

Di questo stato di cose sono stati consapevoli molti autori, non solo teologi, che hanno elaborato riflessioni teologico-fondamentali attorno all'epoca conciliare e poi durante la seconda metà del XX secolo, non senza intravedere anche le speranze e le opportunità che il mutato quadro sociale e culturale forniva adesso alla teologia e all'annuncio del Vangelo. Essi convergevano tutti su un punto: il compito di "dare le ragioni della propria fede", che accomunava teologia e predicazione, non poteva più avere come mera finalità la difesa di un patrimonio religioso o di un'eredità culturale che il passare del tempo, il progresso scientifico o l'evoluzione del costume sociale stavano pericolosamente indebolendo o irrimediabilmente minando; elaborare e proclamare le ragioni della fede cristiana divenivano adesso un impegno e una diaconia verso l'uomo, verso *tutto l'uomo e tutti gli uomini*, un uomo che il Vangelo dichiarava ancora di poter

rivelare, illuminare e salvare. Tali prospettive hanno ispirato buona parte del lavoro teologico di Karl Rahner e Henri de Lubac.

## 2. La natura della Teologia fondamentale come teologia di fronte a un interlocutore e teologia in contesto

Al di là delle trasformazioni sofferte dal Trattato e dei significativi cambiamenti, incertezze e sviluppi che il passaggio dalla Apologetica tradizionale alla contemporanea Teologia fondamentale ha comportato, siamo oggi di fronte ad una consapevolezza di fondo: il lavoro teologico, nel suo insieme, ha bisogno di una disciplina che si auto-comprenda e venga elaborata *come teologia di fronte ad un interlocutore e come teologia in contesto*.

Questa disciplina è di fatto la TF, e lo sarà necessariamente fino a quando essa riconoscerà come suo oggetto specifico la *Rivelazione e la sua credibilità*, considerate in modo congiunto. Altri autori hanno parlato della TF come di una teologia collocata alla *frontiera* del discorso teologico, quale *sentinella* che vigila per avvistare cosa si intravede all'orizzonte, o come teologia necessariamente *contestuale*.

Non siamo più di fronte alla richiesta di elaborare unicamente un sapere riflesso della fede, un *intellectus fidei*, richiesta che implicitamente coinvolgerebbe tutte le discipline teologiche; siamo bensì di fronte alla percezione che la TF debba spingere la sua elaborazione fino ad esercitare una *diaconia fruibile da tutto popolo di Dio*, sebbene con le mediazioni opportune. Così facendo essa ritrova in fondo il suo compito storico più accreditato, quello di favorire la comprensione e l'intelligibilità della Rivelazione nei credenti, affinché questi, al rafforzare le ragioni della propria fede, sappiano renderne più adeguato e credibile l'annuncio in favore di chi ancora non crede.

Può essere utile richiamare brevemente una metafora istruttiva, quella con cui Hans Waldenfels illustra il ruolo della Teologia fondamentale. Nella sua *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, egli lo paragona a chi, stando sull'uscio di una casa, media fra le conoscenze di coloro che abitano nella casa, ovvero la teologia dogmatica (o anche la teologia in genere) e coloro che frequentano la piazza, ovvero le innumerevoli voci che interpretano il sentire e l'agire della società contemporanea.

«Il cultore di teologia fondamentale —afferma Waldenfels— può essere paragonato a uno che sta sulla soglia di una casa (*Türsituation*). Chi sta sulla soglia si trova per così dire contemporaneamente dentro e fuori. Ode gli argomenti di coloro che stanno davanti alla porta e di coloro che sono in casa. La cosa che però gli sta a cuore è l'ingresso nella casa. Da un lato fa suo quello che gli uomini di fuori fanno e vedono — nel campo della filosofia, delle scienze storiche e sociali —, quel che essi pensano di Dio, di Gesù di Nazaret e della Chiesa, di se stessi, del mondo e della società in cui vivono. Dall'altro si presenta col sapere che viene dal di dentro come un invito a tutti coloro che sono dentro e fuori»<sup>1</sup>.

L'utilità dell'immagine sta nel fatto che l'ascolto delle voci e delle ragioni di chi frequenta la piazza esprime l'atteggiamento di una teologia contestuale, che allarga cioè i suoi confini non acquisendo nuove ermeneutiche, bensì *nuove informazioni*.


---

<sup>1</sup> H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 101-102.

Le due espressioni, “teologia di fronte ad un interlocutore” e “teologia in contesto”, meritano un approfondimento che sarà oggetto delle prossime sezioni. Segnaliamo frattanto che una Teologia fondamentale elaborata in ascolto del contesto storico, sociale, scientifico non vuole essere una “teologia al genitivo” e non va perciò assimilata con una delle forme del cosiddetto “modello ermeneutico”. In una teologia ermeneutica, come è noto, si afferma che la presentazione del messaggio cristiano risulterebbe condizionata in modo determinante sia dall’ermeneutica posseduta dal destinatario, sia dall’ermeneutica che la storia presente impone alla comprensione del messaggio stesso. Una teologia interessata al contesto dell’interlocutore non cerca di adattarsi a categorie ermeneutico-contestuali provvisorie, ma vuole piuttosto rivolgersi alle istanze di verità della conoscenza in quanto tale. Se pensiamo ad esempio ad contesto del sapere scientifico contemporaneo, diversamente da quanto venne a suo tempo rimproverato a quelle forme di Apologetica sorte per rispondere all’ateismo e al deismo, prestare attenzione a tale contesto, per una teologia che sa restare vera teologia, non vuol dire cedere all’errore di condurre il discorso sul terreno dell’*avversario*, né obbligarsi a ricorrere forzatamente alle sue categorie.

È stato anche notato che la teologia contemporanea esalta oggi soprattutto il compito kerygmatico, quasi col desiderio di riorganizzare l’intero sapere teologico attorno alla sua *missione catechetica* e alla ricerca di un *dialogo apologetico*, da intrattenere con le altre forme di sapere. Alcuni hanno opportunamente messo in guardia dal pericolo di condizionare a tal punto il lavoro teologico da costruirlo interamente attorno a tali saperi contestuali, e sempre penultimi.<sup>2</sup> Eppure, quella “missione” catechetica e quel “dialogo” apologetico possono anche intendersi come manifestazione di un *auditus temporis* che non separa l’unica ragione teologica generata dall’*auditus fidei*. Il riferimento agli altri saperi non condiziona la teologia in modo strumentale se di tali saperi si individua in modo critico e coerente l’accesso all’unica Verità dalla quale la stessa teologia si riconosce posseduta. Prestare attenzione a quanto altri contesti conoscitivi possono suggerire, o talvolta apertamente mostrare, non vuol dire obbligarsi ad assumere *la forma di ragionare* dell’altro, ma ascoltare con intelligenza *le sue ragioni*.

Il necessario riferimento del discorso teologico-fondamentale all’antropologia, alla storia e alle scienze, deve essere tuttavia svolto non in modo settoriale o meramente critico-epistemologico, bensì in modo unitario ed esistenziale, perché l’annuncio del Vangelo trae con sé l’annuncio di una precisa visione/comprendimento della vita umana e del mondo, non quello di specifiche risposte a discipline circoscritte, ed è con una visione/comprendimento globale dell’interlocutore e del suo contesto, intellettuale ed esistenziale, che questo annuncio oggi si confronta.

 dall’Antologia: documento della CEC, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 22.2.1976, nn. 107-110

---

<sup>2</sup> Osserva senza sconti Pierangelo Sequeri: «In se stessi, a parte l’insopportabile indeterminatezza della loro interpretazione corrente, si tratta di riferimenti pertinenti. Ma di fatto, la riduzione della teologia a questi compiti enfatizza la sua figura di pensiero strumentale: il passo che precede una nuova configurazione ideologica della fede», P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, p. 152.

## 2.1 La Teologia fondamentale opera sul prolungamento della *missio ad extra* della Parola

L'espressione "parlare di fronte ad un interlocutore" è in fondo il significato letterale del termine *apologia*, il cui primo senso derivato è, appunto, difesa, ovvero sostenere una posizione mediante opportune argomentazioni e/o testimonianze di vita, un impiego che ritroviamo, ad esempio, nella nota locuzione petrina (cfr. *1Pt* 3,15).

Affermare che la Teologia fondamentale possiede una dimensione apologetica equivale ad affermare che parte della sua specificità consiste nel saper elaborare una "esposizione della fede" fruibile anche *ad extra* della comunità credente. Con ciò non intendiamo certo che la fede venga posta *a latere* del proprio teologare — come ogni altra disciplina teologica anche la Teologia fondamentale deve svolgersi all'interno della fede, pena la perdita del suo corretto statuto epistemologico — ma indichiamo piuttosto che l'esposizione del contenuto della Rivelazione realizzato dalla TF opera in continuità con la *missio ad extra* della stessa Parola, rappresentandone quasi un prolungamento.

A ben vedere, fu questa la logica dell'originaria missione di annunciare il Vangelo: l'annuncio cristiano veniva proclamato da uomini che mai misero da parte la loro fede nel Cristo risorto, eppure nel predicare o nello scrivere quanto essi credevano, seppero farlo con un fine dichiarato: «perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (*Gv* 20,30-31), e affinché, una volta abbracciata la fede, «ci si potesse rendere conto della solidità degli insegnamenti ricevuti» (cfr. *Lc* 1,4).

Soggetto di questa *missio* non è il teologo fondamentale, bensì *ogni credente* al quale la TF insegna/trasmette un'elaborazione della credibilità capace non solo di *confirmare le ragioni della propria fede*, ma anche di *formare la sua ragione integrale, e dunque contestuale e dialogica*, perché sappia rispondere alle ragioni di chi ancora non crede.

In accordo con il suo etimo, "esposizione" vuol dire qui la capacità di un *esporsi*, perché annuncio sempre disposto a rischiare il vaglio critico della ragione del proprio interlocutore. Se nessuna disciplina teologica prevedesse tale esporsi *ad extra*, tutto il discorso teologico diverrebbe *ipso facto* auto-referenziale, in quanto le domande poste ai vari trattati teologici giungerebbero tutte dall'interno della teologia stessa. La Teologia fondamentale contribuisce pertanto a mantenere il discorso teologico aperto sul reale e sulla storia, ponendo il credente in grado di rivolgersi anche a chi non condivide il suo credo, consentendogli di svolgere le proprie tematiche come se queste dovessero essere esposte di fronte ad un *qualsiasi interlocutore*, il cui contesto culturale e intellettuale è stato previamente esaminato.

Così compresa, la presenza di una dimensione apologetica della Teologia fondamentale *previene l'intera teologia dal rischio del fondamentalismo*, abituandola a svolgere le proprie argomentazioni di fronte a tutti gli uomini, uomini dai quali essa impara a condividere le domande, le ansie e le aspirazioni.

La *ragione* cui l'esposizione della Rivelazione e la trattazione della sua credibilità devono fare appello è la ragione che coinvolge *tutto l'uomo*, la sua razionalità filosofica e la sua razionalità scientifica, le ragioni che provengono dagli affetti e dal senso estetico.

co, ma anche la ragionevolezza dei suoi interrogativi esistenziali e quella del senso comune, che non possono trovare nel linguaggio filosofico-formale un'espressione esauriente. Al tempo stesso, affinché l'appello della Rivelazione risulti significativo, e la corrispondente elaborazione teologico-fondamentale efficace, occorre che la ragione dell'interlocutore verso la quale la parola e la teologia si espongono, sia una ragione non ideologica, non autoreferenziale, e pertanto aperta all'ascolto, a lasciarsi in definitiva svelare, come vedremo, come ragione creata.

Pur consapevole della sua apertura all'infinito e quindi della sua capacità di interrogarsi sull'intero del reale e sul senso del tutto, la ragione dell'interlocutore deve al tempo stesso riconoscersi non competente a fornirne le risposte davvero ultime, accettando invece che queste le vengano narrate, perché conscia che i fondamenti del proprio conoscere giacciono nel mistero dell'essere, ricevuto e non posto, ascoltato ma non detto.

La contrapposizione astratta fra fede e ragione va in realtà superata in termini di un rapporto dialogico avente come poli la Parola di Dio — che la teologia fa propria, approfondisce ed elabora servendone l'annuncio — e l'interlocutore a cui essa viene rivolta. A quest'ultimo è però richiesto di non porre il proprio io come misura dell'intero, di percepirsi esistenzialmente aperto agli interrogativi sul senso della vita e del mondo, di essere disposto, in definitiva, a lasciarsi svelare come *essere creaturale*.

Ricordando l'esortazione della *Prima lettera di Pietro*, se la presenza del riferimento esplicito alla ragione — «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi (παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς) ragione della speranza che è in voi (λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος)» (1Pt 3,15) — può far pensare ad un argomentare razionale, il fatto che l'oggetto “di cui dare ragione” sia una speranza, meglio ancora la speranza per antonomasia, quella del “vivere nella speranza del Cristo risorto”, ovvero *della ragione del vivere cristiano*, riporta la dinamica “elaborazione delle ragioni” vs. “interlocutore” entro canoni personalisti. E ciò viene confermato dalla successiva raccomandazione di “dimostrare” queste ragioni con la forza della testimonianza e del vissuto (cfr. 1Pt 3,15b-16). Ben si comprende che il termine speranza non può voler qui dire incertezza, né attesa di qualcosa che non si sa se giungerà. Le “cose sperate” hanno una sostanza che consiste, appunto, nella fede di cui si vuol dare ragione (cfr. Eb 11,1)<sup>3</sup>. Tuttavia, trattandosi di beni sperati e non consumati, creduti e non ancora in tutto posseduti, l'esercizio di tale speranza non rimuove il credente dalla condizione di poter essere un vero compagno di viaggio del suo interlocutore, uomo in mezzo e accanto agli altri uomini suoi fratelli, perché «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (GS, 1).

Ogni discorso teologico sulla credibilità della Rivelazione deve pertanto mostrarsi seriamente interessato alla situazione intellettuale ed esistenziale dell'interlocutore, non sottovalutando il travaglio che la ricerca della verità e del bene recano con sé, né la diversità dei cammini lungo i quali tale ricerca si realizza nella storia di ciascuno. Nella logica della condivisione, messa assai bene in luce dall'icona dell'incontro fra il Risorto e discepoli di Emmaus, trova il suo spazio anche il compito di una paziente “spiegazione

---

<sup>3</sup> Interessante, in proposito la rilettura di BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 30.11.2007, nn. 7-9.




della storia” e talvolta di un necessario “risanamento della ragione” (cfr. Lc 24,27). L’annuncio della speranza cristiana e l’elaborazione teologica delle ragioni che la sostengono non possono far leva soltanto sull’emotività e sul sentimento di coloro ai quali ci si dirige, ma devono assumersi anche l’onere di fornire ai propri interlocutori i necessari elementi di istruzione e di formazione che consentano loro di riconoscere la logica della credibilità come ragionevolmente significativa. È già qui che si intravede, in fondo, il necessario rapporto fra Rivelazione e filosofia, fra la fede e i preamboli che ne accompagnano l’opzione.

## 2.2 La Rivelazione come *evento*: la natura storico-contestuale e interdisciplinare della Teologia fondamentale

Fra le specificità della Rivelazione ebraico-cristiana vi è quella di potervi riconoscere simultaneamente i caratteri del *mistero* e dell’*evento*. Essa rimanda ultimamente ad un *mistero* perché appartiene al mistero di Dio la decisione di rivelarsi: tale è la ragione ultima della comunicazione di Dio all’uomo, tanto la gratuità del suo amore creatore quanto, ancor più, la gratuità della sua condiscendenza salvifica; tale è, soprattutto, la fonte insondabile da cui la Rivelazione procede: l’eterna vita immanente di comunione personale del Dio uno e trino. Ma la Rivelazione è anche *evento*, perché la auto-comunicazione dell’Assoluto, del Dio uno e trino, si manifesta attraverso un accadimento, anzi una serie di accadimenti che irrompono nella storia, nella storia di un popolo ma anche in quella dell’umanità tutta e nella storia della coscienza personale di ciascuno, accadimenti ed eventi che sono stati in gran parte, e sono ancora, sotto gli occhi di tutti.

Nella logica della Rivelazione mistero ed evento sono inseparabili, come essi lo sono nell’Incarnazione del Verbo, che della auto-comunicazione della Parola esprime la pienezza e il compimento: Dio dona all’uomo il suo mistero nella storicità e nella concretezza dell’evento, un evento il cui significato può cogliersi solo alla luce del mistero di Dio e del suo amore condiscendente.

 dall’Antologia: La nozione di Rivelazione nella *Dei Verbum*, 2

Ed è proprio il fatto che la Rivelazione si manifesti con il carattere di eventi, di accadimenti, ad attivare in modo naturale ed immediato un necessario confronto contestuale fra la Teologia fondamentale e le diverse discipline che su quegli eventi possono esercitare la loro pressione conoscitiva. Se abilitata a predicare il mistero è soltanto la teologia, che opera alla luce della fede, degli eventi possono e devono parlare anche la storia, l’antropologia o le scienze naturali, che operano, per quanto loro possibile, alla luce della razionalità empirica. Entrare in rapporto con la storia e con le scienze è per la Teologia fondamentale inevitabile, anzi doveroso. Le conseguenze sofferte in passato per aver ignorato o sottovalutato tale rapporto sono ancora troppo vive, e troppo severi sono stati i giudizi della storia per giustificare, nel presente, uno scarso interesse verso queste tematiche, come accade purtroppo ancora in buona parte della teologia contemporanea.

La vocazione contestuale e interdisciplinare della Teologia fondamentale alla quale qui ci riferiamo, e che la caratterizza in modo specifico, non va confusa con la ordinaria apertura interdisciplinare che ogni ramo della teologia coltiva al fine di migliorare

l'intelligenza del suo oggetto proprio. È quanto realizzano, ad esempio, la teologia spirituale nei confronti della psicologia e della medicina, la teologia morale nei confronti dell'etica e dell'antropologia, la teologia biblica e l'esegesi riguardo le scienze ermeneutiche e la filologia, o la dogmatica sulla creazione nei riguardi della cosmologia e della paleoantropologia. Il carattere di "teologia in contesto" posseduto dalla Fondamentale non le deriva nemmeno dal compito di dover fornire criteri epistemologici generali atti a regolare il confronto fra la teologia e le altre discipline (filosofia, ermeneutica, scienze, ecc.), perché tale compito sembrerebbe più confacente all'Epistemologia teologica o alle riflessioni che caratterizzano una Introduzione alla teologia.

L'interazione interdisciplinare che la Teologia fondamentale è chiamata ad esercitare discende piuttosto dalla sua responsabilità di rispondere agli interrogativi che le altre scienze pongono *nel suo insieme alla Rivelazione e al suo appello di salvezza*, perché provocazioni che interpellano l'oggetto che le è proprio, la Rivelazione e la sua credibilità, chiedendo ragione di quella dimensione storico-fattuale che la Rivelazione coinvolge, senza certamente esaurirsi in essa. A differenza degli altri trattati teologici, la Fondamentale deve occuparsi di questo confronto contestuale accettando un orizzonte universale esteso quanto la Rivelazione stessa, senza doversi per questo concentrare su uno specifico contenuto (cristologia, antropologia teologica, teologia biblica, ecc.). Le si chiede un rapporto a tutto campo, quello in cui si gioca il confronto fra la storia della salvezza e la *storia di tutto*, fra la storia di Gesù Cristo e la *storia di tutti*.

Da questa congenita *istanza di universalità* della Rivelazione discendono e vengono regolati anche i rapporti fra Teologia fondamentale e filosofia. L'esistenza di una duplice "istanza di universalità", tanto da parte della Rivelazione come da parte della filosofia, interpellata la Teologia fondamentale e le chiede di esaminare il rapporto che il Dio di Gesù Cristo ha con il Dio dei filosofi e degli scienziati, reclamandole di fornirne delle sintesi credibili. Il terreno ove tale duplice istanza di universalità si snoda è tanto quello cosmologico come quello antropologico. Nel primo si esprime l'universale estensione dell'essere, oggetto sia della filosofia sia del potere creatore del Dio che si rivela; il secondo è sede di una *totalità* di senso — libertà, sentimenti, psicologia, fisiologia, natura, cultura — che la filosofia intende tematizzare e la Rivelazione reclama di poter giustificare e dunque decodificare, perché depositaria della verità sull'uomo come immagine e somiglianza di Dio.

### 2.3 Contestualità e interdisciplinarità nei confronti della ragione scientifica

La ragione dell'interlocutore contemporaneo è ragione certamente forgiata, in misura più o meno maggiore, dalla razionalità scientifica, e dunque avvezza a valutare con rigore le fonti di conoscenza e la loro attendibilità, rispettosa della logica del ragionamento e sempre aperta a nuovi e più profondi livelli di intelligibilità. Dalla razionalità scientifica la ragione umana impara a riflettere entro orizzonti spazio-temporali di respiro cosmico, che sanno spingersi verso l'infinitamente grande e indagare l'infinitamente piccolo, giungendo ad una comprensione del mondo, della vita e del loro evolvere nel tempo, con la quale il pensiero filosofico, e dunque anche quello teologico, devono saper dialogare e confrontarsi.

Quando il carattere contestuale della Teologia fondamentale è più specificamente precisato in termini di una “teologia nel contesto della razionalità scientifica”, sono due gli ambiti ad esserne coinvolti in modo rilevante:

- la scelta delle modalità con cui illustrare il rapporto fra fede e ragione, rispettose appunto anche della ragione scientifica;
- la decisa accoglienza di quest’ultima entro i canoni di uno sviluppo omogeneo del sapere dogmatico.

Non perdendo di vista la necessaria prospettiva personalista prima menzionata, nella comprensione dei rapporti fra fede e ragione occorrerà esaminare le istanze di razionalità scientifico-filosofica che oggi maggiormente sollecitano la Rivelazione e la sua credibilità, esplicitando le domande/conoscenze presenti nel “contesto razionale” posseduto dall’interlocutore, entro cui l’elaborazione teologica o l’annuncio della fede sono chiamate ad operare.

Nell’ambito della comprensione dello sviluppo del dogma, si tratta invece di considerare in qual modo la trama delle conoscenze scientifiche può suggerire una *rilettura*, e dunque una migliore comprensione, di alcuni insegnamenti dogmatici. Va considerato che le conoscenze scientifiche certe non devono necessariamente rappresentare per la teologia solo una fonte di problemi, ma anche divenire una fonte positiva di speculazione, capace di accrescere l’intelligenza della Parola di Dio ed esplicitarne le potenzialità di contenuto e di appello lungo la storia.

In ambedue i casi, la Teologia fondamentale è sollecitata a porre a tema, con competenza e profondità, i criteri del suo rapporto con le scienze della natura, un rapporto dalla storia estremamente ricca e complessa, che il reiterato riferimento ai noti luoghi comuni ha oscurato e continua ad oscurare, sebbene sembri oggi riacquistare un rinnovato interesse, benché in circoli ancora limitati.

Se il rapporto della teologia con le scienze coinvolge più d’un trattato — certamente la teologia della creazione e l’antropologia teologica, tanto nella protologia come nell’escatologia, importanti aspetti della morale della vita umana e della contemporanea etica dell’ambiente, ma anche, in certa misura, la teologia sacramentaria, nonché lo stesso trattato su Dio — la Teologia fondamentale vi partecipa secondo una modalità propria. Essa, infatti, non lo affronta in modo circostanziale o strumentale, bensì in un modo propedeutico per l’insieme del discorso teologico, come propedeutici sono i due aspetti prima segnalati, ovvero l’impostazione del rapporto fra fede e ragione scientifica e l’impiego di quest’ultima nella elaborazione e sviluppo dogmatici.

Riteniamo pertanto che le esortazioni indirizzate ai teologi, prima dal Concilio Vaticano II (1965) e poi dal magistero di Giovanni Paolo II (1978-2005), affinché questi si facessero carico del contesto della *ratio temporis*, sollecitandoli all’ascolto dei risultati delle scienze ed al lavoro interdisciplinare che vi corrisponde, coinvolgano in primo luogo la Teologia fondamentale, della cui elaborazione le altre discipline teologiche potranno successivamente giovare.

Può risultare istruttivo ricordare in proposito alcune di queste esortazioni.

La *Gaudium et spes*, ad esempio, parla del ruolo del pensiero scientifico in vari dei suoi passaggi. Ricorda che il progresso delle scienze, attraverso cui si svela meglio la natura dell'uomo e si aprono nuove strade verso la verità, è di vantaggio anche per la Chiesa (cfr. n. 44).

Dopo aver riconosciuto che l'uomo, applicandosi allo studio delle varie discipline quali la filosofia, la storia, la matematica e le scienze naturali, contribuisce ad elevare la situazione culturale e sociale dell'umanità, ed aver al tempo stesso ricordato che il progresso tecnico-scientifico può favorire un certo fenomenismo e agnosticismo quando il metodo delle scienze viene innalzato a norma suprema di ricerca di una verità globale, segnala che «questi fatti deplorabili però non scaturiscono necessariamente dalla odierna cultura, né debbono indurci nella tentazione di non riconoscere i suoi valori positivi. Fra questi si annoverano: lo studio delle scienze e la rigorosa fedeltà al vero nell'indagine scientifica, la necessità di collaborare con gli altri nei gruppi tecnici specializzati, il senso della solidarietà internazionale» (GS, 57).

Il coinvolgimento della teologia lo si può facilmente dedurre da quanto riportato in un altro brano: «Infatti gli studi recenti e le nuove scoperte delle scienze, della storia e della filosofia, suscitano nuovi problemi che comportano conseguenze anche per la vita pratica ed esigono anche dai teologi nuove indagini. I teologi sono inoltre invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a sempre ricercare modi più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca, perché altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunziate, rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo» (GS, 62).

Nel decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, il Concilio parla della necessità che i candidati al sacerdozio posseggano una cultura umanistica e scientifica adeguata ad intraprendere gli studi superiori (cfr. n. 13), indicando espressamente che nel loro approfondimento della teologia essi devono tener conto anche «del progresso delle scienze moderne in modo che, provvisti di una adeguata conoscenza della mentalità odierna, possano opportunamente prepararsi al dialogo con gli uomini del loro tempo» (OT, 15).

Riteniamo sia stato tuttavia l'insieme del lungo pontificato di Giovanni Paolo II ed il sincero interesse da lui rivolto al mondo della ricerca scientifica, testimoniato da coraggiosi e inediti interventi, ad aver rappresentato un "punto di non ritorno" per quanto riguarda il ruolo delle scienze nella riflessione teologica. A differenza di quanto forse accaduto in altre epoche della storia, sembrerebbe che in questo ambito il Magistero stia anticipando la ricerca teologica, indicandole una strada che essa pare ancora impreparata a percorrere.

 dall'Antologia: brani dalla *Lettera al Direttore della Specola Vaticana* (1988)

Gli autori che si sono mostrati in sintonia, *dall'interno* del lavoro teologico, con la sfida contenuta in queste indicazioni del Magistero cattolico non sono per nulla numerosi. Molteplici i motivi, non ultimo lo scarto, a partire da fine Ottocento, della teologia cosiddetta universitaria rispetto al sapere universitario propriamente detto, causa di un distacco che resta ancor oggi assai sensibile nei Paesi di lingua latina. L'assenza di formazione scientifica nei programmi di formazione del clero, anche soltanto di sue istituzioni fondamentali o di cultura scientifica generale, ha contribuito alla creazione di un

tale iato, che solo alcune iniziative extracurricolari e non di rado extra-universitarie hanno cercato negli ultimi decenni di ridurre, sulla spinta di una più vivace pastorale della cultura. Nei Paesi di tradizione anglosassone, e in particolare nelle Chiese provenienti dalla Riforma, il rapporto della teologia con le scienze è stato meno precario, sebbene venga condotto entro paradigmi filosofici piuttosto diversi da quelli propri di una tradizione metafisico-continentale. Più numerosi gli autori di ambito filosofico e gli stessi uomini di scienza ad essersi occupati del tema, a dimostrazione del fatto che la teologia non ha forse saputo ancora proporsi, tranne alcune lodevoli eccezioni, come interlocutore competente.

Siamo dell'avviso che le basi filosofiche per giustificare un simile programma erano presenti in nuce già nel pensiero di Tommaso d'Aquino e che questo programma lo si può ancor oggi realizzare, almeno in parte, prendendo spunto dal suo metodo. Nelle sue linee generali, la sensibilità verso il pensiero scientifico non era estranea all'impostazione seguita da autori come Antonio Rosmini e John Henry Newman. La capacità di sviluppo dogmatico insita nel dialogo con le scienze naturali, possiede una buona traccia di lavoro nella criteriologia suggerita da Newman ne *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (1845) a proposito dell'evoluzione omogenea di una dottrina quando questa è chiamata ad interagire con nuove conoscenze e contingenze che si affacciano nel corso della storia<sup>4</sup>.



dall'Antologia: commento al testo di Tommaso d'Aquino,  
Libro II della *Contra Gentes*

## 2.4 Teologia fondamentale e lettura storico-politica della Rivelazione

A questo punto risulta, però, ugualmente legittimo chiedersi se la natura contestuale e interdisciplinare della Teologia fondamentale, derivante dalla dimensione di evento e ultimamente storica posseduta dalla Rivelazione, riguardi solo l'ambito gnoseologico, e dunque il rapporto con le scienze, oppure coinvolga anche l'ambito della prassi, e dunque il suo rapporto con la società e la *polis*.

La proposta di una teologia politica avanzata da Johann Baptist Metz e quelle più radicali di una teologia della liberazione come elaborata da Gustavo Gutierrez, John Sobrino, Leonardo e Clodovis Boff, non sono in fondo altrettante "proposte di comprensione della Rivelazione"? Non discende forse da una ulteriore comprensione della Rivelazione storico-salvifica, con particolare attenzione alla sua tensione escatologica, la responsabilità politica e sociale dei credenti reclamata con forza da Jürgen Moltmann nella sua dottrina ecologica della creazione? Non è un caso che l'opera di Metz successiva alla sua *Sulla teologia del mondo* (1968), intitolata *La fede nella storia e nella società* (1977) abbia come sottotitolo proprio *Studi per una teologia fondamentale pratica*. Analogamente, Moltmann colloca la dimensione *pubblica* della teologia non solo sulla dimensione temporale, e pertanto universale, della storia, come già Pannenberg, ma proprio sulla dimensione di prassi che la storia umana necessariamente possiede, ricordan-

---

<sup>4</sup> Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, in "Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede" a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, pp. 1273-1289.

do ad esempio ai cristiani di essere depositari di una speranza storica e soggetto di una responsabilità nei confronti del creato<sup>5</sup>.

La risposta da dare a questo interrogativo dipende dal modello adottato per comprendere i *rapporti fra teologia della Rivelazione e teologia della storia*. Non v'è dubbio che l'impegno della Fondamentale sarà giudicato, a torto o a ragione, tanto più pertinente quanto più la seconda tenderà ad assorbire la prima, ovvero quanto più la storia cosiddetta profana tenderà ad identificarsi con la storia della salvezza, sovrapponendosi ad essa. In ogni caso, ci sembra di poter affermare che Teologia fondamentale è ugualmente chiamata a chiarire quali comprensioni della prassi storica, e dunque della prassi etica, sociale e politica, siano o no compatibili con la lettura della storia umana offerta dalla Rivelazione, quali prassi partecipano della ricapitolazione che Cristo, centro e compimento della storia, realizza come pienezza e compimento della stessa Rivelazione, e quali invece le sono estranee. Lo sviluppo del cap. III della *Gaudium et spes* (nn. 33-39) rappresenta un esempio, ci sembra, di come poter realizzare tale confronto.

Le modalità specifiche di questo confronto sono affidate certamente alla teologia morale, alla dottrina sociale, e alla stessa antropologia teologica. Tuttavia la Teologia fondamentale, occupandosi in modo fondativo dei rapporti fra Rivelazione e storia, può elaborare i suoi modelli teoretici in proposito. In particolare, nella valutazione della natura contestuale della Teologia fondamentale, specie in merito al guadagno di intelligibilità e di servizio alla Parola che l'esatta determinazione di tale natura comporterebbe, esiste una certa differenza fra la contestualità recata dal confronto con le scienze e quella riferita alla prassi storico-politica. Non è infatti la Rivelazione a dover essere letta alla luce della storia socio-politica, ma in un certo senso è *viceversa*, ovvero è quella storia a dover essere letta alla luce della Rivelazione. Non si può dire lo stesso delle scienze, perché la Rivelazione, almeno alcune parti di essa, devono certamente essere lette *alla luce delle scienze* (includendovi le scienze storiche *in quanto scienze*, non come prassi), proprio affinché la Parola di Dio sia compresa e non travisata, e la sua intelligibilità ne risulti accresciuta. Se la prassi storica non pare fornire alla Teologia fondamentale una cornice contestuale *necessaria* al suo esercizio, le scienze, paradossalmente, recano una contestualità che non può essere ignorata.

Quando per natura storico-contestuale della Teologia fondamentale, e dunque anche il suo riferimento alla prassi, si intende invece il necessario rapporto alla situazione storica dell'interlocutore, quale destinatario della Rivelazione e soggetto di una risposta che si manifesta nella fede, non vi è dubbio che la tale disciplina ne risulti coinvolta in modo diretto a motivo del suo afflato verso l'annuncio della Parola, espressione di quella *missio ad extra* da noi in precedenza richiamata ed in parte già discussa.

Sono queste le ragioni per le quali la Teologia fondamentale può dirigere il suo interesse anche alle analisi della psicologia, della sociologia e della storia contemporanea, e di quant'altro possa favorire la comprensione del destinatario dell'annuncio, la migliore cognizione del suo vivere e del suo vissuto. Senza modificare il suo statuto né cessare di essere tale, la Teologia fondamentale dovrebbe percepire questa necessità ed elaborare riflessioni che siano fruibili anche in sede pastorale o forse perfino catechetica. L'importante mediazione di queste ultime discipline, ancor più il loro specifico contribu-

---

<sup>5</sup> Cfr. J. MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per un rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999.

to nello studio di modalità e contenuti dell'annuncio, così come nella progettazione di strategie per la sua efficace diffusione, sono fuori discussione. Il punto in discussione è che la Fondamentale deve rendersi *idonea* a questo raccordo. Dovrà farlo curando che il suo linguaggio resti sufficientemente chiaro, la sua ecclesialità garantita, il suo cristocentrismo tangibile, la sua idea di ragione aderente ai fatti, la sua riflessione sulla fede personalista, quella sulla credibilità traducibile nella pratica dell'apostolato cristiano.

### **3. Articolazione fra momento dialogico-contestuale e momento biblico-dogmatico della Teologia fondamentale**

Abbiamo finora visto che nella natura stessa della TF vi è la caratteristica di essere una teologia di fronte ad un interlocutore e una teologia in contesto. Ciò rappresenta di fatto già una prima specificazione di quanto abbiamo chiamato "dimensione apologetica" della TF, manifestazione della sua irrinunciabile *missio ad extra*, quale servizio ad una Parola che, entrando nel mondo e nella storia, si espone al vaglio della ragione (umana, filosofica, scientifica, ecc.). Un modo ulteriore per esaminare come operi una dimensione apologetica è considerare il "doppio movimento" della TF, ovvero la mutua presenza in essa di un momento/discorso biblico-dogmatico e di un momento/discorso dialogico-contestuale (o dialogico-apologetico).

#### **3.1 Il doppio movimento della Teologia fondamentale**

La simultanea presenza di questi due movimenti deriva dal fatto che la struttura e l'impostazione del Trattato di Teologia fondamentale, pur avendo superato le incertezze mostrate lungo gli anni '70 e parte degli '80 del XX secolo, mantiene inalterata una certa *tensione*. Ci riferiamo alla presenza di due esigenze diverse, non sempre facilmente componibili:

a) il desiderio di offrire una fondazione razionale-antropologica all'apertura/attesa dell'uomo nei confronti di una rivelazione divina, nonché una giustificazione delle stesse condizioni di possibilità di tale apertura, con il corrispondente desiderio, anch'esso mai estinto, di poter fare appello ad argomentazioni fruibili anche da chi ancora non crede;

b) la consapevolezza che l'offerta della Rivelazione contiene in sé il suo principio ermeneutico e la ragione ultima della sua credibilità, e che pertanto sfugge ad una presa completa della ragione, trattandosi di una Parola che intende convertire prima che convincere.

Questa tensione può essere ancora messa in rapporto con quel duplice carattere di *evento* e di *mistero* posseduto dalla Rivelazione, che, come visto in precedenza, obbliga la Teologia fondamentale ad entrare in rapporto con discipline di ambito filosofico, storico, linguistico, antropologico, e perfino scientifico-naturali, la cui prensione conoscitiva viene esercitata proprio su quegli *eventi* che la teologia riconosce indissociabilmente legati al mistero in cui crede. Tale duplice valenza della parola rivelata, come mistero e come evento, porta a riconoscere l'esistenza di due *versanti* dai quali accedere al contenuto della Rivelazione e alla sua offerta di senso, una sorta di "duplice movimento", da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso Dio.

Le maggiori proposte teologico-fondamentali del Novecento sono in fondo state altrettanti espressioni della ricerca di una articolazione fra questi due itinerari, giungendo in non pochi casi a volersi programmaticamente tradurre in proposte teologico-pastorali. Vanno così riconosciute le proposte teologico-fondamentali di autori come Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, ma anche quelle più recenti delle scuole tedesche di Max Seckler, Heinrich Fries o di Hansjürgen Verweyen, quella della scuola romana di René Latourelle e Rino Fisichella, e quella di Salvador Pié-Ninot. Secondo la specifica prospettiva dei rispettivi autori, ciascuna di queste proposte cerca una composizione fra momento/discorso apologetico, chiamato anche momento dialogico o dialogico-contestuale, e momento/discorso dogmatico, sostanzialmente attraverso la ricerca di un'articolazione cristologica capace di dare ragione dei due itinerari complementari.

Il primo itinerario richiede una prospettiva dogmatico-teologale secondo la quale, partendo dalla Rivelazione e dalla ricchezza del mistero di Dio, ci si possa poi dirigere verso l'uomo; la discussione sulla Rivelazione è allora realizzata basandosi sulla logica interna della Parola di Dio e le categorie per comprenderla vengono tratte dalla Rivelazione stessa e non da altre fonti, spostandosi poi verso lo studio della sua trasmissione nella storia, ovvero della sua relazione organica con la Chiesa e il suo Magistero.

Il secondo itinerario, adotterebbe in realtà una prospettiva antropologica, prendendo avvio dalla situazione esistenziale dell'essere umano come creatura aperta alla Rivelazione. Si comincerebbe allora più facilmente parlando delle dimensioni antropologiche della fede e, sempre dalla prospettiva dell'uomo, si passerebbe a discutere la possibilità stessa di una rivelazione divina, la sua conoscibilità e intelligibilità, la possibilità di un discorso su Dio servendosi di parole umane, e la rilevanza esistenziale che tutto ciò comporta per l'uomo.

Una delle prime esortazioni a tenere insieme la prospettiva teologico-dogmatica e quella apologetica giungeva già nel 1929 da Henri de Lubac, in una lezione inaugurale pronunciata a Lione e intitolata *Apologetique et théologie*<sup>6</sup>. L'interesse di questo testo precoce nasce dal fatto che de Lubac, proprio nel dare avvio alla critica ad una apologetica che egli stesso definisce in quel testo «puramente difensiva, troppo opportunistica o troppo esteriore» — critica destinata ad avere importanti conseguenze nei decenni posteriori — riafferma al tempo stesso lo stretto rapporto che deve esistere fra apologetica e teologia. La teologia, sostiene il teologo gesuita, non deve mai perdere il suo afflato apologetico, e osserva «che, da una parte, una teologia si dissangua e si falsa se non conserva costanti preoccupazioni apologetiche e che, dall'altra, non v'è apologetica che, per essere pienamente efficace, non debba sfociare nella teologia»<sup>7</sup>. Se da un lato permane l'esortazione a non abbandonare la dimensione apologetica della Teologia fondamentale, dall'altro deve trattarsi di «un'apologetica che sfoci in teologia», eppure non una teologia qualsiasi, bensì una teologia chiamata ad «ascoltare incessantemente le

---

<sup>6</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Apologetica e teologia*, in *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 213-227. Pubblicata originariamente in «Nouvelle Revue Theologique» 37 (1930), pp. 361-378.

<sup>7</sup> DE LUBAC, *Apologetica e teologia*, p. 219.



generazioni che si succedono, ascoltare le loro aspirazioni per rispondervi, comprendere i loro pensieri per assimilarli»<sup>8</sup>.

In accordo con l'enfasi tributata ad uno dei due itinerari che identificano tale "doppio movimento", i quattro temi principali della Fondamentale — la Rivelazione, la Trasmissione della Rivelazione nella Chiesa, La Fede e la Credibilità della Rivelazione — possono allora essere trattati secondo una sequenza diversa che corrisponda all'itinerario prescelto.

Una trattazione che cominciasse dalla *Rivelazione* si presenterebbe fin dall'inizio segnata da un metodo spiccatamente teologico-dogmatico: essa porrebbe l'accento sulla iniziativa divina, sulla gratuità del suo messaggio, sulla sua eccedenza rispetto ad ogni aspettativa o domanda umana. Partendo invece dalla *fede* o dalla *credibilità*, si percorrerebbe un cammino preferibilmente ascendente, che non potrebbe prescindere da elementi di carattere fenomenologico e antropologico, la cui finalità sarebbe riconoscere la Rivelazione come Parola adeguata, ragionevole, attraente, conforme alle aspirazioni della natura umana, assumendosi nel contempo l'onere di offrire un raccordo convincente fra l'apertura dell'uomo alla Rivelazione e fede cristico-teologica propriamente detta. Sarebbe in realtà possibile un avvio della trattazione teologico-fondamentale anche dalla realtà della Chiesa, quale probabile variante del primo itinerario e precoce anticipo del secondo, sottolineando in questo caso come la Rivelazione ci venga consegnata nel flusso di una tradizione, all'interno di un contesto ecclesiale che ne media necessariamente non soltanto la trasmissione, ma anche la comprensione. I canoni della testimonianza e dell'ascolto rivestirebbero allora un ruolo centrale, senza dei quali non avrebbe senso accostarsi alla Rivelazione come testo scritto.

Come esempi paradigmatici dei due itinerari che identificano il doppio movimento, ascendente e discendente, della TF, possiamo riassumere brevemente le proposte di K. Rahner e di H.U. von Balthasar.

### 3.1.1 Karl Rahner

Un esempio di percorso teologico-fondamentale attento a sviluppare un itinerario antropologico è quello della teologia di Karl Rahner (1904-1984). Secondo il teologo di Freiburg, ogni uomo è aperto costitutivamente al trascendente ed è orientato verso la Rivelazione cristiana come *Uditore della Parola*. Si tratta di una antropologia all'interno di una teologia fondamentale. L'antropologia filosofica va compresa come metafisica di una *potentia oboedientialis* alla Rivelazione di Dio.

L'autotrascendenza dell'uomo, ovvero il suo essere spirituale, in certo modo infinito, ovvero la sua apertura verso Dio, è proprio ciò che lo caratterizza come essere umano, anche quando non abbia la piena consapevolezza che il fine di tale apertura sia Dio, o percepisca la dinamica di tale movimento solo in forma atematica, non categoriale. L'impostazione rahneriana è detta trascendentale, perché egli impiega le condizioni a

---

<sup>8</sup> «Come sarebbe colpevole e vano "adattare" il dogma, l'accomodarlo ai capricci della moda intellettuale, altrettanto è necessario non solamente studiare la natura umana in generale per scoprirvi l'invito della grazia, ma ancora ascoltare incessantemente le generazioni che si succedono, ascoltare le loro aspirazioni per rispondervi, comprendere i loro pensieri per assimilarli. A questo prezzo solamente, la teologia rimane integra e viva», DE LUBAC, *ibidem*.

priori del soggetto credente come punto di partenza per la conoscenza delle verità della fede. La propria apertura a Dio è una esperienza trascendentale perché esperienza della trascendenza: egli è un *esistenziale trascendentale*.

Ogni decisione libera in merito alla accettazione o al rifiuto di tale fenomenologia trascendentale che l'uomo legge in sé, è in fondo un atteggiamento pro o contro Dio. Viene così fondata una correlazione fra l'infinita apertura dell'essere umano e la possibile rivelazione di Dio, anzi l'essere umano esprime in fondo la reale possibilità di quest'ultima. La storicità della Rivelazione dipende in definitiva dalla storicità dell'essere umano.

Quando Rahner si accosta all'idea di rivelazione lo fa secondo un'accezione ampia, capace di inglobare l'autentica esperienza religiosa dell'essere umano e, ancor prima, la sua apertura trascendentale all'autocomunicazione di Dio. La storia della salvezza, quale storia della rivelazione di Dio all'uomo, è di fatto co-estensiva con la storia religiosa dell'umanità. L'esperienza trascendentale ha tuttavia in Gesù Cristo, Dio e uomo, una mediazione storica che la autentica e che conduce l'autocomunicazione di Dio verso il suo compimento oggettivo. Alla Rivelazione si accede da entrambi i versanti, quello a priori trascendentale e quello a posteriori storico categoriale: «Da una parte [c'è] la costituzione della trascendenza, elevata soprannaturalmente, dell'uomo come il suo esistenziale permanente, anche se gratuito, ma operante sempre e dappertutto, ancora presente anche nella modalità del rifiuto; l'esperienza trascendentale della vicinanza di Dio, assoluta e in atto di perdono, anche se non può essere oggettivata concretamente per ognuno in modi a piacere. Dall'altra parte, la comunicabilità storica, l'oggettivazione concreta di questa esperienza soprannaturalmente trascendentale, che avviene nella storia [...] e che nel senso corrente è chiamata storia della Rivelazione».<sup>9</sup>

Rahner ci terrà a precisare in più occasioni che il trascendentalmente necessario e lo storicamente contingente sono in qualche modo inseparabili, in quanto vi è una stretta relazione fra rivelazione storico-categoriale ed esperienza trascendentale. Per riconoscere quanto in noi ci parla in maniera atematica e trascendentale di Dio, occorre ascoltare anche le tracce che Lui lascia nella storia. L'apertura trascendentale dell'uomo a Dio e alla sua autocomunicazione non va dunque vista come qualcosa di astorico e di astratto, perché anch'essa si dà nell'esperienza storico-concreta di ogni uomo e di tutti gli uomini, sebbene la si trovi spesso mescolata ad esperienze di Dio erronee, a fraintendimenti e a fallimenti. La rivelazione storico-categoriale ha il merito di rendere esplicito ciò che nella comunicazione apriori e trascendentale resterebbe implicito, ma possiede altresì il difetto di dipendere dalla mediazione e dai limiti della parola umana. Proprio l'inadeguatezza della comunicazione categoriale dell'esperienza trascendentale di Dio e l'universalità di quest'ultima consentono a Rahner di valorizzare le forme di fede implicita, a volte indicate come "cristianesimo anonimo", nonché la corrispondenza fra storia della religione e storia della rivelazione.

La Teologia fondamentale si muove, per Rahner, all'interno della circolarità fra storia e trascendentalità, fra rivelazione categoriale di Dio ed esperienza trascendentale dell'uomo; anzi, il suo compito specifico consisterebbe proprio nella dimostrazione della corrispondenza fra le due, offrendo così una base razionale alla fede, base che emerge-

---

<sup>9</sup> K. RAHNER, *Rivelazione: II. Mediazione teologica*, in *Sacramentum Mundi*, vol. VII, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 205-206.

rebbe proprio nel presentare «l'avvento storico di un Salvatore assoluto quale manifestazione definitiva della rivelazione soprannaturale già da sempre operante nell'uomo stesso».<sup>10</sup> La credibilità della Rivelazione si gioca dunque sull'armonia–corrispondenza fra la speranza trascendentale dell'essere umano ed i contenuti categoriali della Parola che gli viene annunciata.

Mostrare la ragionevolezza del cristianesimo è mostrare come Cristo sia la spiegazione più profonda di ciò che l'uomo è e desidera. La stessa risurrezione di Cristo non potrebbe essere accettata unicamente sulla base dell'attendibilità dei testimoni, per quanto credibili essi ci appaiano: è la nostra speranza trascendentale di una vita eterna nell'amore che ci fa accogliere, nella fede, l'inaudito messaggio del Risorto. In linea ancor più generale, l'orientamento trascendentale della coscienza umana all'autocomunicazione di Dio è in grado di cogliere con uno sguardo di sintesi credibile anche tutti quegli elementi storici circa Gesù di Nazaret e la sua vicenda, certamente necessari per la fede, ma di per sé sempre soggetti a considerevoli incertezze, deboli ed insufficienti a determinarne l'opzione. In sostanza, il carattere incondizionato dell'assenso di fede non deriverebbe dalla conoscenza certa di tutti gli eventi storici coinvolti, bensì dall'orientamento trascendentale incondizionato che sopperisce alla incompletezza della sicurezza storica, trovando nel senso di quegli eventi la ragione delle sue aspettative. Insieme a von Balthasar e nella comune scia di Rousselot, sebbene secondo una prospettiva che vedremo essere diversa da quella del teologo svizzero, Rahner contribuisce in modo determinante all'affermarsi di una concezione *intrinseca* della credibilità della Rivelazione; e ciò non solo perché ribadisce che il motivo della fede è esso stesso oggetto della fede,<sup>11</sup> ma anche perché, più in generale, le ragioni della fede prendono avvio entro l'orizzonte rivelativo del rapporto trascendentale fra l'uomo e Dio, e sullo sfondo di questo rapporto devono essere valutate.

Sebbene fortemente condizionato dal metodo antropologico–trascendentale da lui prescelto — un metodo sulla cui opportunità o addirittura ambiguità vari autori hanno da tempo avviato un dibattito segnalandone le conseguenze<sup>12</sup> — il progetto teologico–fondamentale di Rahner resta una proposta di tutto rispetto. La visione dell'uomo come uditore della parola è senza dubbio in sintonia con una rinnovata antropologia teologica affermata dopo il Concilio Vaticano II, ed impiegata spesso dal magistero di Giovanni Paolo II, capace di esprimere un orientamento costitutivo dell'uomo a Dio, negando il quale l'essere umano resterebbe incomprensibile a sé stesso. L'aver sottolineato la dimensione trascendentale e atematica della Rivelazione divina, fermo restando il suo ne-

---

<sup>10</sup> J. REIKERSTORFER, *Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, Queriniana, Brescia 1990, vol. IV, p. 436.

<sup>11</sup> Cfr. K. RAHNER, *Corso Fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1978, pp. 310-312.

<sup>12</sup> Le perplessità derivano soprattutto dall'eccessiva dipendenza della gnoseologia di Rahner da autori quali Kant e Heidegger: nota, al riguardo, la critica sollevata da C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974. Un esame equilibrato del pensiero di Rahner anche in merito alle critiche a lui dirette sulle tematiche qui esaminate può trovarsi in: M. SECKLER, *La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner*, in I. SANNA (a cura di), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 49-67; P. BURKE, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of his Major Themes*, Fordham University Press, New York 2002. Per gli aspetti implicati nella teologia trinitaria, cfr. A. ARANDA, *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática*, «Scripta Theologica» 23 (1991), pp. 69-123.

cessario collegamento con una parola consegnata nella storia, ne garantisce le istanze di universalità e può favorire il dialogo del cristianesimo sia con le religioni, sia con il pensiero filosofico aperto al riconoscimento di un Assoluto trascendente. Diviene anche più facile giustificare l'origine di una rivelazione primitiva, che affidata alla sola dimensione categoriale risulterebbe più difficile far risalire ai primi uomini e, in definitiva, ad Adamo. Rivalutando la dimensione trascendentale della rivelazione all'interno di un'unica storia della salvezza, si offre uno sfondo religioso-esistenziale sul quale meglio riconoscere quali idolatrie, fallimenti o fraintendimenti possono essere stati introdotti e poi trasportati dalla mediazione umana di una rivelazione categoriale.

Al tempo stesso, all'impostazione privilegiata da Rahner si possono indirizzare alcuni rilievi critici. L'insistere troppo sulla corrispondenza, come in Paul Tillich sulla correlazione, fra apertura/speranza umana e autocomunicazione divina potrebbe esporre il messaggio cristiano alla critica della proiezione antropologica, come indirizzata da Feuerbach e Freud, sebbene a parziale difesa del teologo gesuita andrebbe ricordato che tale critica colloca entrambi i poli della corrispondenza principalmente sul piano categoriale. Al metodo rahneriano si può anche obiettare che il primato della conoscenza trascendentale atematica andrebbe attribuito più alla religione che alla teologia — mentre egli pare farne largo uso soprattutto per quest'ultima — perché la teologia, come scienza tra le scienze, deve inevitabilmente poggiarsi (anche e in modo particolare) su una conoscenza categoriale. Ciò non toglie consistenza al Mistero ineffabile di Dio, né scambia l'oggetto proprio del sapere teologico, il Dio inconoscibile, con una "sua idea" di Dio. Si tratta comunque, e questo Rahner lo avverte, di raggiungere un difficile equilibrio, delle cui vicende la stessa storia della teologia è stata spesso protagonista.

### 3.1.2 Hans Urs von Balthasar

La teologia di Hans Urs von Balthasar (1905-1988) ha fornito alla TF elementi importanti per sottolineare essenzialmente il primo itinerario. Per il teologo svizzero, teologia fondamentale e teologia dogmatica sono inseparabili e ogni riflessione apologetica deve muoversi in un ambito teologico, non filosofico. La Rivelazione si ostende con la sua bellezza (*pulchrum*) e la sua figura (*Gestalt*) coerente, al di là di ogni interpretazione, portando con sé il suo principio ermeneutico e la sua credibilità. La Teologia fondamentale diviene così la disciplina chiamata a percepire, più che a spiegare, la forma, la bellezza e la Gloria della Rivelazione, mettendone in luce il suo appello per l'uomo in quanto forma unitaria.

La credibilità è dunque anch'essa un moto discendente, donata nella persona di Gesù Cristo, che riassume in Sé tutta la Rivelazione e la sua bellezza come un *universale concretum*, e la propone con l'ermeneutica dell'amore, una ermeneutica indeducibile. Poiché la Rivelazione di Dio si esprime nell'oggettività di una *Gestalt* che ne contiene, come in un tutto, anche l'ermeneutica e la credibilità, allora ogni cammino ascendente verso Dio, cosmologico o antropologico, resta insufficiente e in qualche modo fallisce, perché misurato sul soggetto. Questi cammini ascendenti non recano alcuna credibilità significativa per l'uomo perché tale può essere solo la *credibilità dell'amore*.

Originariamente compresa come *Gestalt*, ovvero come forma, la Rivelazione non è assimilabile ad una dottrina se non in modo derivato. Gli aspetti di contenuto sono certamente presenti ma non sono fontali nella percezione, conservando il *pulchrum* il valore di primo accesso ed inizio dell'itinerario che condurrà al riconoscimento dei restanti

trascendentali. Al rivelarsi, Dio non ci viene incontro in primo termine come maestro (*verum*), o come redentore (*bonum*), quanto piuttosto come colui che mostra e irradia *se stesso* e la gloria del suo amore trinitario eterno, con quel carattere disinteressato che il vero amore ha in comune con la vera bellezza. Finalità prioritaria dell'auto-rivelarsi di Dio, in sostanza, non è l'affermazione di verità oscure all'uomo, bensì la manifestazione della sua eterna inaccessibilità, la quale non ha la determinazione negativa di ciò che non viene conosciuto, quanto piuttosto la proprietà positiva e personale di Colui che non potrebbe essere conosciuto altrimenti, analogamente a quando, contemplando una magnifica opera d'arte, la penetriamo solo al riconoscerne la sua "inintelligibile genialità".<sup>13</sup>

Ne risulta così condizionata anche la modalità di intellesione della Rivelazione da parte dell'uomo, perché, presentandosi a lui come Gloria ostensiva, essa possiede una sua auto-comprensione ed una sua auto-evidenza: Dio diviene riconoscibile solo attraverso Dio stesso. Il riconoscimento/credibilità della auto-comunicazione di Dio non può essere affidato a categorie determinate dal soggetto, ma solo lasciando che il soggetto si disponga in pura recettività; il cammino per tale riconoscimento è segnato dalla logica dell'amore, una logica che ha sempre in Dio, e non nel soggetto, la sua origine fontale

«Un amore che mi è donato posso "intenderlo" sempre e solo come un miracolo, non posso manipolarlo empiricamente o trascendentalmente, neppure conoscendo il carattere comune della natura umana [...]. Nell'istante in cui io affermo di aver *capito* l'amore di un'altra persona per me, cioè lo spiego o con le leggi della natura umana o lo giustifico con motivi esistenti in me, questo amore è definitivamente perduto e fallito. [...] Il vero amore è sempre incomprensibile e solo in quanto tale è dono».<sup>14</sup>

Ne risulta condizionata anche le modalità con cui accostarsi alla credibilità della Rivelazione. Egli ritiene che l'Apologetica cattolica tradizionale, proponendosi di conciliare la pretesa di Rivelazione di Gesù Cristo con la ragione — o comunque ritenendo di dover affidare a quest'ultima il motivo della sua accoglienza — sia incappata in un dilemma insolubile: credere sulla base di una sufficiente certezza della ragione, correndo così il rischio di una fede non più basata sull'autorità divina e dunque non più cristiana, oppure rinunciare alla certezza della ragione per poggiarsi soltanto su delle probabilità, pensando così di poter prestare una fede più autenticamente cristiana. Da tale *impasse* si dovrebbe uscire, egli afferma, con una Teologia fondamentale capace di «vedere la forma che Dio pone davanti a noi in modo inequivocabile», una teologia, appunto, della percezione della forma. Una simile teologia è ben di più che una teologia dei segni o una teologia della credibilità.

Decidendo di non "poggiarsi" su nessun altro segno che su Cristo stesso, essa pone al centro una forma, la forma determinante di Dio nel mondo, l'unico e fontale *segno* della Rivelazione che al tempo stesso supera in sé la logica di ogni segno. In Gesù Cristo «ci troviamo di fronte ad una forma autentica, "leggibile", e non soltanto di fronte ad un segno o a un cumulo di segni. Cristo può operare e porre dei segni e questi segni staranno sempre in una connessione significativa con lui stesso; ma egli stesso è di più

---

<sup>13</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, p. 171.

<sup>14</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 2002, p. 42.

e diverso che un puro segno». <sup>15</sup> È ancora in Cristo che si comprende come la logica della credibilità della Rivelazione debba essere intrinseca alla Rivelazione stessa, in accordo con l'auto-evidenza oggettiva della *Gestalt* divina che, lo ricordiamo, ha nel Verbo incarnato il suo centro e la sua espressione massima. «Si tratta di un'evidenza che emana e si impone a partire dal fenomeno stesso e non che viene stabilita a motivo del bisogno di soddisfacimento del soggetto. La forma che ci incontra storicamente è convincente in se stessa perché la luce, mediante cui essa brilla, emana da essa stessa e si dimostra in modo evidente come tale, in quanto luce che emana dalla cosa». <sup>16</sup> I segni della Rivelazione non sono trattabili alla stregua di motivi di credibilità: i segni che hanno origine da Cristo (miracoli, parole autorevoli, ecc.) semplicemente lo manifestano, mentre i segni che rimandano a lui (profezie) non hanno bisogno di essere creduti, perché colui che li conosce vede simultaneamente la loro congruenza con la "forma" ostensiva che è Cristo stesso. In senso stretto, miracoli e profezie non appartengono all'Apologetica, ma alla dogmatica.

### 3.2 La necessità di una rivalutazione del momento dialogico-apologetico

Sebbene ambedue gli itinerari della Teologia fondamentale siano stati percorsi con frutto e profondità da vari autori del dopo-Concilio, una piena integrazione del "doppio movimento" della TF in un unico quadro metodologico e propositivo non è ancora un risultato del tutto acquisito. Il motivo forse più sostanziale di tale difficoltà sta nel fatto che la tensione fra la *logica dell'offerta* della Rivelazione e la *logica della ricerca* delle ragioni per crederci è in fondo un riflesso, inutile dirlo, di altri rapporti che necessariamente (e talvolta in modo volutamente inespresso) vi soggiacciono: quello fra natura e grazia, fra filosofia e teologia, fra ragione e fede.

Un ulteriore dato che pare confermare l'idea che l'armonia fra i due itinerari sia in parte ancora incompiuta è la presenza odierna di un certo disagio espresso da alcuni autori che lamentano l'assenza di riflessione apologetica, o *perfino filosofica*, propedeutica alla fede, a dimostrazione del fatto che la dimensione apologetica della TF non sia stata oggi ancora inquadrata o integrata in modo convincente.

Nella originaria tripartizione della disciplina in *Demonstratio religiosa – demonstratio christiana – demonstratio catholica*, la trattazione apologetica era ben più che una semplice *dimensione*. L'apologetica neoscolastica aveva poi sviluppato l'esposizione di una *analysis fidei* mediante la quale si tentava di descrivere un possibile itinerario, dalla non credenza alla fede, attraverso alcuni passi successivi, legati razionalmente fra loro. Il primo di essi era stabilire l'esistenza di un certo numero di "preamboli della fede", necessari per fondare in sede filosofico-razionale l'esistenza di Dio, la condizione creaturale dell'essere umano e il suo destino soprannaturale, ai quali seguiva l'esposizione di alcuni motivi di credibilità del fatto della Rivelazione (è ragionevole credere che una rivelazione si sia effettivamente data in Gesù Cristo e sia custodita dalla Chiesa) subito

---

<sup>15</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria*, p. 167.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 434.

convertiti in motivi di credentità (è doveroso credere). Solo l'ultimo passo coinvolgeva il contributo della grazia divina, ovvero l'opzione della fede realizzata nella libertà<sup>17</sup>.

I motivi di credibilità venivano organizzati secondo una precisa sistematica (estrinseci o intrinseci alla dottrina, interni o esterni al soggetto, universali o individuali) che assicurava una collaudata griglia di riferimento, facilmente impiegabile non solo nella prima formazione teologica, ma anche nella pastorale e nella predicazione.

Il cambio di prospettiva operato dal Concilio Vaticano II, il cui magistero aveva esortato *in primis* ad una esposizione affermativa del mistero cristiano piuttosto che ad una sua difesa di fronte agli errori, determinò lo sviluppo di una vera e propria teologia della Rivelazione, condizionando, come è noto, anche un nuovo modo di intenderne la credibilità. La tradizionale *analysis fidei* venne di fatto rimossa dal programma della Teologia fondamentale ed una volta operata la riconversione dei classici "motivi di credibilità" nei contemporanei "segni di salvezza" della Rivelazione, la credibilità del cristianesimo risultò saldamente centrata attorno al mistero pasquale di Gesù Cristo, recuperando il momento apologetico nella presentazione dell'appello di salvezza che tale mistero operava, ed opera, nei confronti dell'uomo e delle sue domande più radicali.

Tale stato di cose ha però generato come conseguenza che il trattato si presenti oggi principalmente, anche se non esclusivamente, con la struttura di un'esposizione biblico-dogmatica, ovvero con una essenziale preponderanza del primo itinerario rispetto al secondo. Tale è, infatti, la natura dell'esposizione della Rivelazione e della sua trasmissione nella Chiesa, e tale è la comprensione della fede. La Rivelazione viene attualmente esposta in termini di "storia della salvezza", fino (quasi) ad identificare le due espressioni, contribuendo così a limitare, quando non a inibire del tutto, un accesso alla Rivelazione mediante una riflessione di ambito filosofico-naturale oppure semplicemente antropologico.

Il fatto, poi, che la contemporanea riflessione sulla credibilità muova soltanto *dalla Rivelazione verso la ragione* e non anche viceversa, e che le diverse "ragioni per credere" presentate dalla rivelazione ebraico-cristiana vengano tutte orientate verso un'unica ragione fondamentale e ad essa sostanzialmente riferite, ovvero la credibilità della persona di Gesù Cristo, reca come conseguenza che le ragioni della fede, e in certo modo anche la preparazione ad essa, non vengano più affidate al solo "lume naturale della ragione", tanto per ricordare una classica terminologia di Tommaso d'Aquino. Così ricompresa, la dimensione apologetica non si giova più, in sede teologica, del contributo dei *praeambula fidei*, in quanto il loro itinerario razionale muoveva dalla ragione verso la fede, risultando perciò non più facilmente integrabile, almeno a prima vista, nella attuale impostazione della Teologia fondamentale.

---

<sup>17</sup> Per una visione di insieme della tematica, cfr. R. FISICHELLA, *Credibilità*, in "Dizionario di Teologia Fondamentale", a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, pp. 212-230. Per una disamina storica delle problematiche coinvolte, R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes*, Warny, Louvaine 1950 e, più sinteticamente, IDEM, *Questioni attuali attorno all'atto di fede*, in *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Marzorati, Milano 1957, vol. II, pp. 655-708.

In un punto della *Fides et ratio*, che analizzeremo più avanti con maggiore profondità, il compito di dare le ragioni della propria fede viene messo in certa relazione anche con la riflessione filosofica:

«La *teologia fondamentale*, per il suo carattere proprio di disciplina che ha il compito di rendere ragione della fede (cfr. *1 Pt* 3,15), dovrà farsi carico di giustificare ed esplicitare la relazione tra la fede e la riflessione filosofica. 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. La loro conoscenza costituisce un presupposto necessario per accogliere la rivelazione di Dio» (n. 67).

Se consideriamo l'odierna spinta del laicismo e quella di una crescente secolarizzazione, ci accorgiamo che il *disagio* cui ci riferiamo non riguarda solo una questione di coerenza interna al discorso teologico, ma tocca da vicino tutto il popolo di Dio. Molti cristiani avvertono la difficoltà di saper spiegare le ragioni della propria fede in un contesto intellettuale che faccia ricorso ad un linguaggio comune e che possa ragionevolmente qualificarsi come "non-confessionale". Non sapendo però come farlo, la maggior parte dei credenti ricorre allora a motivazioni di carattere esclusivamente soggettivo, quando non semplicemente emotivo, trovando un'uscita obbligata verso la direzione del fideismo.

La mancanza di riflessione filosofica di ambito metafisico-fondativo viene oggi sopperita da una riflessione di ambito antropologico-esistenziale. Si cerca in sostanza di impiegare un linguaggio che, senza tradire Dio, possa giungere a Dio partendo anche dall'uomo. È la strada che presenta un umanesimo il cui pieno compimento resat possibile soltanto in Gesù Cristo, come riscontrabile, ad esempio, nell'elaborazione teologica di Henri de Lubac, negli schemi espositivi impiegati dal Concilio Vaticano II, o nelle molteplici, profonde esortazioni del magistero di Giovanni Paolo II. René Latourelle, sulla scia di B. Pascal e di M. Blondel, ne ha offerto esempi interessanti all'interno del suo programma teologico-fondamentale con il volume *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo* (1981).

Nel percorrere questa strada occorre però evitare l'improvvisazione di un dialogo che non sappia affermare una convinta e non frustrata ricerca della verità, distanziandosi così da un relativismo mascherato di libertà e pluralismo. Un più solido quadro teologico proteggerebbe da sviste antropocentrico-riduttive che rischiano sempre di ridurre il cristianesimo ad un programma di liberazione politica o di mera promozione sociale.

In merito alla contingenza teologica e pastorale appena delineata e al contributo che la Teologia fondamentale potrebbe fornire per affrontarla in modo efficace, riteniamo che occorra chiedersi, in definitiva, se il "momento apologetico" della Teologia fondamentale possa spingersi fino ad una vera e propria diaconia all'*atto* di fede, anche di coloro che ancora non credono, e in che misura tale servizio continui ad esserle proprio, e la sua elaborazione necessaria al popolo di Dio nel suo compito di evangelizzazione.

Fornire una risposta alla precedente domanda implica dover affrontare senza sconti due importanti questioni:

a) proporre una visione della credibilità la quale, pur centrata su Gesù Cristo e sulla testimonianza cristiana e pur collocando le ragioni della fede all'interno della Rivelazione



stessa, sia disponibile al raccordo con itinerari che muovano dalla ragione alla fede e non solo dalla fede alla ragione;

b) recuperare in sede teologico-fondamentale una riflessione sui *praeambula fidei*, senza la conoscenza dei quali l'annuncio della Parola di salvezza rischierebbe di non risultare più comprensibile né significativo.

Ad esse risulta collegata, sul piano pastorale, educativo e catechetico, la questione su:

c) quali caratteri abbia una ragione capace di riconoscere quelle verità che corrispondono a preamboli della fede, e quali condizioni favoriscono tale riconoscimento, eventualmente educando e risanando una ragione debole o malata.

#### **4. La posizione del sapere filosofico nella Teologia fondamentale: il dibattito sul ruolo dei *praeambula fidei***

##### **4.1 Evangelizzazione e appello alla ragione nella temperie culturale odierna**

Senza perdere la specificità del suo statuto epistemologico e scientifico, la Teologia fondamentale è chiamata a collaborare con la teologia pastorale e a servire l'evangelizzazione. Il desiderio di elaborare una Teologia fondamentale maggiormente attenta ad una dimensione apologetica e contestuale ha fra le sue prime finalità quella di offrire un migliore servizio a questo compito. La prima proiezione *ad extra* della TF sta nel fornire alla comunità teologica, ai pastori e a tutto il popolo di Dio, strumenti intellettuali adeguati per sostenere in modo pubblico la propria fede (teologia di fronte ad un interlocutore e in contesto) e per formare i fedeli cristiani ad un annuncio credibile del Vangelo.

Nei Paesi di cultura Occidentale, l'annuncio del Vangelo si realizza oggi in un contesto intellettuale profondamente mutato rispetto al passato, perché ormai largamente dominato dal laicismo e da una progressiva secolarizzazione. Se da un lato tale contesto intellettuale e sociale dichiara di voler far ricorso alla ragione, dall'altro è disposto a farlo solo con un linguaggio e con categorie "che prescindano da ogni confessione e credenza". Si ricerca, tuttavia senza esito, il modello di una ragione cosiddetta laica, ovvero *neutra*, ove le grandi questioni dell'esistenza restino pregiudizialmente delegittimate, perché ritenute mero confronto fra opinioni soggettive e fonte implicita di conflittualità.

Da qualche decennio è stato ingaggiato un radicale ed energico confronto fra due concezioni globali: l'una che considera l'umano *normato* da un principio di creazione, o comunque in dipendenza creaturale da un Assoluto, l'altra che considera l'umano *norma a sé stesso*. Si tratta di un confronto, anche, fra una concezione che considera l'essere umano soltanto un animale e dunque un essere solo biologico-naturale (ogni cultura, religione, ecc., sarebbero solo sovrastrutture transitorie), ed una concezione che conside-

ra invece l'essere umano *non soltanto* un animale (dunque soggetto significativo di cultura, soggetto di auto-trascendenza, ecc.)<sup>18</sup>.

#### 4.1.1 Il dibattito sulla possibilità di un logos condiviso

Un movimento di opinione pubblica oggi particolarmente influente e di fatto maggioritario, intende relegare in un ambito di credenze confessionali alcune conoscenze di ambito filosofico, originariamente appartenenti ad un complesso di verità chiamato "preamboli della fede", giudicandole non più condivisibili da tutti. La dottrina classica dei *praeambula fidei* aveva accompagnato a lungo il pensiero filosofico e partiva da due luoghi tomistici assai noti, una pagina della *Summa Theologiae* e una del commento al *De Trinitate* di Boezio:

«[Queste verità] non sono articoli di fede ma costituiscono i presupposti (*praeambula*) dei dogmi stessi; la ragione è che la fede presuppone la conoscenza naturale, così come la grazia presuppone la natura e ogni perfezionamento presuppone un oggetto capace di essere perfezionato» (*Summa Theologiae*, I, q. 2 a. 2)

«Possiamo usare la filosofia in teologia [...] per dimostrare le premesse razionali della fede (*praeambula fidei*), che si debbono necessariamente conoscere per poter credere; appartengono a tali premesse, tra le altre, le verità riguardo a Dio che possono essere provate con la ragione naturale: ad esempio, che Dio esiste e che Egli è unico; e così ancora altre verità riguardanti Dio e le creature che possono essere provate dalla filosofia e che sono presupposte dall'atto di fede» (*Super Librum Boethii de Trinitate*, 2, 3).

Circa l'importanza che la Teologia fondamentale ha in merito alla tematizzazione dei preamboli della fede si esprimeva così il n. 67 della *Fides et ratio* (in un momento in cui il processo di emancipazione della TF dalla precedente Apologetica cattolica poteva considerarsi ormai concluso):

«Nello studiare la Rivelazione e la sua credibilità insieme con il corrispondente atto di fede, la teologia fondamentale dovrà mostrare come, alla luce della conoscenza per fede, emergano alcune verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca. A queste la Rivelazione conferisce pienezza di senso, orientandole verso la ricchezza del mistero rivelato, nel quale trovano il loro ultimo fine. Si pensi, ad esempio, alla conoscenza naturale di Dio, alla possibilità di discernere la rivelazione divina da altri fenomeni o al riconoscimen-

---

<sup>18</sup> Già oltre 50 anni fa, R. Aubert offriva una descrizione del clima culturale generale in materia di assenso a nozioni ritenute una volta fondative e ora non più condivise: «Nel medioevo tutti, cattolici, eretici, musulmani e giudei, erano d'accordo su una serie di presupposti: l'esistenza di un Dio personale la cui provvidenza governa il mondo; obbligo per l'uomo di ricercare il modo migliore di servire questo Dio; certezza del fatto che Dio s'è manifestato ad alcuni privilegiati, incaricandoli di comunicare agli altri uomini un certo numero di verità utili per la vita religiosa. Perciò il problema della fede si poneva a proposito di questa o di quella affermazione dogmatica particolare, chiedendosi se facesse davvero parte del messaggio rivelato. Le opposizioni tra i cattolici e i loro avversari non si manifestavano, come avviene ai nostri giorni, su tutta una concezione del mondo. [...] Per i nostri contemporanei, invece, quando si parla della loro fede, non si tratta più nella maggior parte dei casi di scegliere fra giudaismo, islamismo o cristianesimo, e nemmeno di riconoscere ove è la vera Chiesa; in realtà si tratta per essi soprattutto di rinunciare a una visione relativistica del mondo per accettare l'Assoluto nella loro vita e inchinarsi a un Dio trascendente che è una persona. Devono scegliere tra una concezione del mondo in cui l'uomo appare come dipendente da un Essere trascendente personale, e una concezione del mondo in cui l'uomo appare, almeno in pratica, come il centro di tutto», AUBERT, *Questioni attuali attorno all'atto di fede*, pp. 660-661.

to 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».

Affermare l'esistenza di una "via propedeutica alla fede" e di "verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca", equivale a riconoscere al pensiero filosofico un suo statuto autonomo, affermandolo capace di fondare teoreticamente l'esistenza di verità su Dio, sull'uomo e sul mondo.

La collocazione classica di tali "preamboli" non è mai stata quella di vedere in essi "prove" o "dimostrazioni" dei contenuti della fede, ma solo una "preparazione" ad essa, un complesso di conoscenze necessarie per comprendere quanto la Rivelazione annuncia, senza delle quali l'appello della Parola di Dio rischierebbe di perdere significato. Nell'attuale contesto socio-culturale, fra i temi per i quali la cultura laicista denuncia oggi uno statuto confessionale, non più considerandoli parte di una razionalità condivisa, vanno annoverati:

- la convinzione circa l'esistenza di un fondamento ontologico trascendente e necessario, capace di giustificare l'essere del mondo, la sua intelligibilità e la sua contingenza, escludendo il quale la ragione umana cadrebbe in una radicale e insolubile autoreferenzialità, sia logica che ontologica;
- la trascendenza della persona umana sul resto della vita animale presente sul nostro pianeta, perché sede di una fenomenologia non riducibile ad un materialismo autopoietico;
- la verità della libertà umana, riflesso dell'autodominio e della consapevolezza di sé, manifestazione della trascendenza della cultura sulla natura e vera cifra dell'umano;
- la piena legittimità delle domande ultime sul senso della vita e della morte, sull'origine e sul fine di tutto, sul ruolo dell'uomo nel cosmo;
- l'esistenza di una legge morale naturale riconoscibile sia in un giudizio di coscienza che avverte di fare il bene e di evitare il male, sia nella percezione di un certo numero di obblighi morali (in buona sostanza coincidenti con il *Decalogo* trasmesso dalla tradizione ebraico-cristiana).

Possono considerarsi ulteriori specificazioni del riconoscimento di una legge morale naturale:

- l'obbligo che ogni essere umano ha di cercare la verità nella libertà, specialmente per ciò che riguarda le risposte alle domande radicali dell'esistenza, e dunque in materia finalmente religiosa;
- il rispetto dovuto alla vita umana, specie nelle sue fasi di inizio e di termine naturali;
- ma anche la natura dell'amore coniugale in rapporto alla procreazione e ai suoi caratteri di unità e indissolubilità quali condizioni necessarie per la protezione della prole e per consentire l'autentica maturazione di ogni personalità umana.

Per quanto riguarda l'ambito dei preamboli di ordine etico-morale si trattava, in sostanza, dell'esistenza di alcune verità non-negoziabili, nelle quali ogni discorso razionale, ma anche ogni legislazione e lo stesso ordinamento democratico, trovavano il loro fondamento<sup>19</sup>.

Nel fare appello a verità riconoscibili dalla retta ragione, e alla stessa nozione di legge naturale, il cristiano viene giudicato dalla cultura dominante come responsabile di reinserire — questa volta in un modo *camuffato* — l'“ipotesi di Dio”, ipotesi che le esigenze di tolleranza e di convivenza con chi non crede richiederebbero, appunto, di non avanzare. Una (malcompresa) idea di neutralità e la richiesta di una separazione fra la *polis* e la sfera religiosa imporrebbero infatti di non introdurre alcun riferimento a Dio, alla religione o ad una fondazione trascendente del diritto.

A ben vedere — ed è questo un punto della massima importanza al fine di comprendere quale collocazione teoretica riservare ai *praeambula fidei* — il cristiano non può ignorare del tutto il giudizio che gli viene rivolto, perché esso possiede un fondo di verità. Il fedele cristiano, infatti, sa bene che neanche per lui è possibile parlare di un fondamento del mondo, di una legge naturale, di verità, di libertà, di sacralità della vita, di trascendenza della persona e nemmeno di amore solidale, senza un implicito riferimento alla condizione creaturale dell'essere umano, e dunque all'esistenza di un Creatore.

Ma a questo punto il cristiano si trova imbrigliato in una infausta alternativa: avvalorare (e dunque teologicamente rinforzare) l'unione fra dottrina rivelata e verità qualificate come preamboli riconoscibili da una retta ragione, accettando pertanto il giudizio della cultura dominante di ritenerle verità confessionali, aumentando così ulteriormente lo iato fra pensiero credente e non credente; oppure, di converso, operare una nuova più radicale separazione fra verità rivelate e verità di ragione allo scopo di rafforzare la pura razionalità di queste ultime, assumendo così una posizione ugualmente problematica perché equivarrebbe, ad esempio, ad affermare la possibilità di una vera etica senza Dio, o la possibilità di fondare la dignità e i diritti della persona umana senza necessità di alcun riferimento che li trascenda. Così formulato, lo stato delle cose pone in sostanza di fronte all'alternativa fra un Dio senza ragione e una ragione senza Dio.

La problematica non può essere sottostimata: dal modo corretto di risolvere questo snodo dipende buona parte della contemporanea nuova evangelizzazione dei Paesi occidentali, di antica tradizione cristiana, nonché la capacità di argomentare in modo credibile la ragionevolezza non solo di ciò che è cristiano ma anche, paradossalmente, di ciò che è umano. Più di quanto non accadesse negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, oggi appare con maggiore chiarezza che tale problematica non può essere affrontata solo in sede di prassi pastorale, ma chiama direttamente in causa riflessioni teoriche di tipo fondativo, e dunque una Teologia fondamentale.

Un cammino per risolvere la precedente alternativa, e venir fuori dal dilemma, è riconoscere che tutte quelle conoscenze una volta condivise dipendono sì in qualche

---

<sup>19</sup> Si veda la lucida osservazione originariamente presente in GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 20, il quale segnalava come precisamente su questo campo si gioca il rapporto fra democrazia e tirannia. L'espressione “verità/valori non negoziabili” è stata ripresa più volte anche dal magistero di Benedetto XVI.

modo dall'esistenza di Dio, ma è anche vero che l'esistenza di Dio, almeno nelle sue immagini filosofiche di Principio e fine di tutte le cose, di Assoluto necessario e incondizionato, di fondamento del mondo e ragione ultima della vita dell'uomo, è una conclusione proporzionata alla ragione umana, cioè da essa riconoscibile. Nel dialogo con i non credenti, i cristiani non dovrebbero pertanto temere di riconoscere un legame fra verità di retta ragione ed esistenza di Dio. Ciò non inficia l'universalità e la condivisibilità del loro ragionare, perché tale necessario riferimento a Dio e alla sua dimensione trascendente è anch'esso una conclusione di retta ragione<sup>20</sup>. Conclusione raggiunta certamente da una ragione *creata*, e non senza il contributo del pensiero religioso, al quale la nozione di Dio ultimamente appartiene.

Un interlocutore che negasse alla ragione filosofica la possibilità di ascendere lungo itinerari di astrazione metafisica, ma anche di riflessione fenomenologia, fino a predicare l'esistenza di un fondamento trascendente, fonte dell'Essere ma anche di intelligibilità e di senso, per essere coerente con sé stesso dovrebbe anch'egli evitare di fornire alcuna risposta ai perché ultimi della propria esistenza e di quella del mondo. Dovrebbe adesso essere lui, e non il credente, a prescindere da ogni ricorso *camuffato* all'Assoluto nel voler fondare ciò che, per sua natura, è contingente e limitato. A questo punto l'onere della prova e il dilemma *passano sul terreno dell'interlocutore*. Sarà una ragione atea — tale è infatti, e non semplicemente agnostica, una ragione che nega pregiudizialmente ogni riferimento creaturale — a dover fare attenzione a non reintrodurre in modo surrettizio l'ipotesi Dio, ad esempio mediante l'ascrizione di attributi divini a ciò che divino non è, per fondare ciò che, da solo, non ha fondamento. L'onestà dell'intelligenza ammetterebbe in questo caso l'impossibilità di operare una auto-fondazione del reale e della storia, pena l'assolutizzazione del contingente, ovvero la caduta nell'ideologia.

#### 4.1.2 A proposito della conoscenza naturale di Dio come primo preambolo della fede

Nel considerare il primo dei preamboli della fede, cioè la conoscenza naturale di Dio, occorre notare che tale conoscenza presenta due versanti, uno filosofico e uno religioso. La filosofia ci fornisce itinerari verso un'immagine dell'Assoluto, dell'Essere Necessario e Incondizionato, del Fondamento del mondo, ecc. La nozione di Dio, invece, ci giunge dalla religione, non dalla filosofia. San Tommaso d'Aquino articola i due versanti nelle sue note "cinque vie", concludendo i vari itinerari filosofici con l'affermazione "...e questo tutti chiamano (cioè lo indicano come, lo identificano con) Dio". La medesima articolazione sussiste anche in itinerari di carattere antropologico: esistenza della libertà e corrispondente responsabilità, percezione della legge morale nel cuore dell'uomo, ecc.

Si consideri in proposito questo testo di Etienne Gilson:

«La nozione di essere è tutto ciò che può essere detto appartenere a pieno diritto al dominio della filosofia e di cui costituisce l'oggetto proprio, in quanto, almeno se la filosofia è essenzialmente metafisica, è impossibile per il filosofo sorpassare questo oggetto [...]. La nozione di sacro, di divino e di dio sembrano avere un'altra origine. Sotto forme diverse e a diversi gradi di elaborazione riflessa, tutte sembrano esprimere la convinzione, formatasi spontaneamente nel pensiero umano, che esistono delle forze, degli esseri, o anche un Es-

---

<sup>20</sup> La prospettiva di un riferimento a Dio Creatore disponibile ad una *recta ratio*, come base sufficiente per la riconoscibilità di contenuti non confessionali, e dunque per fondare prassi *dovute*, oltre ad essere stata adottata dalla *Dei Filius* nel Vaticano I, è rintracciabile anche in *Gaudium et spes*, n. 36 e *Dignitatis humanae*, n. 2.

sere da cui l'uomo stesso dipende così come tutti gli altri esseri e l'universo di cui fanno parte [...]. Da ciò non segue che queste nozioni siano condannate a restare isolate l'una dall'altra. Al contrario, la storia osserva in queste un intenso bisogno di congiungersi [...]. È che religione e filosofia non sono entità separate che sussistono in se stesse allo stato puro, come delle Idee. La realtà dell'uomo consiste di individui che sono tutti d'un pezzo e indivisibilmente tutto ciò che sono. È da uno stesso fondo e da ciò che in loro c'è di fondamentale in quanto esseri dotati di conoscenza intellettuale, che sgorgano queste due risposte alle distinte questioni poste dalla natura e dalla vita [...]. Queste risposte tendono dunque naturalmente a comporsi nella mente che le forma. Il dio si impadronirà dell'essere finché si tenterà di pensarlo come un oggetto astrattamente intelligibile, cosa che si può fare senza dissolverlo; ma l'essere non sarà pensato come dio che alla condizione di diventare un certo essere dal quale dipende la nostra esistenza e il nostro destino»<sup>21</sup>

In accordo con quanto la stessa Scrittura afferma e fu costante insegnamento dei Padri della Chiesa, l'esistenza di alcuni itinerari filosofici disponibili per l'articolazione prima sottolineata rassicura il credente che la sua fede nel Dio di Gesù Cristo — e nel Dio che è Gesù Cristo — può comunicarsi in modo universale, non contraddice la ragione e si armonizza con quanto la sapienza filosofica cerca e continua a cercare.

Per la comprensione del primo preambolo della fede è pertanto necessaria una valorizzazione della religione come costante antropologica fondamentale, un risultato anch'esso disponibile anche alla ragione: senza *homo religiosus* non si può parlare propriamente di Dio.

Pare allora chiaro che nessuna argomentazione di carattere filosofico-razionale che concluda in favore di una conoscibilità naturale dell'esistenza di Dio possa causare, da se stessa, la fede in Dio. Essa prepara soltanto il soggetto a giudicare ragionevole l'annuncio di una Sua rivelazione nella storia, disponendolo ad accoglierla. La nozione di Dio deve essere in certo modo pre-compresa, conosciuta, dal soggetto, in forza della sua esperienza religiosa e creaturale, o almeno grazie ad una sua apertura spontanea e sincera verso l'Assoluto.

Cogliere bene l'articolazione esistente fra filosofia e religione nella conoscenza naturale di Dio evita equivoci e risolve perplessità. L'analisi filosofico-razionale conduce il soggetto a riconoscere l'opportunità di un'opzione personale per la verità, la sensazione di un'apertura umile verso il mistero dell'Essere. Sarà però soltanto la Rivelazione a dirci che il vero senso di questa *responsabilità della verità* è l'opzione per una Persona, il riconoscimento di una chiamata, l'invito ad una comunione di vita. Alla domanda se sia necessaria una conoscenza naturale di Dio per comprendere di Chi e di cosa la Rivelazione stia parlando, il Magistero della Chiesa sembra rispondere affermativamente, sia per il tono di alcune sue affermazioni (Vaticano I e in parte *Fides et ratio*), sia per la scelta, operata dai due Concili Vaticani, di parlare della conoscenza naturale di Dio entro la dottrina sulla Rivelazione, e in alcuni casi in modo propedeutico ad essa. Occorre tuttavia precisare che non si tratta di un accesso esclusivo dell'ambito teoretico e del sapere riflesso, perché può riguardare anche l'ambito di una conoscenza spontanea e di senso comune, e comunque dipendente, nell'immagine dell'Assoluto che ci consegna, dagli specifici itinerari prescelti.

---

<sup>21</sup> E. GILSON, *L'essere e Dio*, in *Costanti filosofiche dell'essere*, Massimo, Milano 1993, pp. 224-226.

#### 4.1.3 L'appello ad un logos creatore

Negli anni successivi alla pubblicazione della *Fides et ratio* il Magistero cattolico si è visto impegnato nella promozione di una riflessione teologica ed ecclesiale sulla legge morale naturale, sia durante gli ultimi anni del pontificato di Giovanni Paolo II sia, soprattutto, con Benedetto XVI, autore di numerosi interventi circa il rapporto fra fede e ragione, spesso veicolo di un significativo e non circostanziale *appello al Logos* — non di rado indicato come *Logos creatore* — formulato proprio in diretto collegamento con il clima intellettuale cui ci siamo prima riferiti<sup>22</sup>. Da queste sedi è stato riproposto l'invito, rivolto al pensiero contemporaneo e anche ai non credenti, a riconoscere l'esistenza di una Ragione increata partendo dal riflesso di essa nell'intimo delle cose; Ragione che l'uomo percepisce nello studio e nell'osservazione del reale, e della quale la Rivelazione è come originariamente depositaria, e per questo capace di assumerne nel suo discorso le manifestazioni partecipate<sup>23</sup>. Il contesto concettuale in cui l'appello ricorre è quasi sempre lo stesso: offrire una soluzione alla crisi del relativismo, crisi di una società umana nella quale la razionalità viene ridotta a pura empiria e l'"ipotesi di Dio" resa superflua. La strategia indicata da Benedetto XVI, che raccoglieva in proposito un'elaborazione personale precedente alla sua elezione come romano pontefice<sup>24</sup>, è

---

<sup>22</sup> Riteniamo particolarmente significativi in proposito i seguenti quattro discorsi pronunciati da Benedetto XVI: alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi (22 dicembre 2005), all'Assemblea plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede (10 febbraio 2006), all'Università di Regensburg (12 settembre 2006) e a Verona, in occasione del Convegno Nazionale della Chiesa Italiana (19 ottobre 2006). Cfr. anche il testo dell'*Udienza generale* del mercoledì, 9 novembre 2005 e *Discorso preparato per la visita all'Università La Sapienza*, Roma, programmata in data 17 gennaio 2008.

<sup>23</sup> Così si esprimeva Benedetto XVI in un *Discorso alla Curia Romana*, formulando «l'invito a non vedere il mondo che ci circonda soltanto come la materia grezza con cui noi possiamo fare qualcosa, ma a cercare di scoprire in esso la "calligrafia del Creatore", la ragione creatrice e l'amore da cui è nato il mondo e di cui ci parla l'universo, se noi ci rendiamo attenti, se i nostri sensi interiori si svegliano e acquistano percektività per le dimensioni più profonde della realtà». Singolare, in proposito l'ermeneutica lì offerta circa il tema di fondo del Vaticano II: «Il passo fatto dal Concilio [Vaticano II] verso l'età moderna, che in modo assai impreciso è stato presentato come "apertura verso il mondo", appartiene in definitiva al perenne problema del rapporto fra fede e ragione, che si ripresenta in sempre nuove forme», BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, «L'Osservatore Romano», 23 dicembre 2005, pp. 5 e 6.

<sup>24</sup> Negli anni precedenti l'elezione al soglio pontificio Joseph Ratzinger si era già soffermato più volte sul cristianesimo come "religione del Logos", sottolineandone il rapporto privilegiato intrapreso fin dalle sue origini con la *theologia naturalis* — ovvero con una ricerca di Dio e un discorso su Dio-Logos che partissero dall'osservazione della natura — e il corrispondente rifiuto della *theologia civilis* e di quella *mythica*: Cfr. J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, conferenza pronunciata a Subiaco il 1 aprile 2005, in *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 29-65, spec. pp. 57-60; IDEM, *Verità del cristianesimo?*, conferenza pronunciata a Parigi il 27 novembre 1999, tr. it. in «Il Regno-Documenti» 45 (2000) n. 854, pp. 190-195. In qualità di Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e di Presidente della Commissione Teologica Internazionale, egli aveva già segnalato nello studio della legge naturale e del suo modo di riproporla oggi una delle priorità da seguire, sia nella riflessione intellettuale della teologia cattolica, sia nell'azione pastorale della Chiesa. Cfr. ad es. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio*, 23 luglio 2004, nn. 24 e 60 (il documento raccoglie il frutto dei lavori iniziati nell'anno 2000). Lo studio della legge naturale viene inoltre menzionato da Giovanni Paolo II come uno dei tre temi programmatici consegnati alla Congregazione per la Dottrina

stata quella di incoraggiare l'uomo ad "allargare la propria razionalità" in modo tale da poter riconoscere la presenza di questo *logos*, in accordo con la grande tradizione filosofico-culturale sviluppatasi principalmente (anche se non esclusivamente) in Europa. Entro tale tradizione viene assegnato un ruolo importante anche allo sviluppo delle scienze, la cui ricerca della verità non è vista in antagonismo con le verità delle fedi, ma viene compresa come un itinerario aperto verso l'Assoluto.

Alcuni passaggi di un discorso tenuto da Benedetto XVI il 19 ottobre del 2006 al Convegno della Chiesa Italiana a Verona paiono piuttosto espliciti al riguardo<sup>25</sup>:

«L'Italia di oggi si presenta a noi come un terreno profondamente bisognoso e al contempo molto favorevole per una tale testimonianza. Profondamente bisognoso, perché partecipa di quella cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e auto-sufficiente, generando un nuovo costume di vita. Ne deriva una nuova ondata di illuminismo e di laicismo, per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare. Così Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica, e la fede in Lui diventa più difficile, anche perché viviamo in un mondo che si presenta quasi sempre come opera nostra, nel quale, per così dire, Dio non compare più direttamente, sembra divenuto superfluo anzi estraneo. In stretto rapporto con tutto questo, ha luogo una radicale riduzione dell'uomo, considerato un semplice prodotto della natura, come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. Si ha così un autentico capovolgimento del punto di partenza di questa cultura, che era una rivendicazione della centralità dell'uomo e della sua libertà. Nella medesima linea, l'etica viene ricondotta entro i confini del relativismo e dell'utilitarismo, con l'esclusione di ogni principio morale che sia valido e vincolante per se stesso. Non è difficile vedere come questo tipo di cultura rappresenti un taglio radicale e profondo non solo con il cristianesimo ma più in generale con le tradizioni religiose e morali dell'umanità».

Uno snodo di non poco interesse è che a questo stato di cose viene inaspettatamente opposto proprio lo sforzo umano espresso dalla ricerca scientifica, quella ricerca che molti vorrebbero erroneamente vedere come causa dell'odierno materialismo, ma che si rivela invece sempre capace di stupore e di una motivata e mai estinta tensione verso il vero. Anzi, lo stesso linguaggio della scienza, quando non viene impiegato in modo riduttivo come metodo esclusivo di analisi e criterio unico di verità, proprio nella razionalità delle sue forme mostra la capacità di cogliere l'esistenza di qualcosa che va al di là di esso e in certo modo lo fonda. Tale razionalità

«implica infatti che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura. Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un'unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell'una e dell'altra. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il *Logos* creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all'irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelli-

---

della Fede durante l'Assemblea plenaria del 6 febbraio 2004. Sull'opportunità di riconoscere l'operatività di una legge naturale J. Ratzinger si soffermava anche nel dialogo tenuto con Jürgen Habermas nel gennaio del 2004: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2004. Più recentemente, Benedetto XVI, *Discorso indirizzato ai partecipanti ad un Convegno dell'a Pontificia Università Lateranense, "La legge morale naturale: problemi e prospettive*, Roma 13 febbraio 2007.

<sup>25</sup> Le citazioni qui di seguito sono tratte da BENEDETTO XVI, *Discorso al Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, 19 ottobre 2006, «L'Osservatore Romano» 20 ottobre 2006, pp. 6-7.



genza e la nostra libertà. Su queste basi diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme».

Contenuti analoghi possono trovarsi anche in altri discorsi di Benedetto XVI, come quelli pronunciati a Ratisbona (12 settembre 2006) e Parigi (12 settembre 2008), e nel testo preparato per la visita all'Università di Roma "La Sapienza" (16 gennaio 2008). Particolarmente significativo anche un passaggio tratto da un discorso ai membri della CDF tenuto nel 2006.

«Talora, alcune affermazioni del sapere scientifico sono state addirittura contrapposte a tali verità. Ciò può aver provocato una certa confusione nei fedeli ed anche costituito una difficoltà per la proclamazione e la recezione del Vangelo. È perciò di vitale importanza ogni studio che si proponga di approfondire la conoscenza delle verità scoperte dalla ragione, nella certezza che non vi è competitività alcuna tra la ragione e la fede. Non dobbiamo avere alcun timore di affrontare questa sfida: Gesù Cristo è infatti il Signore di tutta la creazione e di tutta la storia. Il credente sa bene che "tutte le cose sono state create per mezzo di lui ed in vista di lui... e tutte sussistono in lui" (Col 1,16.17). [...] Il compito di evangelizzare richiede oggi, come urgente priorità, un simile impegno. Il dialogo fra fede e ragione, religione e scienza, offre non solo la possibilità di mostrare all'uomo di oggi, in modo più efficace e convincente, la ragionevolezza della fede in Dio, ma altresì di mostrare che in Gesù Cristo risiede il compimento definitivo di ogni autentica aspirazione umana. In questo senso, un serio sforzo evangelizzatore non può ignorare gli interrogativi che sorgono anche dalle odierne scoperte scientifiche ed istanze filosofiche»<sup>26</sup>

Al di là dell'ermeneutica che gli interventi del Magistero qui citati senza dubbio richiedono, certamente attenta alle circostanze in cui si sono dati e ai loro destinatari, essi propongono in fondo di rivalutare proprio "il ruolo dei preamboli della fede". Vi si contiene un interessante chiarimento *teologico*: la razionalità, come tale, non è ostacolo al cammino verso Dio, a patto che sappia riconoscersi e auto-comprendersi come razionalità *non indipendente*. Esiste in sostanza un "principio di rivelazione", modo equivalente di riferirsi ad un "principio di creazione", che precede l'attività della ragione umana e ne rivela la condizione di ragione creata. Porsi al di fuori di questo principio condurrebbe la ragione verso la deriva del *razionalismo*, chiuso per definizione alla trascendenza, ovvero alla possibilità di "aprire gli spazi della razionalità"; includerlo invece come premessa di ogni retto filosofare — una premessa che non attenta l'autonomia della ragione ma semplicemente la fonda — favorisce la corretta comprensione non solo di ciò che riguarda il cosmo, ma anche di quanto riguarda l'umano. Già la *Gaudium et spes* al suo n. 36 aveva scelto di giustificare l'autonomia relativa e non assoluta delle realtà create proprio in base ad un "principio di creazione" disponibile ad un pensiero religioso condiviso, evitando richiami confessionali. Tale corretta comprensione della natura e dell'umano si esprime attraverso una serie di verità razionali che la fede potrà successivamente segnalare come suoi preamboli (e la Parola storica di Dio anche rivelare in modo discendente): unica condizione per il loro riconoscimento è che la ragione non si stimi né ontologicamente autosufficiente né logicamente autoreferenziale, e per questo resti *aperta* alla possibilità di uno svelamento della sua condizione creaturale.

---

<sup>26</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 10 febbraio 2006, «L'Osservatore Romano», 11 febbraio 2006, p. 5.

Può risultare istruttivo, quanto forse inaspettato, accostare la situazione culturale odierna a quella in cui il Concilio Vaticano I fu chiamato a formulare il suo magistero. Perché quel Concilio desiderò essere esplicito sul tema dei preamboli della fede, insegnando in un capitolo della *Dei Filius* che «Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create»?<sup>27</sup>. Herman Pottmeyer ha autorevolmente segnalato che la motivazione di fondo di tale scelta fu proprio il clima intellettuale allora dominante, caratterizzato da un'idea di ragione indipendente, assoluta, che aveva sostituito la natura creata con il naturalismo e la ragione creata con il razionalismo. La situazione storica in cui versavano i cattolici nelle Università e negli ambienti culturali del tempo, e i numerosi condizionamenti cui erano soggetti, specie in Francia, ma in buona misura anche in Germania (si pensi alla *Kulturkampf*) e in Inghilterra, mostrerebbe non poche analogie con la temperie odierna. A questo stato di cose il Vaticano I non volle rispondere con dichiarazioni che ridimensionassero o indebolissero l'intelligenza della ragione, ma intese piuttosto mostrarne l'apertura alla trascendenza, a Dio, ovvero la sua reale capacità di comprendersi di fronte ad un reale rivelato/creato. Secondo l'interpretazione che ne offre ancora Pottmeyer, fra il Vaticano I e la cultura dominante a quel tempo «la disputa vera e propria si ha nel preambolo della fede, nei *praeambula fidei*»<sup>28</sup>.

Lo sfondo pastorale e meno dogmatico del Vaticano II non fece probabilmente avvertire ai Padri conciliari ivi riuniti la necessità di esplicitare nuovamente il ruolo di tali preamboli, anche per la relativamente scarsa distanza temporale trascorsa dalla redazione della *Dei Filius*<sup>29</sup>. Alcuni decenni dopo (trascorreranno ancora 35 anni fino alla redazione della *Fides et ratio* e oltre 40 fino all'inizio del pontificato di Benedetto XVI) la

---

<sup>27</sup> *Dei Filius*, cap. 2: "De Revelatione", DH 3004.

<sup>28</sup> Nell'inquadrare il *milieu* del tempo, afferma: «Non si ha più a che fare con singoli dogmi errati, come in precedenti concili, ma con un unico dogma errato che viene diffuso in tutto il mondo dalla scienza e che minaccia i fondamenti della fede e del pensiero. Si tratta del *razionalismo*, il culto della ragione che si rende indipendente, che con la sua pretesa di avere il primato, rifiuta ogni altra autorità, anche quella di Dio e della Chiesa, portando di conseguenza a negare l'esistenza di Dio. Strettamente legato ad esso c'è il *naturalismo*, il culto del puro "aldiqua", che ha posto il progresso scientifico e sociale al posto dell'azione di Dio e che nega l'esistenza di un ordine e di un determinante soprannaturale. Dal naturalismo e dall'empirismo che domina la scienza, deriva il *materialismo* che nega la natura spirituale dell'uomo: con esso verrebbero messe in dubbio perfino la ragione e le sue verità fondamentali: la Chiesa cattolica, pertanto, deve difendere la ragione stessa e i suoi diritti. La disputa vera e propria si ha, dunque, nel preambolo della fede, nei *praeambula fidei*», H. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in R. FISICHELLA (a cura di), "La Teologia Fondamentale. Convergenze per il Terzo Millennio", Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 23.

<sup>29</sup> Così lo fa anche pensare una risposta fornita dalla Commissione teologica responsabile della redazione della *Dei Verbum*. All'interrogazione di un Padre conciliare, il quale chiedeva perché, al trattare della fede, il n. 5 non parlasse anche *de auxiliis externis*, come sono appunto i preamboli della fede, ma solo *de internis Spiritu Sancti auxiliis*, fu replicato così: «Non est necessarium, quia hic agitur de fide, et non de praeambulis fidei, de quibus loquitur Vaticanum I, et quae etiam in textu nostro tanguntur in corpore numeri 4», F. GIL-HELLIN, *Dei Verbum. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione. Synopsis*, LEV, Città del Vaticano 1993, p. 39. Quest'ultima specificazione può riferirsi solo al *signis et miraculis* compiuti da Cristo, che il n. 4 aveva citato poco sopra, sebbene in senso stretto non si possa considerarli *praeambula fidei*, bensì *motiva credibilitatis*.

mutata situazione contestuale sembra responsabile di aver nuovamente suggerito una loro riproposizione.

Senza dubbio, il clima religioso europeo all'epoca del Vaticano I non è lo stesso di quello della prima decade del XXI secolo. Se gli analisti segnalano ormai da tempo un risveglio della religiosità, che sembrerebbe a prima vista distanziare la situazione odierna da quella del materialismo della seconda metà dell'Ottocento, è anche vero che i rapporti fra questo risveglio e un possibile risveglio della ragione sono ancora tutti da dimostrare. Non deve sorprendere che un'epoca di "ragione debole" come la nostra — un aggettivo non improvvisato, ma coniato in base a precise istanze teoretiche dettate da determinati esiti filosofici ed epistemologici del Novecento — sia anche un'epoca di ragione autoreferenziale, chiusa alla trascendenza, impegnata ad eliminare Dio dall'orizzonte della cultura e della società. La chiusura è infatti segno di debolezza: proprio perché *debole*, buona parte della ragione contemporanea pare non voler sostenere un confronto leale e non ideologico con il pensiero metafisico e, ultimamente, teologico. Lo mostra ad esempio l'impiego improprio e spesso ideologico che alcune correnti filosofiche di ispirazione materialista fanno oggi della scienza, rifiutando (al di là delle stesse intenzioni degli scienziati) di mettere in serena discussione alcuni dei suoi risultati, manipolandola maldestramente come attrezzo per rimettere in gioco una preconcetta sua incompatibilità con il cristianesimo, nella storia presente o in quella passata.

#### **4.2. Per una comprensione ed una riproposizione dei preamboli della fede entro i compiti dell'odierna Teologia fondamentale**

Parlare dei preamboli della fede secondo modalità che siano rispettose dello statuto teologico della Teologia fondamentale e al tempo stesso siano capaci di recuperarne il ruolo propedeutico alla fede richiede un'opportuna fondazione teoretica. Offriamo qui alcuni spunti concettuali che potrebbero favorire una prima loro collocazione.

Ricordando che all'interno del duplice movimento della Teologia fondamentale il percorso dialogico-contestuale, ovvero il suo momento apologetico, le consente di confrontarsi con altri interlocutori e con altre fonti di sapere, prima fra tutte il sapere storico-filosofico, non è difficile riconoscere che i preamboli della fede giungono all'attenzione del teologo proprio attraverso questo specifico versante, con asserti provenienti da un'area piuttosto vasta: filosofia teoretica, antropologia, storia, fenomenologia della religione, ma anche sapere spontaneo e senso comune. Essi non appartengono all'*oggetto primario* della Teologia fondamentale — un oggetto chiaramente identificato dalla Rivelazione e dalla sua credibilità, considerate in modo congiunto — ma possono considerarsi in prima approssimazione come conoscenze e asserzioni *in rapporto dialogico-contestuale* con la Teologia fondamentale.

Entro l'ampia tematica dei rapporti fra teologia e filosofia, i preamboli della fede sono conoscenze filosofiche depositarie un'importante specificità, quella di riguardare conclusioni di ragione che dell'oggetto proprio della Fondamentale, la Rivelazione, condizionano la stessa comprensione. Le conclusioni di ragione dei *praeambula fidei* avrebbero allora lo specifico ruolo di mostrare la "significatività" del contenuto della Rivelazione e del suo appello salvifico per l'uomo.

Con l'espressione "significatività", vogliamo qui indicare che tali preamboli consentono a concetti/contenuti basilari per la Rivelazione cristiana quali Dio, Logos, libertà, vita, anima, colpa, bene, male, ecc., di essere riconosciuti come *significativi*; ovvero la ragione non li giudica come un *non-senso*, perché individuano un'area semantica intelligibile, sulla quale il pensiero filosofico, riflesso oppure spontaneo, ma anche l'esperienza religioso-esistenziale, possono esercitare la loro prensione. Tale riconoscimento determina pertanto nel soggetto le condizioni grazie alle quali l'appello della Parola di Dio risulta accertabile, ragionevole, degno di essere preso in considerazione, perché vertente su contenuti e questioni intellettualmente ed esistenzialmente significative.

Per comprendere la Rivelazione e la sua credibilità è infatti necessario:

- che la ragione posseda previamente una nozione di *Dio* — acquisita in ambito filosofico e/o religioso — e che questa le risulti intelligibile;
- che la ragione posseda anche una gnoseologia aperta ad una istanza di *verità* e un'antropologia che riconosca la verità della *libertà*;
- che la persona umana sappia individuare, nella propria coscienza, la presenza di un bene da compiere e di un male da evitare, e dunque scorgervi la responsabilità della *colpa* e l'aspirazione al *perdono*, colte di fronte ad un Assoluto riconosciuto non solo come fondamento del reale, ma anche garante e referente ultimo della vita morale;
- in termini ancor più generali ma ugualmente fondativi, che la persona cui la Rivelazione si dirige resti potenzialmente disponibile ad individuare, ed in certo posseda già, quei contesti esperienziali ed esistenziali che sono alla base di un naturale *rapporto religioso*.

Per comprendere la Parola di Dio come parola significativa, occorre ancora che il soggetto posseda una necessaria griglia di riferimento filosofico, spontaneo o riflesso, che gli consenta, una volta accostatosi ai suoi contenuti, di comprendere in essa non solo la *logica del compimento*, costitutiva per tutta la Rivelazione, ma anche quella dello *scandalo* e del *paradosso*.

Riconoscere l'idea di un "compimento" è infatti possibile solo a chi comprenda la natura storica dell'esistenza umana e l'irreversibilità di una storia non più chiusa in sé stessa, ma interprete di un processo significativo. Ad una "logica di promessa e compimento" si può accedere solo dopo aver accertato la *storicità* — ovvero il legame con fatti realmente avvenuti — delle tradizioni religiose di Israele, nonché la storicità del messaggio e della vita di Gesù di Nazaret e di ciò che su di Lui la comunità credente ha trasmesso.

La ragione potrà discernere cosa rappresenti per essa un "paradosso" o uno "scandalo" solo sulla filigrana di un pensiero metafisico che mostri sufficienti istanze veritative nei giudizi sugli eventi e su ciò che dagli eventi ragionevolmente ci si attenderebbe, e sullo sfondo di un pensiero morale per il quale la nozione di giustizia abbia un significato non convenzionale.

In sostanza, per comprendere il Vangelo come "Buona Novella" occorre saper distinguere cosa è davvero una novità per le attese della vita umana, cosa può favorevolmente sorprenderla: il compimento di una promessa di fedeltà e di amore, la cifra inaspettata e sorprendente di un amore capace di giungere fino allo scandalo

dell'umiliazione e della morte di croce, l'annuncio inaudito prima d'ora della risurrezione dai morti.

Un esempio di come l'offerta salvifica della Rivelazione possa essere esposta secondo un itinerario biblico-dogmatico, facendone al contempo risaltare la significatività lungo un itinerario di ambito dialogico-apologetico, ci viene presentato da quasi tutta la prima parte della *Gaudium et spes* (cfr. nn. 1-24). La trattazione conciliare — che scelse la prospettiva dialogico-contestuale in modo intenzionale e programmatico — elabora le sue argomentazioni impiegando una “griglia di riferimento” di carattere epistemologico ed antropologico, storico e culturale. La progressiva esposizione degli elementi-chiave della Rivelazione è messa in costante relazione con le domande ultime dell'uomo, con i suoi interrogativi antropologici ma non di rado anche cosmologici, la cui sensatezza e significatività viene fondata per via di ragione, rivolgendosi sia alla fenomenologia che alla metafisica, con riferimenti che recuperano in alcuni casi anche le migliori istanze del pensiero religioso.

L'enfasi da dare ad alcuni preamboli piuttosto che ad altri varia a seconda delle condizioni culturali del momento. La loro scelta sembra infatti essere paradossalmente dettata più dalla sofistica che dalla filosofia. Sono infatti i sofisti, non i filosofi in senso stretto, a scegliere nelle varie epoche storiche *quali preamboli della fede negare*, obbligando così la teologia a riflettervi con maggiore attenzione. E la loro negazione, nell'antica Grecia come nella temperie socio-culturale odierna, dipende da come il sofista si pone al servizio del politico in ordine ad ottenere il consenso della piazza, il cui ruolo per la conservazione del potere era ed è determinante. Il nesso fra sofistica, politica e consenso, attraversa e condiziona tutta la storia, e non può essere ignorato al momento di elaborare le contemporanee strategie di evangelizzazione.

Temi filosofici in dialogo privilegiato con la Teologia fondamentale, oltre ad appartenere alla Rivelazione come contenuti rivelati *per accidens*, i *praeambula fidei* ammettono anche una “formalità teologica”.

In primo luogo il loro riconoscimento è possibile solo alla luce di un principio di creazione, o comunque solo se l'uomo resta aperto ad un legame religioso-creaturale, aperto a riconoscere una rivelazione naturale di Dio, come disponibile alla retta ragione di tutti gli uomini. Come vedremo, ciò corrisponde alle caratteristiche di una ragione non auto-referenziale, non chiusa ideologicamente. Il primato della rivelazione naturale, ovvero il primato della posizione dell'Essere con i suoi interrogativi, su ogni umano questionare e filosofare, fa sì che l'«autonomo cammino di ricerca» di una filosofia di Dio venga compreso come espressione di una autonomia relativa e non assoluta, restando così disponibile ad essere inserito entro un orizzonte ultimamente teologico. La Teologia fondamentale non considerare del tutto estranea a sé una riflessione sui *praeambula fidei*, perché tale riflessione, pur essendo di natura filosofica, è nondimeno preceduta da una Parola rivelata nella natura e attraverso la natura, ammettendo pertanto anche un'istanza teologica.

In secondo luogo i preamboli possono rientrare nel campo di interesse della Teologia fondamentale a livello di “oggetto secondario”, con il ruolo di fornire significatività e intelligibilità al suo “oggetto primario”, cioè la Rivelazione e la sua credibilità, comprendendo quest'ultima sempre centrata attorno a Cristo e alla Chiesa segni di salvezza. Ciò si darebbe in stretta analogia con quanto si predica abitualmente a proposito

dell'oggetto secondario del Magistero della Chiesa. Come è noto, sempre considerando la Rivelazione quale oggetto primario del Magistero, la teologia tematizza entro le competenze del Magistero ecclesiale anche un oggetto secondario, all'interno del quale trovano posto numerose verità filosofiche e di ragione, motivando tale estensione di competenza con l'affermazione congiunta della *Dei Verbum* e della *Lumen gentium* che queste verità servono "a rettamente interpretare e a santamente custodire" la Rivelazione stessa<sup>30</sup>. Il fatto che il Magistero possa autorevolmente affermare qualcosa su tali verità, includendole nel suo oggetto secondario<sup>31</sup>, autorizza in un certo senso ogni teologia della rivelazione ad includerle anch'essa in una sorta di suo "oggetto secondario": sarebbe infatti poco logico che esistano temi per i quali il Magistero della Chiesa possa elaborare degli insegnamenti, sui quali invece la teologia non abbia nulla da dire.

### 4.3 La caratteristiche di una *recta ratio*, ovvero di una ragione adeguata a cogliere i preamboli della fede

#### 4.3.1 *Una ratio capax fidei*

Una ragione che coglie i preamboli della fede come oggetto proprio, a sé adeguato, non opera ancora entro la fede ma è una ragione certamente capace di essa, è una *ratio capax fidei*. Essa deve certamente possedere delle caratteristiche, ma sono le medesime che la rendono ragione aperta alla ricerca della verità, ragione sana, *recta ratio*. Ne commentiamo quattro: *umiltà*, *realismo*, *libertà* e *fiducia*.

*Umiltà*. L'essere umano non può proporsi come misura dell'intero, restando incapace di "dire la realtà in modo esauriente". Il linguaggio formale delle scienze è già in grado, dall'interno del suo metodo, di segnalare tale incompletezza, in quanto, se intendesse fondare se stesso, darebbe origine a contraddizioni e a problemi di autoreferenzialità. Aprirsi alla possibilità che il Fondamento del mondo sia Altro-dall'uomo, e possa "narrare" all'uomo il senso ultimo della realtà, è una posizione filosoficamente ed esistenzialmente ragionevole. Come è ugualmente ragionevole l'apertura del pensiero scientifico al mistero dell'essere e della sua intelligibilità.

«È certo che alla base di ogni lavoro scientifico un po' delicato si trova la convinzione, analoga al sentimento religioso, che il mondo è fondato sulla ragione e può essere compreso.

---

<sup>30</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10; *Lumen gentium*, n. 25. Con l'espressione "oggetto secondario" del Magistero della Chiesa si intendono di solito degli insegnamenti riguardanti verità *non formalmente rivelate*, ovvero verità non presenti direttamente come tali nella Scrittura interpretata dalla Tradizione, ma la cui affermazione si rende necessaria per comprendere rettamente il Vangelo consegnato da Gesù Cristo e custodirlo integro lungo la storia.

<sup>31</sup> Sull'appartenenza di questo oggetto alle specifiche competenze del Magistero della Chiesa, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24.6.1973, n. 3; in particolare, per quanto riguarda la legge naturale, cfr. PAOLO VI, enc. *Humanae vitae*, 25.7.1968, n. 4; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istr. *Donum veritatis*, 24.5.1990, n. 16 e *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della "Professio fidei"*, 29.6.1998, nn. 6-7. Sull'estensione del carisma dell'infalibilità anche agli insegnamenti circa verità non formalmente rivelate, cfr. ad esempio C. CAFFARRA, *La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate*, «Anthropotes» 4 (1988) 7-23; F. OCÁRIZ, *La competenza del magistero della Chiesa "in moribus"*, in "Humanae Vitae 20 anni dopo", Ares, Milano 1989, pp. 125-138.

Questa convinzione legata al sentimento profondo della esistenza di una mente superiore che si manifesta nel mondo della esperienza, costituisce per me l'idea di Dio» (A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Newton Compton, Roma 1988, p. 32).

«Per quanto le nostre spiegazioni scientifiche possano essere coronate dal successo, esse incorporano sempre certe assunzioni iniziali. Per esempio, la spiegazione di un fenomeno in termini fisici presuppone la validità delle leggi della fisica, che vengono considerate come date. Ma ci si potrebbe chiedere da dove hanno origine queste leggi stesse. Ci si potrebbe perfino interrogare sulla logica su cui si fonda ogni ragionamento scientifico. Prima o poi tutti dobbiamo accettare qualcosa come dato, sia esso Dio, oppure la logica, o un insieme di leggi, o qualche altro fondamento dell'esistenza» (P.C.W. Davies, *La mente di Dio*, Milano 1993, pp. 5-6).

*Realismo.* Una ragione capace di riconoscere i preamboli della fede è una ragione disposta ad apprendere dalla realtà, ad ascoltare le cose, a non prendere le idee —per quanto coerenti ed attraenti esse siano— come punto di partenza della conoscenza. La realtà non si “pone”, né si “oggettivizza”, ma si “scopre”. Per questo, si rende necessaria una “apertura all'Essere”, che è apertura a riconoscere la priorità dell'essere sul conoscere e la priorità della conoscenza sulla critica della conoscenza. Essere realista non equivale ad essere epistemologicamente ingenui: senza dubbio per conoscere la realtà abbiamo bisogno di categorie mentali, ma tali categorie sono in ultima analisi normate dall'esperienza. Soltanto un uomo disposto a ricevere la realtà come qualcosa di “dato” può prepararsi a riconoscerla come qualcosa di “donato” e, finalmente, di “creato”.

«Occorre usare con cautela il termine “pensiero”. In effetti, la differenza più grande tra il realista e l'idealista è che l'idealista *pensa*, mentre il realista *conosce*. Per il realista “pensare” vuol dire solamente organizzare delle conoscenze o riflettere sul loro contenuto; a lui non viene in mente di fare del pensiero il punto di partenza della sua riflessione, perché lui sa che un pensiero è possibile solo se prima ci sono state delle conoscenze. Ora, l'idealista, visto che procede dal pensiero alle cose, non può sapere se quello da cui parte corrisponde o meno a una cosa; e quando egli domanda al realista come si possono raggiungere le cose partendo dal pensiero, il realista deve rispondere subito che ciò non è possibile, e che proprio in questo sta il motivo principale per non essere idealista» (E. GILSON, *Il realismo metafisico*, tr. it. Roma 2008, pp. 131).

«Ciò che mi ha spinto alla scienza rendendomi entusiasta fin dalla gioventù è il fatto, per nulla ovvio, che le leggi del nostro pensiero coincidano con la regolarità del flusso delle impressioni che ci giunge dal mondo esterno e che quindi è possibile per l'uomo giungere a delle conclusioni mediante la pura speculazione su tali regolarità. Qui riveste un'importanza cruciale il fatto che il mondo esterno costituisca qualcosa di indipendente da noi, qualcosa di assoluto con cui ci confrontiamo, e la ricerca di leggi valide per questo assoluto mi è sembrata il più splendido obiettivo scientifico che si possa avere nella vita» (M. PLANCK, *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, 1948, p. 374, cit. in S. JAKI, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca book, Milano 1988, p. 242).

*Libertà.* Per orientarsi verso la verità la ragione umana deve restare libera, cioè non vincolarsi ad alcuna ideologia, o meglio, vincolarsi solo alla verità, rifiutando le seduzioni del potere economico e politico. Qui radicano la legittimazione dell'autonomia della ricerca scientifica, della cultura e dell'università, nella loro tensione verso la verità, al di là di ogni visione funzionalista e strumentalista della scienza. Ragione libera vuol dire anche affermazione della verità della libertà dell'essere umano, e pertanto capacità di riconoscere la valenza morale dei propri atti, l'emergenza essenziale dell'uomo su tutti gli altri esseri viventi del pianeta. Negare la libertà è negare l'uomo. E negando l'uomo si perde la strada che conduce alla verità dell'Essere da cui l'uomo dipende.

«La scienza ha un suo senso e una sua giustificazione quando la si riconosce capace di conoscere la verità e quando la verità è riconosciuta come un bene umano. Allora si giustifica anche l'esigenza della libertà della scienza; in che modo infatti potrebbe realizzarsi un bene umano, se non mediante la libertà? La scienza deve essere libera anche nel senso che la sua attuazione non venga determinata da fini immediati, da richieste sociali o da interessi economici. Questo non significa però che per principio debba essere separata dalla "prassi". Soltanto che, per poter influire efficacemente sulla prassi, essa deve ricevere la sua prima determinazione dalla verità, e quindi essere libera per la verità. Una scienza libera è asservita unicamente alla verità non si lascia ridurre al modello del funzionalismo o ad altro del genere, che limiti l'ambito conoscitivo della razionalità scientifica» (Giovanni Paolo II, *Discorso alla Cattedrale di Colonia*, 15.11.1980, n. 5)

*Fiducia.* Una posizione intellettuale che sceglie lo scetticismo e la sfiducia come regola del proprio metodo e del proprio indagare, non soltanto non può aprirsi alla verità, ma renderebbe impossibile ogni vero progresso nella conoscenza. La fiducia nella conoscenza di altri rappresenta la posizione antropologicamente più matura e psicologicamente più equilibrata. Lo scetticismo ad oltranza, inoltre, è una posizione e di principio e le sue negazioni sono negazioni pregiudiziali. Fiducia è sinonimo di ottimismo e di speranza: una ragione perde la speranza di raggiungere la verità quando assolutizza la prospettiva critica o ermeneutica, quando sceglie il nichilismo come visione esistenziale radicale e quando da esso fa derivare il disimpegno della propria responsabilità.

In definitiva, per andare incontro alla fede ed essere "capace di essa" la ragione deve, spogliarsi della sua *hybris*, e dunque caratterizzarsi come ragione non-ideologica, consapevole della propria contingenza ontologica e del proprio orizzonte finito, ragione non-autosufficiente. Essa deve restare *aperta a lasciarsi svelare come ragione creata*. È una ragione che inizia il suo cammino dal realismo delle cose e che ha l'umiltà di *lasciar parlare l'alterità del reale*. È una ragione, come abbiamo osservato in precedenza, posta di fronte ad una rivelazione naturale che la precede sempre e comunque, anche se il soggetto potrebbe non coglierla immediatamente come tale. È una ragione *libera*, sia perché capace di legarsi solo alla verità e non cedere alle seduzioni dello strumentalismo e dell'ideologia, sia perché, in negativo, essa potrebbe sempre fallire rifiutando di aprirsi verso un principio di creazione, a causa del peccato e dell'offuscamento che esso produce<sup>32</sup>. È infine una ragione aperta alla fiducia e alla speranza, disposta ad ascoltare e a conoscere attraverso gli altri, attraverso l'Altro. Tommaso d'Aquino ha assai spesso indicato tutto ciò con l'espressione *recta ratio*, ripresa non di rado anche dal Magistero della Chiesa.

Solo una ragione con tali caratteristiche può raggiungere le verità espresse dai preamboli della fede. Questi rappresentano, nel loro insieme, sia le *condizioni di possibi-*


---

<sup>32</sup> In accordo con quanto la tradizione teologica classica aveva ben presente, peraltro con solido fondamento biblico (cfr. *Sap* 13,1; *Rm* 1,21-23), la riconoscibilità dei preamboli della fede viene offuscata dal peccato, ovvero risulta fortemente condizionata dalle disposizioni morali del soggetto. Il realismo impone tenerlo presente e dimenticarlo sarebbe ingenuità. Sulla necessità dell'umiltà pr la conoscenza di Dio attraverso il creato, cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *Confessiones*, V, 3, 3-5; sull'influsso della cattiva condotta morale sulla conoscenza di Dio, cfr. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum*, 1, 2; EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio evangelica*, II, 6, 12. Sulla stoltezza (cfr. *Sal* 13,1) che caratterizza tale non-riconoscimento, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, c. 38, in particolare come figlia della lussuria, *Summa Theologiae*, II-II, q. 46, a. 3. Sulla dottrina medievale circa l'influsso negativo del peccato sulla lettura del Libro della Natura, e dunque sulla conoscenza del suo Autore, cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexämeron*, XIII, 12.



*lità dell'apertura alla Rivelazione e dunque del suo ascolto, sia le condizioni che la riconoscono significativa per l'uomo, per tutti gli uomini. Una ragione umana impossibilitata o incapace di fare proprie le conoscenze veritative e le esperienze esistenziali espresse da tali preamboli, non pare trovarsi in condizione di prestare ascolto all'annuncio della Parola e dunque del Vangelo, di riconoscerne la significatività, e quindi di aprirsi, nel dono della fede, all'incontro con Dio che si rivela.*

I preamboli della fede sono verità filosofiche che non soltanto abilitano l'uomo a riconoscere un logos condiviso senza coartare la libertà di nessuno, ma anche forniscono alla società umana un insieme di conoscenze fondamentali che la rendono più "vivibile", e per questo più "umana". Affermare l'esistenza di una verità riconoscibile nelle cose, affermare la libertà dell'essere umano e la sua trascendenza sulla natura materiale, affermare in definitiva Dio come Fondamento del mondo e origine e garante della coscienza morale, lungi dall'essere una posizione intollerante è l'unica opzione che permette il dialogo tra gli uomini e assicura un fondamento ai diritti di tutti. Il relativismo, al contrario, nasconde una radice di intolleranza: sposando la tesi di una ragione debole, si nega l'esistenza di verità stabili e trascendenti che orientino gli uomini per giudicare rettamente e decidere responsabilmente. Tutto è affidato apparentemente alla democrazia, ma nella pratica si corre il rischio, tutt'altro che remoto, di seguire la legge del più influente, del più ricco, del più forte.

 dall'Antologia: Le condizioni religioso-morali per la ricerca di Dio, da K. Adam, *L'essenza del Cattolicesimo* (1924)

Per quanto qui illustrato non dovrebbe esservi allora difficoltà a collocare una riflessione sui preamboli della fede entro un itinerario teologico-fondamentale. Essi rappresentano in fondo una sorta di "oggetto secondario" della Teologia fondamentale — subordinato al suo oggetto primario, costituito dalla Rivelazione e dalla sua credibilità — perché individuano l'insieme delle condizioni che rendono possibile prima, e comprensibile poi, l'ascolto della Rivelazione. Se la *credibilità* della Rivelazione, centrata sul mistero di Cristo e sulla testimonianza della Chiesa, ci viene offerta insieme ad una Parola che si esprime in una storia di salvezza, la sua *significatività*, poggiata sui preamboli della fede, ci viene anch'essa donata insieme ad una Parola, la Parola creatrice, ascoltando la quale ci viene svelata la condizione creaturale e finita, ma aperta all'infinito, della ragione umana.

#### 4.3.2 La natura dell'atto che opera il ri-conoscimento dei preamboli della fede

La coerenza del discorso teologico impone anche di esaminare brevemente quale sia la natura dell'atto con cui l'essere umano compie il suo primo passo, ri-conoscendo il reale come dato, disponendosi così all'esercizio di una ragione non auto-referenziale e non ideologica. Il tema è delicato, perché se per questo atto fosse necessaria una qualche forma di fede, in una rivelazione certo naturale ma pur sempre rivelazione divina, il discorso potrebbe tradire una pericolosa circolarità, in quanto i preamboli non apparirebbero più ad una ragione non ancora illuminata dalla fede in una Parola ricevuta ed accettata. Proponiamo qui di distinguere in tale atto di riconoscimento due momenti diversi, con un diverso grado di compiutezza antropologica.

Il primo momento, quello che consente di riconoscere la contingenza e il limite di una condizione creaturale, e con essa l'impossibilità che la parola umana si ponga come

ragione dell'intero, *non costituisce né implica alcuna esplicita risposta* ad una parola divina ascoltata in una rivelazione naturale. Tale riconoscimento è oggetto proprio e adeguato di una razionalità capace di porre a tema l'esistenza di un Incondizionato e di un Assoluto necessari, quali risposte alla propria contingenza. L'umiltà qui richiesta indica semplicemente oggettività e realismo. In questo primo momento il reale viene colto come un'alterità data e non posta dal soggetto, come sorgente di razionalità che rivela un fondamento, e dunque come riflesso di un *Logos ut ratio*. Siamo persuasi che questo riconoscimento è adeguato, per sé, a dare avvio ad una riflessione sui preamboli della fede.

Un secondo momento è invece rappresentato dalla *risposta che il soggetto formula ad una rivelazione di Dio ascoltata nel linguaggio del creato*. In quanto protagonista di una risposta, il soggetto coglie il reale non solo come immagine di un *Logos ut ratio*, ma anche come effetto di un *Logos ut verbum*, non solo come alterità data, ma anche come alterità dialogica e carica di significato<sup>33</sup>. Il grado di coinvolgimento del soggetto è qui maturo, perché divenuto responsabile (da *respondeo*): egli *risponde di sì al reale* e la sua meraviglia di fronte alla natura sfocia prima in riverenza, poi in adorazione verso il suo Autore<sup>34</sup>. L'Assoluto è visto allora come Termine di un rapporto personale, e questo atto — formulato compiutamente solo nel suo secondo momento — è pertanto ora qualificabile come *atto religioso* e non come *atto mere philosophicus*. È solo questo secondo momento del riconoscimento a verificare il carattere di risposta/affidamento ed è dunque suscettibile di poter essere qualificato come atto di fede. Il suo oggetto proprio non sono più i preamboli della fede, ma l'Autore del mondo.

L'interrogativo teologico prima segnalato, ovvero quale fosse la natura dell'atto con cui l'essere umano riconosce *il reale come dato* e si dispone dunque all'esercizio di una razionalità non ideologica, ammette dunque un'articolazione: si tratta di un atto ove l'umiltà della ragione non implica alcuna *petitio principii* nell'accettare la conoscenza dei preamboli (il termine "preambolo" vale qui nel suo senso più forte, esclusivo, ovvero come ciò che precede perché non è ancora oggetto della fede), eppure di un atto nel quale, al riconoscere nel suo prosieguito *il dato come donato*, è misteriosamente presente anche la grazia divina<sup>35</sup>, perché senza di essa le forze naturali di una ragione ferita dal peccato potrebbero facilmente cedere alla tentazione di far sfociare l'esperienza del limite e della finitezza nel nichilismo e nel non-senso, in luogo di mantenerla aperta verso un principio di creazione<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Abbiamo ripreso questa articolazione, espressa quale rapporto fra un Logos percepito come razionalità e come alterità, a partire dall'esperienza delle scienze naturali, in G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e Rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Cisello Balsamo 2008.

<sup>34</sup> Sul senso di riverenza di fronte al reale come atteggiamento filosofico, cfr. W. DESMOND, *On the Betrayals of Reverence*, «The Irish Theological Quarterly» 65 (2000), pp. 211-230. Sullo statuto filosofico della meraviglia e della riverenza a partire dall'esperienza delle scienze naturali, cfr. E. CANTORE, *L'uomo scientifico, Il significato umanistico della scienza*, Dehoniane, Bologna 1987, pp. 155-196.

<sup>35</sup> La misteriosa presenza della grazia e dello Spirito, anche in un riconoscimento naturale di Dio, viene giustamente adombrata nella riflessione della Chiesa sulla salvezza (cfr. *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, n. 22).

<sup>36</sup> La prospettiva da noi qui adottata è in fondo quella di suggerire che la rivelazione naturale può essere considerata secondo due angolature diverse. Secondo una modalità oggettiva,

#### 4.3.3 Il compito di educare e risanare la ragione come servizio all'uomo

Il significato più pieno e profondo delle verità di ragione contenute nei preamboli della fede sarà quello poi rivelato dalla Parola di Dio. Il senso religioso, la percezione e il riconoscimento di un Fondamento dell'essere, la libertà, l'esistenza di una legge morale, ecc., sono tutte realtà che alla luce della Rivelazione acquistano i contorni definitivi e trovano la loro risposta ultima: l'amore di Dio Padre e creatore, l'essere umano creato a Sua immagine e somiglianza, la dignità di una libertà che abilita a rispondere al proprio Creatore, ecc.

Non va escluso che molte persone giungono a conoscere tali verità filosofiche solo attraverso la Rivelazione, sebbene vada pure ricordato che perfino le persone più semplici possono conoscere almeno alcuni preamboli della fede, poggiandosi ad esempio sul senso comune o su una esperienza religiosa spontanea.

Resta ora da precisare come superare gli ostacoli che la ragione umana può incontrare nel riconoscimento dei *praeambula fidei*, ovvero quali strategie seguire per accrescere in essa il senso metafisico e farle deporre l'orgoglio dell'autosufficienza. Si tratta in sostanza di vedere come:

a) ovviare alla mancanza di "educazione metafisica" di molti;

b) superare la realtà del "peccato" dell'uomo, che opera una certa chiusura intellettuale.

Il compito di educare, se necessario anche di sanare, la ragione — che non è altro se non educare e sanare l'uomo stesso — è divenuto oggi imprescindibile. Ignorarlo, ritenendo che ciascuno possa giungere alla verità con una spontaneità guidata in definitiva dai *mass media* e dalle opinioni dominanti, sarebbe una enorme ingenuità.

Proviamo qui a segnalare alcuni elementi utili per una educazione al senso metafisico:

- favorire il contatto con la creazione, riflettendo sulla propria contingenza (umiltà e realismo), sulla realtà del dono della vita e dell'universo creato;

- favorire la vita relazionale, aiutare ad uscire da se stessi, cercando una fonte di senso non solo in se stessi ma anche negli altri (fiducia, speranza);

---

che qui potremmo anche indicare come *ex parte Creatoris*, ed è quanto abbiamo chiamato "principio di creazione", o anche "principio di rivelazione". In tal senso, essa precede ogni filosofia di Dio e dunque anche ogni riconoscimento di preamboli della fede, giustificando perché al parlare di ragione si debba parlare sempre di ragione creata. Il problema non è se i preamboli "appartengano o meno" a tale rivelazione naturale, ma riconoscere che ogni nostro riflettere su di essi è "preceduto oggettivamente" da tale rivelazione. Una seconda angolatura è quella *ex parte subiecti*, e in tal senso il principio di creazione (ma anche un *principio* di rivelazione nell'accezione prima intesa) è distinto da una rivelazione naturale di Dio in senso proprio. Infatti, affinché vi sia "rivelazione" di una Parola (*Wort*) occorre che il soggetto formuli la sua risposta (*Antwort*), non solo percepisca o rifletta: una rivelazione resterebbe incompiuta se non vi fosse il soggetto che di fronte ad essa eserciti la sua responsabilità (*Verantwortung*).

- educare al senso dell'udito, perché non resti schiacciato dal tatto e dalla vista, in quanto senso capace di memoria e di distensione storica, e dunque atto a radicare l'identità e la libertà del soggetto;

- educare all'ascolto interiore (percezione del Maestro interiore di Agostino) ovvero ad interiorizzare, e all'ascolto della propria coscienza, cogliendo la trascendenza del proprio spirito sulle cose

- aiutare a riconoscere la verità della propria libertà, le conseguenze buone e cattive legate ai propri atti (libertà)

- educare, più in generale, all'umiltà dello studio e alla profondità intellettuale, per non conformarsi mai ai luoghi comuni, alle opinioni superficiali, al sentito dire...

In un contesto non confessionale, si potrebbe aiutare a superare l'ostacolo e il condizionamento che la superbia e il peccato operano sulla *recta ratio* conducendo l'interlocutore ad apprezzare l'ideale di una vita retta e virtuosa come questa è stata commentata dai grandi filosofi e saggi dell'antichità, senza trascurare i contemporanei. Chi coltivasse l'amore alla verità come proposto da Socrate, Platone, Aristotele, Seneca o Cicerone, o chi si disponesse a purificare il proprio cuore e la propria mente secondo le migliori sentenze di Confucio, Buddha o Lao Tze, farebbe certamente passi in avanti nel riconoscimento dell'unica verità che conduce all'unico e vero Dio.

#### 4.4 Per un discernimento dei preamboli della fede: alcuni spunti tematici

Alla luce del precedente approfondimento sulla natura dei preamboli della fede, prendiamo nuovamente in esame il n. 67 della *Fides et ratio*:

Nello studiare la Rivelazione e la sua credibilità insieme con il corrispondente atto di fede, la teologia fondamentale dovrà mostrare come, alla luce della conoscenza per fede, emergano alcune verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca. A queste la Rivelazione conferisce pienezza di senso, orientandole verso la ricchezza del mistero rivelato, nel quale trovano il loro ultimo fine. 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.

Da un'analisi del testo, sembra possibile rintracciare una certa tipologia di tali preamboli, che chiama in causa tre ambiti<sup>37</sup>. Vediamo come questi potrebbero essere collocati in un programma di Teologia fondamentale.

---

<sup>37</sup> Segnalati, con lievi differenze, anche da S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, Queriana, Brescia 2002, pp.185-187, che ne menziona tuttavia quattro, dei quali non offre uno sviluppo, richiamandone però la continuità con il Concilio Vaticano I.

a) Il primo ambito segnalato dall'enciclica riguarda «la conoscenza naturale di Dio». La tematica fa in certo modo da *pendant* ad una esposizione della rivelazione di Dio nel creato, dalla quale una teologia della rivelazione potrebbe agevolmente prendere avvio impiegando come fondamento biblico proprio la Parola creatrice e il suo compimento in Cristo, centro del cosmo e della storia. Pur distinguendosi concettualmente dalla rivelazione naturale, perché quest'ultima è cammino teologico e non filosofico, una presentazione delle *viae* a disposizione della ragione umana per accedere alla conoscenza filosofica dell'esistenza di Dio avrebbe l'importante funzione di mostrare che il Soggetto di cui parla la rivelazione storico-soprannaturale non è concetto sconosciuto alla ragione, bensì nozione significativa sulla quale essa può riposare<sup>38</sup>. Andrebbero in tal senso esposti itinerari sia di ambito cosmologico che di ambito antropologico, agganciando eventualmente i secondi alle riflessioni dedicate al senso religioso come apertura dell'uomo alla rivelazione<sup>39</sup>. Circa la precisa collocazione di una riflessione sulla conoscenza naturale di Dio in un itinerario teologico-fondamentale completo sono possibili diverse scelte. Riteniamo che essa dovrebbe comparire in due luoghi: all'interno di una propedeutica epistemologico-filosofica alla teologia della rivelazione, al parlare delle richieste che la ragione umana avanza nei confronti di una rivelazione ritenuta significativa, e al termine del trattato sulla fede, offrendo un raccordo fra problema di Dio e mistero di Dio. In quest'ultimo contesto andrebbe discussa anche la delicata dinamica fra fede e ragione esistente in ogni accesso a Dio, accesso che sempre include, nella sua articolazione teoretica, la presenza di una nozione di Dio appartenente al senso comune e all'esperienza religiosa<sup>40</sup>.

b) Fra i compiti della ragione la *Fides et ratio* enuncia quello di pensare «alla possibilità di discernere la rivelazione divina da altri fenomeni o al riconoscimento della sua credibilità». Quanto qui espresso sembrerebbe riguardare a prima vista le *rationes creditivae* e non i *praeambula fidei*, come mostrato anche dall'esplicito riferimento alla rivelazione, quasi un richiamo all'esortazione già formulata dal Concilio Vaticano I e comune all'Apologetica tradizionalmente intesa, secondo la quale esisterebbero *signa certissima et omnium intelligentia accomodata* in grado di mostrare l'origine divina della Rivelazione cristiana<sup>41</sup>. Siamo tuttavia dell'avviso che il successivo riferimento, nella medesima frase, ad «alcune verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca» (n. 67) faccia pensare anche a qualcosa di diverso. Il documento intende qui probabilmente segnalare quanto si comprendeva, in modo classico, come «ragioni della credibilità *del fatto* della Rivelazione», tipicamente le profezie e i miracoli secondo

---

<sup>38</sup> «Nel credere in Dio c'è un sapere dell'esistenza di Dio che è preliminare; e questo sapere lo ricaviamo dal mondo creato», BASILIO DI CESAREA, *Epistulae*, 235, 1 (PG 32, 872B). «Che Dio sia uno, in quanto è dimostrato, non viene posto come articolo di fede, ma come presupposto agli articoli: infatti la conoscenza di fede presuppone la conoscenza naturale», TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 8<sup>um</sup>. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 36.

<sup>39</sup> Ne fornisce un esempio H. FRIES, *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987.

<sup>40</sup> Tommaso d'Aquino parlava della conoscenza di Dio secondo tre diversi livelli, quello della conoscenza naturale non riflessa (senso comune), il livello della conoscenza metafisica, ovvero della conoscenza filosofica riflessa e razionalmente articolata, ed infine quello della Rivelazione. Nella analisi delle *viae* tomasiane verso l'esistenza di Dio ed in merito alla stessa nozione di Dio, sono coinvolti tutte e tre questi livelli, esistendo due articolazioni, fra rivelazione e filosofia riflessa, fra metafisica e senso comune. Cfr. E. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964, 70-82.

<sup>41</sup> CONCILIO VATICANO I, cost. *Dei Filius*, DH 3009.

l'impiego suggerito dal Vaticano I e poi fatto proprio dall'impianto della Apologetica cattolica. Tali motivi, segni o ragioni, comunque si voglia chiamarli, non possono prescindere da contesti veritativi che la ragione individua come parte del suo esercizio ordinario, sebbene la capacità di tale esercizio, come abbiamo già ricordato in precedenza, possa risentire di importanti condizionamenti storici ed esistenziali.

Inoltre, a ben vedere, infatti, ogni proposta di segni a sostegno della verità della Rivelazione, compreso il riconoscimento di una credibilità centrata sulla persona di Gesù Cristo e sulla testimonianza della Chiesa come segno di Cristo, come voluto dal Concilio Vaticano II, dipende anch'essa, a sua volta, dall'operatività di alcuni preamboli, senza dei quali l'appello operato dalla Rivelazione potrebbe rimanere frustrato. Menzioniamo fra questi:

- la possibilità di accedere al dato empirico dell'esistenza storica di Gesù di Nazaret e del movimento religioso originatosi attorno a lui e alla sua dottrina;
- la novità assoluta dell'annuncio della sua resurrezione dai morti, suffragata dalle tracce storiche di come questo annuncio si è andato strutturando storicamente attorno alla celebrazione eucaristica domenicale;
- l'esistenza di criteri storico-ermeneutici sufficientemente attendibili che ci rassicurano della storicità e dell'autenticità di specifiche narrazioni presenti nel Nuovo Testamento, le quali, pur redatte entro l'orizzonte di fede di una comunità credente, consentono di ricostruire la personalità, la psicologia, le opere e gli insegnamenti di Gesù di Nazaret, centro di una credibilità che accompagna l'opzione della fede;
- la riconoscibilità *del Dio Gesù Cristo* come Dio provvidente, e dunque la possibilità di comprendere i miracoli di Gesù di Nazaret come azioni *di Dio*;
- la significatività antropologica della testimonianza, come accesso a conoscenze certe che eccedono l'esperienza empirica del soggetto;
- la ragionevolezza dell'aspirazione umana al bene e alla giustizia, quale preambolo che permetterà di individuare come tale domanda sia soddisfatta dai contenuti della predicazione cristiana;
- la verità dell'apertura della persona umana ad una richiesta di senso per la propria esistenza, che consentirà poi di riconoscere come altamente significativa la credibilità dell'amore;
- l'appello esercitato dalla coerenza di vita, dall'amore sincero e dal dono di sé, manifestati in pienezza e in modo non ambiguo in Gesù Cristo, pienamente adeguati a suscitare l'attenzione e l'interesse dell'interlocutore.

Si tratta in fondo di preamboli che vertono su conoscenze di carattere storico ed ermeneutico, ma anche metafisico e antropologico, che la ragione umana dovrebbe poter considerare *ragionevolmente* certe. Questi *praeambula* non si confondono né con i segni della Rivelazione, né con i motivi della credibilità della fede: essi sono evidentemente insufficienti a muovere il soggetto verso la fede, ma di ogni atto di fede rappresentano nondimeno le condizioni necessarie. Vista la loro prossimità ad ogni "ermeneutica della credibilità", questo genere di preamboli potrebbero essere menzionati, e talvolta sviluppati, nella parte che la Teologia fondamentale dedica abitualmente alla credibilità della Rivelazione, intercalando l'esposizione di Gesù Cristo e della Chiesa segni della Rivelazione, con quella dei requisiti razionali che consentono di distinguere, appun-

to, “la rivelazione divina da altri fenomeni”, procedendo così “al riconoscimento della sua credibilità”.

c) L'enciclica menziona infine, quale terzo ambito espressivo di preamboli per la fede, «l'attitudine del linguaggio umano a parlare in modo significativo e vero anche di ciò che eccede ogni esperienza umana». L'affermazione generalizza ulteriormente la già citata capacità della ragione di pervenire ad una conoscenza naturale di Dio, riallacciandosi qui alla necessaria operatività della *istanza metafisica* di una filosofia che intenda proporsi come linguaggio *della fede e verso la fede*, che costituisce in fondo uno dei messaggi centrali del documento<sup>42</sup>. Mostrare che la conoscenza umana non resta confinata sul piano dell'esperienza sensibile, fornendo così ragioni a sostegno dell'idea di una “razionalità allargata”, rappresenta lo snodo previo ad ogni possibile discorso su preamboli della fede. In un itinerario teologico-fondamentale ciò può trovare il suo spazio naturale proprio nel trattato di Epistemologia teologica, come luogo di discernimento dei diversi sistemi filosofico-culturali a disposizione del questionare umano, questa volta non solo in funzione di una loro operatività in chiave teologica, ma anche in vista di un esame critico della loro attendibilità e coerenza, tanto in ambito logico come in ambito antropologico. Nella propedeutica religioso-filosofica alla teologia della Rivelazione si tratterà poi di mostrare la significatività e la legittimità delle *domande ultime*, esistenziali e cosmologiche, che l'essere umano si è posto lungo la storia e tuttora si pone, convalidandole come domande ragionevoli e fondate, e motivando pertanto l'interesse verso le risposte giunte da una Rivelazione divina.

A quanto qui brevemente enumerato vogliamo ancora aggiungere almeno due importanti *praeambula*, non citati qui dell'Enciclica ma certamente in sintonia con il suo impianto dottrinale: la verità della libertà umana e la coscienza della colpa.

d) L'importanza della libertà è centrale per ogni annuncio di Dio che venga incontro all'uomo e che chieda a questi di accettare l'invito alla comunione con Lui, nonché per ogni discorso che voglia approfondire teoreticamente la dinamica di tale incontro. Non è un caso che l'epoca contemporanea, caratterizzata da una ragione debole e chiusa, sia un'epoca caratterizzata anche da una *debolezza della libertà*. Superando gli esiti nichilisti di un esistenzialismo ateo, e quelli di un più recente riduzionismo antropologico ove la libertà umana è semplicemente negata per assimilazione con il mondo istintivo delle altre specie animali, la predicazione del Vangelo *presuppone* la verità del comportamento libero dell'essere umano e la percezione di una corrispondente responsabilità connessa al proprio operare. Nella preparazione all'opzione della fede divengono oggi decisive quelle riflessioni filosofiche in grado di provare la capacità dell'essere umano di determinarsi verso scelte stabili e definitive, e dunque l'esistenza di un fine ultimo, perso il quale anche le singole scelte parziali smarrirebbero presto o tardi il loro riferimento. Scartata la possibilità che l'uomo sia chiamato a rispondere di fronte alla natura, perché a sé ontologicamente inferiore, o solo di fronte ai suoi simili, perché anch'essi accomunati da quella ricerca di senso che l'individuo sperimenta singolarmente, la libertà-responsabilità andrebbe rivelata come quel *legame esistenziale* il cui senso l'uomo può comprendere solo in riferimento ad un Altro-da-sé che non sia né la natura, né l'umanità generalmente intesa.

---

<sup>42</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, nn. 83, 84, 95.

e) Fondata la verità della libertà e la non convenzionalità dell'agire morale, la preparazione alla fede trova un suo ulteriore, necessario punto di appoggio nella coscienza della colpa, la cui valenza andrebbe presentata in sede antropologica ancor prima che teologica. La *Gaudium et spes* non ha timore di qualificare la colpa, insieme al dolore e alla morte, come un grande enigma senza apparente soluzione, che può condurre l'uomo a sprofondare verso la disperazione oppure ad aprirsi verso il riconoscimento di un Creatore (cfr. n. 21). È difficile immaginare che l'annuncio fontale della Chiesa — Gesù è il Cristo, Egli è morto per i nostri peccati e con la sua resurrezione ha sconfitto il peccato e la morte — risulti significativo per coloro che non abbiano maturato, anche in sede razionale, la possibilità di sentirsi responsabili di peccato di fronte a Qualcuno, un Assoluto che la ragione intravede quale creatore e remuneratore. Come già segnalava il pagano Ovidio, l'incompiutezza di un progetto umano che la libertà si riconosce idonea a desiderare, ma incapace di realizzare in pienezza, è una conoscenza disponibile alla ragione naturale: *video meliora proboque, deteriora sequor*<sup>43</sup>.

In conclusione, per coniugare il contemporaneo *auditus temporis*, necessario alla pastorale e all'evangelizzazione, con l'*auditus fidei*, necessario alla riflessione teologica, si richiede oggi che la Teologia fondamentale prolunghi *ad extra* la trattazione della ragionevolezza della fede, ponendosi nuovamente in dialogo con i preamboli della fede. Si tratta di una indispensabile e specifica diaconia, quella di fornire alcuni importanti elementi di riflessione che spetterebbe poi ad altri soggetti di mediazione intellettuale e pastorale tradurre in necessario sostegno al compito missionario del popolo di Dio.

È pertinente all'odierna responsabilità di questa disciplina offrire argomentazioni per mostrare che i preamboli della fede — il cui ruolo nel dibattito pubblico sulla religione e sulla fondazione di un'antropologia non convenzionale è divenuto oggi imprescindibile — non rispondono ad una prospettiva confessionale; così come chiarire, al contempo, che tali preamboli divengono riconoscibili all'interno di un principio di creazione, ovvero di un principio di rivelazione naturale. Tale principio, che non va considerato un postulato apriori ma si avvicina piuttosto una conoscenza trascendentale e atematica precede ogni filosofare e resta disponibile anche ad una ragione laica, non illuminata dalla fede, purché non condizionata ideologicamente e libera da tentazioni di autosufficienza.

Nel dibattito culturale e pubblico entro il quale opera, la teologia non dovrà mai rinunciare, infine, alla sua vocazione profetica, assumendosi l'onere, se necessario, di ricordare che la ragione è spesso bisognosa di risanamento ed è chiamata anch'essa ad una conversione, quale transitò necessario per passare dalle condizioni che rendono possibile l'ascolto della Parola ad una sua reale accoglienza nel dono della fede.

---

<sup>43</sup> *Metamorfosi*, VII, 20.



## Capitolo II

### Credibilità e annuncio del Vangelo

#### 1. Fondamenti di una “teologia della credibilità” nel panorama della contemporanea Teologia fondamentale

##### 1.1. Alcune premesse metodologiche: terminologia e implicazioni

Cosa vuol dire credibilità della Rivelazione? Se la si comprende come “offerta di motivi per credere”, va ricordato che il motivo/causa formale della fede è soltanto Dio: noi crediamo in ciò che Dio rivela (*fides quae*), perché crediamo a Dio (*fides qua*). Pare pertanto più preciso parlare di *credibilità della Rivelazione* e di *ragionevolezza della fede*.

Anche le espressioni i “motivi di credibilità” e “segni di salvezza” (ovvero segni della natura divina della Rivelazione, segni che Dio è in mezzo a noi e si è rivelato in Cristo), sono diverse. Nel primo caso è il soggetto che riflette sulle motivazioni del suo atto di credere, nel secondo si sottolinea l’iniziativa di Dio, che sceglie i segni con cui manifestarsi. Una teologia della credibilità non è totalmente determinata da una teologia dei segni. Alcuni autori sintetizzano con l’espressione “segni della credibilità della Rivelazione”.

La credibilità fa riferimento in primo luogo ad un mondo di persone: essa si predica di un essere personale: un contenuto è verosimile, una persona è credibile. La credibilità di un contenuto discende dalla credibilità di chi lo testimonia e lo trasmette.

Va anche mantenuta e chiarita una sostanziale differenza fra motivi di credibilità e preamboli della fede.

La possibilità di una “teologia della credibilità” trova la sua prima giustificazione nella Rivelazione stessa, nella logica dell’agire salvifico di Dio. Nel Primo Testamento Dio offre all’uomo una “auto-testimonianza di Sé”, ovvero propone degli elementi di giudizio affinché l’uomo presti fede alla Sua parola. Il Nuovo Testamento, a sua volta, intende esplicitamente fornire analoghi elementi di giudizio per credere alla natura divino-messianica di Gesù, come Figlio inviato dal Padre.

Gli elementi della auto-testimonianza di Dio presenti nel primo Testamento fanno appello ai seguenti ambiti testimoniali:

- la presenza di segni prodigiosi, interventi salvifici di Dio nella storia di Israele, che accompagnano il compimento di una parola annunciata, grazie ai quali Egli conferma la sua onnipotenza, fedeltà e autorità;
- l'appello alla sua condizione di Creatore del cielo e della terra, quale prova e fondamento della veridicità della sua Parola e della fede ad essa dovuta;
- gli interventi tangibili con i quali Dio, ascoltando ed esaudendo le preghiere dei giusti, viene in soccorso di coloro che gli si rivolgono, quale dimostrazione della sua presenza in mezzo agli uomini e conferma della Sua identità di unico e vero Dio;
- l'annuncio e il compimento di segni con i quali, mediante il ministero e la vita dei profeti che parlano in suo nome, Dio attesta la credibilità della sua parola.

Gli eventi legati alla storia di Gesù di Nazaret e la riflessione della comunità credente sui fatti avvenuti offrono anch'essi elementi, con strategie diverse a seconda degli interlocutori, per suscitare una fede motivata in Gesù. Essi sono riconducibili in particolare ai seguenti:

- *segni* compiuti da Gesù, ovvero opere prodigiose, miracoli, guarigioni, ecc.;
- credibilità della persona di Gesù (autorità morale, personalità e psicologia umana, coerenza di parole e opere, misericordia);
- fascino ed attrattiva che gli insegnamenti del Cristo, indissociabili dalla sua persona, esercitavano sulle persone, mediante la loro capacità di svelare i cuori e conoscere il profondo dell'uomo;
- credibilità della persona di Gesù come manifestata dalle circostanze con cui affronta la sua passione e morte;
- l'annuncio della Sua resurrezione dalla morte, fondata sulle manifestazioni del Risorto ai suoi discepoli, che sostiene la credibilità della sua parola all'affermare la sua origine divina dal Padre e conferma la credibilità di tutti i suoi insegnamenti;
- il compimento delle profezie; in senso più completo: compimento delle Scritture di Israele, ovvero delle promesse di Dio al suo popolo, realizzatesi negli eventi della storia di Gesù, in particolare con il suo mistero pasquale di passione, morte e resurrezione;
- la testimonianza di vita dei discepoli di Gesù, della Chiesa, che attraggono altri alla fede mediante il loro comportamento virtuoso.

Seguendo l'impostazione tracciata da René Latourelle, una teologia della credibilità dovrebbe sempre interessare tre aspetti: storico, antropologico e semiologico. Essa dovrà mostrarsi capace di illustrare che:

- gli eventi che reclamano un intervento di Dio nella storia, in particolare l'evento di Gesù Cristo, la storicità della sua persona e dei suoi insegnamenti, sono sostanzialmente accaduti;

- il messaggio consegnato attraverso questi eventi, la Rivelazione dell'unico Dio dell'AT e l'annuncio cristiano del NT, decifrano l'uomo, lo rivelano a se stesso, offrendo una risposta ai suoi enigmi;
- i segni coinvolti in questa auto-rivelazione di Dio sono riconoscibili e intelligibili.

«L'affermazione centrale del cristianesimo su Dio presente e manifestato in Gesù Cristo ha *un senso?* è un'affermazione accettabile, intelligibile? Ora, per rispondere a questa domanda, il teologo deve poter stabilire che Gesù non solo appartiene alla storia umana, come ogni personaggio storico, ma è anche "accessibile" attraverso le sole testimonianze che di lui ci rimangono, ossia gli evangelii; non solo che è accessibile, nel suo messaggio e nelle sue azioni, ma anche che "decifra" la condizione umana in tutte le sue dimensioni e la perfeziona al di là di ogni previsione; non solo che Gesù è stato un grande profeta fra gli uomini, ma che ci sono anche nella sua vita, nella sua morte e nella sua resurrezione, dei segni della sua "identità" di Dio con noi. In breve, si tratta di rispondere alle tre domande: Gesù è accessibile nella sua realtà storica? Gesù e il suo messaggio rispondono alla questione radicale del senso della vita umana? Gesù è identificabile come Dio con noi? L'apologetica classica s'interessava della terza questione, quella dei segni, ma trascurava o quasi le prime due. Ora, se si vuole essere fedeli ai dati del problema della credibilità, dobbiamo riconoscere uguale importanza ai tre modi di accostarsi al problema, ossia storico, antropologico, semiologico»<sup>44</sup>.

## 1.2 La credibilità è una proprietà della Rivelazione e si riferisce originariamente al Rivelatore

La Teologia fondamentale contemporanea ha operato un passaggio da una concezione contenutistico-istruttiva (la Rivelazione è un insieme di contenuti e istruisce sui suoi insegnamenti) ad una concezione personalistico-dialogica (la Rivelazione è un dialogo fra Dio e l'uomo finalizzato ad una comunione di vita, anzi la Rivelazione è una Persona). Come conseguenza, la credibilità viene oggi presentata soprattutto nella sua valenza personalista e testimoniale.

Non ci si interroga tanto sui "motivi" grazie ai quali sarebbe ragionevole credere che la Rivelazione sia davvero un messaggio divino, di un Dio conoscibile dalla ragione, né ci si chiede come tali motivi entrerebbero in gioco nell'atto di fede, ma si afferma soprattutto che la Rivelazione ha dei "segni" intrinseci, con i quali essa ostende la verità e la bellezza di un disegno di salvezza; questi sono i segni del Regno di Dio in mezzo a noi, che convergono verso l'unico grande segno, Gesù Cristo stesso.

Non avrebbe senso riflettere sulla credibilità del fatto o del contenuto della Rivelazione astraendo dalla persona del Rivelatore, dalla *persona di Gesù Cristo* e dalla *personalità* del Dio di Israele rivelatosi definitivamente in Lui. Ciò è anche corroborato dall'idea che un giudizio sulla credibilità di una verità dogmatica resta limitato dalla nostra incapacità di comprenderne tutte le sue componenti e implicanze, mentre si accede più facilmente ad un giudizio circa la sincerità di un soggetto che rivela. Un messaggio trasmesso può essere, semplicemente, *verosimile*, mentre una persona è, o non è, *credibile*. Dio rivela con la sua Parola personale e la verità di questa parola è indissocia-

---

<sup>44</sup> R. LATOURELLE, *Nuova immagine della teologia fondamentale*, in R. LATOURELLE, G. O'COLLINS (A CURA DI), *Problemi e Prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, p. 81.

bile dalla verità della persona che la pronuncia. Ciò fa meglio capire perché, quando oggi presentiamo la credibilità come una proprietà della Rivelazione, lo facciamo in un senso *forte*: è una caratteristica ad essa intrinseca, che le appartiene.

Una riconduzione personalista della credibilità ed una collocazione dei motivi del credere all'interno della Rivelazione, non più vedendoli come un giudizio previo all'atto di fede, condiziona anche il modo di intendere un percorso filosofico-dimostrativo avente come finalità quella di mostrare l'origine divina della Rivelazione ebraico-cristiana, ad esempio allo scopo di distinguerla da altre presunte rivelazioni. La legittimità di una tale dimostrazione, come abbiamo visto, era peraltro richiesta in modo esplicito dalla *Fides et ratio* (n. 67). Essa non andrebbe compresa come parte di un itinerario di credibilità in senso stretto. I vecchi "motivi di credibilità" oggettivi della Rivelazione divina in quanto divina — classicamente i miracoli e le profezie, o anche altri motivi che si desiderassero elaborare — se visti solo come effetti di una Onnipotenza divina riconoscibile da una filosofia di istanza metafisica (capace appunto di distinguere cosa sarebbe proprio di un Assoluto fondamento del mondo e di smascherare falsi assoluti), e se conosciuti mediante un semplice approccio storico-documentale alle testimonianze di Israele e del cristianesimo, allora andrebbero più correttamente proposti entro l'ambito dei "preamboli della fede". L'opportunità di non estromettere questo ambito da un itinerario teologico-fondamentale è stata già segnalata. Dai preamboli andrebbero pertanto separate le ragioni della credibilità, perché intrinseche alla Rivelazione e *donate insieme ad essa*, e dunque da annunciarsi congiuntamente ad essa, non come sue premesse.

Ove si intenda parlare di "motivi" o di "ragioni" di credibilità, occorrerà allora chiarire che nella loro accezione teologico-intrinseca il loro appello opera dalla fede alla ragione e non viceversa, una ragione riconosciuta però depositaria di precise istanze critiche. Essi 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, secondo un processo dinamico capace di inglobare il vissuto esistenziale, le esperienze maturate e le nuove acquisizioni.

In tal senso, la coppia di termini "credibile – creduto" non indica più, come accadeva implicitamente nel modello neoscolastico, un ordinamento cronologico e fissato una volta per tutte nel tempo: sono le verità credute a riconoscersi credibili, sebbene tale giudizio di credibilità favorisca adesso l'accoglienza di ulteriori specificazioni di quelle stessa verità, a motivo della dinamica vitale del processo di fede, in continuo dialogo con la ragione secondo nuovi e sempre più profondi livelli di intelligibilità.

Per coloro che la Rivelazione invece non l'hanno ancora accolta, sapere che essa possiede una specifica credibilità e che questa credibilità è parte dell'annuncio, accredita il soggetto cristiano come un testimone degno di fede, qualcuno ben consapevole della profondità delle questioni che i contenuti dogmatici coinvolgono e rispettoso delle istanze che la ragione critica reclama.

Considerati nella fede e dalla fede, i motivi di credibilità sono riconosciuti all'interno dell'opzione cristiana e confermano la fede di chi già crede, garantendole un collegamento con l'universalità della ragione. Considerata da chi ancora non ha compiuto l'opzione della fede, l'esistenza di una credibilità intrinseca alla Rivelazione garantisce l'interlocutore che, se questi giungerà ad una risposta di fede, egli non dovrà per questo rinunciare all'esercizio della ragione: tale garanzia non causa certamente l'atto di

fedele, ma non di meno ha il compito di mostrarlo pienamente *umano*. Maggiore è la percezione soggettiva dell'appello operato dai motivi di credibilità intrinseci alla Rivelazione, ovvero dai suoi segni, maggiori sono le disposizioni che il soggetto ha in fondo già maturato verso la fede.

### 1.3 Sul rapporto fra credibilità, segno e testimonianza

La comprensione personalistica della Rivelazione e della sua credibilità ha spinto diversi autori ad abbandonare una logica puramente argomentativa, per cercare nuove forme capaci di interpretare con maggiore successo quali motivazioni fossero alla base dell'adesione del soggetto alla fede, quali giacessero nel cuore della sua risposta libera alla Parola di Dio.

Si tratta in fondo di una ricerca dettata da quella "nuova sensibilità" oggi mostrata dall'interlocutore, disposto ad ascoltare più volentieri i testimoni che i maestri, o a farsi guidare più spesso dal sentire e dal vissuto che dalle inferenze formali. Uno dei primi tentativi di attingere alla ricchezza del mondo vitale del soggetto è stato la *Grammatica dell'assenso* (1870) di J.H Newman. In essa il teologo di Oxford aveva studiato e fondato la certezza con la quale aderiamo a contenuti religiosi non raggiungibili con inferenze formali, introducendo una differenza fra assenso nozionale e assenso reale. La logica di un assenso reale e non nozionale, con la quale egli spiegava il motivo di un'adesione personale che supera la semplice opinione, non è direttamente traducibile in termini di "credibilità", quale proprietà oggettiva e comunicabile, ma le sue intuizioni sul senso il-lativo e sulla convergenza per indizi ammettono certamente uno sviluppo in sede di teologia della credibilità.

In tempi più recenti, sono sorti i tentativi di fondare l'adesione della fede su una certezza di coscienza generata da un'esperienza — l'esperienza dell'incontro con Dio, appunto — piuttosto che sulla certezza intellettuale di una verità raggiunta in sede razionale. Tali sono state le proposte di una teologia trascendentale e di una teologia narrativa.

Nel caso della teologia trascendentale (Rahner), l'apertura trascendentale atematica alla Rivelazione si muove assai meglio nell'orizzonte delle "condizioni di possibilità" che non in quello della credibilità. Siamo tuttavia di fronte ad un'esperienza di tipo soggettivo, che intercetta il significato del messaggio per l'interlocutore, ma che da sola non potrebbe fondare la comunicazione della ragionevolezza di tale messaggio se non, appunto, unicamente sul suo versante atematico e trascendentale.

Nel caso della teologia "narrativa" va ravvisato che essa ha svolto e svolge un importante ruolo di complemento rispetto ad una teologia meramente "argomentativa": essa si auto-comprende entro il flusso di una testimonianza, flusso certamente idoneo a rappresentare la logica della Rivelazione e della sua trasmissione nella storia. Eppure, anch'essa incontra il limite di dover rimandare, in ultima analisi, al rapporto esistente fra il testimone che narra e la verità narrata, e dunque necessita di una fondazione veritativa, almeno nella misura in cui, nell'incontro con il testimone, l'incontro con la verità non divenga esso stesso auto-evidente.

La rivalutazione del carattere personale–dialogico della Rivelazione, con il corrispondente tentativo di procedere oltre logiche puramente argomentative, è la causa anche dell’odierna attenzione tributata alla semiologia. Suffragata da un buon fondamento biblico, la logica del *segno* (ostensione, rimando ad un Autore), viene oggi preferita alla razionalità del *motivo* (argomentazione). Il giudizio cui i segni abilitano è di ordine pratico, sintetico, suscettibile di ammetterne una convergenza, ed opera entro un contesto di significati in buona parte non formalizzabili. Tutte caratteristiche, queste, che fanno di una credibilità affidata al giudizio pratico dei segni uno dei modi per superare l’*impasse* nel quale era inevitabilmente incorsa una teologia dell’atto di fede desiderosa di interpretare il rapporto fra dono di Dio e libertà umana entro un quadro sillogistico–speculativo.

In accordo con la definizione tomasiana, *id quod inducit in cognitionem alterius*,<sup>45</sup> il segno rimanda alla presenza e alla conoscenza di qualcos’altro, di qualcuno se si tratta di segni personali. Se si afferma che una rivelazione divina possiede dei segni, si vuole in fondo sottolineare che questi sono capaci di indicarci il suo Autore, e che attraverso di essi si rende presente ed efficace la sua salvezza.

Non vi è dubbio che la Scrittura faccia largo uso di segni allo scopo di mediare l’azione della Parola divina, attrarre l’attenzione dell’uomo, significare in modo indiretto e anticipare qualcosa che avverrà in futuro, come accade ad esempio in molte azioni dei profeti. I segni rimandano al Signore di Israele ed il Signore si fa presente, parla, mediante i suoi segni. Il “segno” (eb. *’ôt*) biblico è come un *contrassegno*, un riscontro stabile che testimonia la presenza e l’azione salvifica di Dio e ne favorisce la memoria nel tempo. Emblematici, al riguardo, i “segni dell’alleanza”, fra i quali l’arcobaleno, memoria perenne dell’alleanza stabilita con Noè (*Gen* 9,12-17), la circoncisione come riconoscimento dell’appartenenza al popolo di Dio (cfr. *Gen* 17,13), il segno del sabato come identità culturale degli adoratori del vero Dio creatore del cielo e della terra (*Es* 31,13-17). Anche le opere di Gesù di Nazaret, che manifestano il *Dio che è con lui e in lui* e il *Dio che lui è*, sono presentate dai vangeli, da Giovanni in particolare, come i *suoi segni*.

La disponibilità del segno entro la logica della rivelazione è favorita dal suo ordinamento alla comunicazione di un significato; il suo impiego entro una logica di credibilità è consentito dal rapporto libero e coinvolgente con cui il segno attrae il suo destinatario per lasciarvi intravedere un contenuto. Nel segno troviamo ancora una volta, legate fra loro, una dimensione *soggettiva* ed una *oggettiva*. La prima è necessaria in quanto il segno diviene riconoscibile entro il vissuto, fa appello alla conoscenza e all’esperienza del soggetto, che potrebbero anche variare da soggetto a soggetto, e perfino all’interno della storia personale del soggetto stesso. Alcuni segni sono diretti solo a specifici interlocutori perché ad essi hanno qualcosa da dire. Al tempo stesso, la logica del segno non lo presenta mai come qualcosa di totalmente soggettivo, perché esso è finalizzato a trasmettere un messaggio impegnativo ed importante, e dunque la griglia di riferimenti e di significati atti a decodificarlo deve essere antropologicamente eloquente e sufficientemente condivisa.

---

<sup>45</sup> Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *IV Sententiarum*, d. 1 q. 1 a. 1 qc. 2; *De Veritate*, q. 9, a. 4, ad 4<sup>um</sup>.

Ma in modo particolare — e qui giace una valenza importante della sua funzione nella comunicazione di Dio all'uomo — il segno scuote e interpella, sollecita il viatore lungo il suo cammino, gli offre indicazioni che reclamano da lui una decisione, una presa di posizione. Di fronte al segno, vi si può prestare fede e seguirlo oppure passare oltre, si può accettare il significato che esso trasporta e la conoscenza che media oppure correre liberamente il rischio di prescindervi. Il segno è una parola *viva*, una parola che indica, ma anche una parola che divide l'animo, e che per questo può giungere ad essere *segno di contraddizione*. Il segno si manifesta così sia a chi si muove già entro l'orizzonte della fede, sia a chi ancora non la condivide; eppure, solo a chi lo legge entro l'atto del proprio credere esso è riconosciuto, davvero e definitivamente, come segno, mentre per altri può restare solo un indizio.

In tal senso, il segno ammette una scala di comprensibilità, dal sospetto, all'indizio, fino all'evidenza, alla quale corrisponde anche una scala di appello e di impegno personale. Come per riconoscere i preamboli della fede è necessaria una ragione sincera, non ideologica né auto-referenziale, e dunque in principio "capace di fede", così il segno può essere riconosciuto solo entro un contesto virtuoso, morale e religioso. Per chi si chiude ideologicamente ad ogni possibilità di rivelazione e di dialogo con l'Assoluto il segno non andrà molto al di là del causare un possibile sospetto, senza essere colto nemmeno come indizio. Chi condivide un contesto di verità di ragione sulla vita umana e sulla sua apertura ad un Creatore, riconoscerà nei segni della Rivelazione cristiana degli indizi sufficienti per ascoltarla con attenzione, fino a leggervi, ormai nella dinamica della fede, il segno evidente della presenza salvifica di Dio in mezzo a noi e per noi.

Un'adeguata considerazione dei preamboli della fede, che regolano in definitiva i contenuti condivisi di tale contesto veritativo, resta sempre necessaria anche per una teologia della credibilità che preferisca parlare di segni di salvezza piuttosto che di giudizi speculativi. Quando l'interlocutore possiede una adeguata griglia di significati, siano essi di ordine razionale-filosofico o di ordine antropologico-esistenziale, egli può allora vedere nel segno "qualcosa di grande", Qualcosa che interpella e che fa capire quali sarebbero le conseguenze della sua accoglienza o di un suo rifiuto. Tali sono il segno della logica del Regno manifestata in coloro che ne vivono le esigenze; il segno della personalità e dell'autorità di Gesù Cristo, dei suoi insegnamenti e delle sue opere, della sua pro-esistenza e del suo mistero pasquale di morte e risurrezione; il segno della carità/santità della Chiesa e della vita dei cristiani. Nei segni della Rivelazione il non credente vi riconosce Qualcosa di presente, Qualcuno meritevole di ascolto e di interesse, una Parola che comunica significati intelligibili e mostra soggetti credibili.

Una credibilità basata sui segni è dunque una credibilità che rimanda ultimamente a un mondo di significati, e dunque al mondo della persona. Ma il segno resta pur sempre una mediazione, e lo resta anche nella sua espressione più eloquente, quella dell'umanità del Verbo incarnato. Tale ruolo di mediazione veniva sottolineato in modo severo da Hermann Pottmeyer:

«Non bisogna mai dimenticare una cosa: come un'esperienza, un segno, un testimone mediano "solo" e non sono la stessa realtà mediata, così anche la loro funzione legittimante è unicamente una funzione *mediatrice*. Se la realtà, che viene testimoniata, non è essa stessa credibile, neppure la testimonianza può essere credibile. Pertanto la giustificazione della fede non può come a volte avviene, limitarsi a presentare segni, testimoni, esperienze e

prassi, ma deve spingersi — se non intende solo risvegliare la fede, bensì anche legittimarla di fronte ad altri — fino a legittimare la sua credibilità in base al suo contenuto».<sup>46</sup>

Sebbene segni e testimoni siano certamente indispensabili in quanto, proprio grazie ad essi, altri vengono attratti da verità significate e testimoniate, e dunque spinti a prenderle in seria considerazione, essi da soli non danno una risposta ultima alla domanda sulla verità, poiché «non è l'impegno soggettivo il criterio decisivo della validità incondizionata e universale, bensì in ultima analisi la verità e la validità oggettiva della stessa realtà o verità testimoniata».<sup>47</sup> Solo nel suo ultimo rinvio, quello che riconosce, nella fede, il Verbo incarnato come vero Dio, pienezza e compimento della Promessa del Padre, la mediazione cede il passo alla sua sorgente veritativa, perché il contenuto rivelato diviene una sola cosa con il Rivelatore, la credibilità diviene una auto-testimonianza e il bisogno di argomentare scompare di fronte alla gloria della *Gestalt* divina. La strategia, se di strategia si può parlare, dovrebbe essere allora quella di porre l'interlocutore sempre più in relazione con Gesù Cristo, l'unico mediatore fra Dio e gli uomini, facendo in modo che la molteplicità dei segni sia in realtà compresa come scaturente dall'unico Segno.

#### 1.4. La credibilità della Rivelazione e del Rivelatore come dinamica fra la Promessa e il Compimento

Non solo la distensione storica caratterizza la forma della Rivelazione ebraico-cristiana, ma anche, e principalmente, la sua natura di Parola pronunciata per Amore. Proprio perché parola pronunciata da un soggetto personale ed espressione del suo amore condiscendente, la parola divina assume la forma e la valenza di una *promessa*. Coloro che amano non parlano soltanto per comunicare, ma per promettere: la promessa esprime il dono dell'amante verso l'amato, il desiderio di renderlo partecipe di ciò che ancora non possiede, e talvolta anche l'intenzione di sorprenderlo, per suscitargli la gioia. Ma la credibilità dell'amante si giudica sulla fedeltà delle sue parole, si valuta in base al realizzarsi di ciò che ha promesso.

La storia della salvezza, fin dal suo esordio nella creazione, mostra che logica fondamentale della credibilità della Parola di Dio è quella di una *dinamica dalla promessa al compimento*. La Rivelazione nella Parola, modalità principale con cui Dio si auto-comunica all'uomo, è credibile perché *questa parola personale porta a compimento ciò che promette*. Dall'origine dell'esperienza religiosa di Abramo e poi di Israele, fino alla preparazione dell'avvento di Gesù Cristo e a ciò che in Lui si realizza, ma in certo modo già a partire dalla situazione dei progenitori di fronte a Dio, la rivelazione divina si presenta con la logica della promessa e del compimento, una logica che pur dandosi e riconoscendosi nella storia, la trascende, perché è questa Parola a creare la storia, non facendosi misurare da essa. La parola di Dio è giudicata credibile perché Dio compie nella storia ciò che ha promesso, un compimento che Egli stesso può aiutare a riconoscere

---

<sup>46</sup> H. POTTMEYER, *Segni e criteri della credibilità del cristianesimo*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di W. Kern, H. Pottmeyer, M. Seckler, Queriniana, Brescia 1990, vol. IV, pp. 475-476.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 479.



mediante una precisa ermeneutica, come accade esplicitamente con la parola profetica, ed in modo riassuntivo e paradigmatico con il mistero pasquale di Gesù Cristo.

Una simile logica include un'idea classica di credibilità come *giudizio* causato da segni, miracoli o profezie, ma la ricolloca in maniera più chiara entro la prospettiva teologico-fondamentale che le è propria, quella di una stretta corrispondenza fra parole ed opere come voluta dalla *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (*gestis verbisque inter se intrinsece connexis*; DV, 2). Gli interventi salvifici di Jahvè (segni e miracoli) esprimono un compimento che i suoi giudizi sulla storia (profeti) aiutano a riconoscere come promessa. La credibilità della parola divina interessa dunque ambedue i sensi della reciproca implicazione fra parole ed opere. Si tratta, inoltre, di una dinamica radicalmente disponibile e pienamente comprensibile solo in un'ottica cristocentrica, poiché Cristo stesso è la Promessa ed è il Compimento. Senza il suo evento terreno e il suo mistero pasquale, senza la sua comparsa come figlio di Israele e la sua rivelazione come Figlio di Dio, senza l'ermeneutica della sua messianicità e quella della consumazione del suo sacrificio e della sua resurrezione, non potremmo comprendere appieno cosa Dio davvero ha promesso e cosa ha compiuto.

La dinamica promessa/compimento ha un respiro più generale di un'ermeneutica rivolta ai singoli segni: grazie alla sua prospettiva cristologica essa è in grado di abbracciare l'intera Rivelazione con un unico sguardo complessivo, quello di una parola che promette Gesù Cristo, cioè il compimento del disegno del Padre.

Ragionare in termini di credibilità come dinamica fra promessa e compimento ha il vantaggio di presentare la credibilità con il chiaro carattere di una auto-testimonianza. Dio, infatti, non può fondare su altro o su altri i motivi che muovono l'uomo a credere alla sua parola, ma li fonda su Sé stesso, come Signore della storia capace di realizzare quanto rivelato e annunciato. È questo il motivo per il quale Israele, quando intende ravvivare la propria fede e fornire ragioni per tornare a credere in Dio, superando dubbi e perplessità, fa memoria, con tutto il culto e la solennità di cui è capace, delle promesse ricevute e delle gesta prodigiose con cui le ha viste realizzarsi «Guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto — afferma il redattore del Deuteronomio — non ti sfuggano dal cuore per tutto il tempo della tua vita: le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli» (Dt 4,9). La Rivelazione è la storia delle promesse di Dio e la storia del loro compimento.

La verità della Rivelazione è il modo con cui promessa e compimento coincidono sempre, senza inganno: per Dio, “dire la verità” è dire Sé stesso, dire la Sua Promessa, dire Gesù Cristo. Una verità salvifica che, come la sua Parola, possiede una distensione storico-escatologica. Anzi, l'apertura della Rivelazione sulla storia e la sua dimensione intrinsecamente storica derivano dal fatto che le promesse di Dio possono essere conosciute solo entro tale distensione temporale: coloro che sono *in via* sono chiamati a crederne il futuro realizzarsi *in patria*. L'infedeltà e il tradimento sono contro-rivelazione perché falliscono nel realizzare ciò che hanno promesso. Ma anche l'idolatria è contro-rivelazione perché incapace di fare vere promesse. La fede nelle parole di Dio è fede alle promesse personali d'amore che tali parole contengono; la fedeltà richiesta all'uomo è fedeltà nel mantenere le promesse con cui anch'egli è chiamato a corrispondere in un patto d'amore.

Di fronte alla Rivelazione, l'essere umano coglie tutta la verità della sua storicità, della sua libertà e della sua condizione di uditore della Parola. L'ascolto, la memoria e la libertà delle sue decisioni, in base a quanto la storia gli ha insegnato mostrando l'adempimento delle promesse ascoltate, sono insieme le coordinate della sua antropologia e la misura della sua dignità.

## 2. La comprensione della credibilità della Rivelazione all'epoca del Concilio Vaticano I e la successiva elaborazione della neoscolastica

### 2.1 I segni della Rivelazione secondo la *Dei Filius* (1870)

Insegnamenti espliciti del Magistero cattolico circa il fatto che la Rivelazione cristiana possieda delle *prove*, ovvero dei motivi di credibilità, possono rintracciarsi già nella prima metà del XIX secolo. Ne fornirono l'occasione i primi chiarimenti offerti nei confronti del fideismo.

A Louis-Eugène Bautain, il suo Vescovo Le Pape de Trévern chiederà di sottoscrivere nel 1835 che «la prova della rivelazione cristiana tratta dai miracoli di Gesù Cristo, sensibile e lampante per i testimoni oculari, non ha per nulla perso la sua forza e la sua chiarezza di fronte alle generazioni successive» (DH 2753). A questa affermazione si aggiunge quella che la risurrezione di Gesù Cristo possiede «delle prove certe» (DH 2754). Qualche anno dopo, nel 1844, sarà la Curia Romana a chiedere al docente francese di *non* insegnare che «la ragione non possa acquisire una vera e piena certezza dei motivi di credibilità, cioè di quei motivi che rendono la rivelazione divina evidentemente credibile (*évidemment croyable*), come lo sono particolarmente i miracoli e le profezie, e soprattutto la risurrezione di Gesù Cristo» (DH 2768).

I contenuti di queste tesi saranno ripresi dall'enciclica *Qui pluribus* (1846) di Pio IX, dove incontriamo una trattazione più estesa circa la credibilità della fede cristiana e il ruolo della ragione nell'atto di fede. Ricordando il versetto paolino che a Dio bisogna tributare un "ossequio secondo ragione" (*Rm* 12,1: λογική λατρεία), il documento afferma che esistono «molti ammirevoli e luminosi argomenti (*argumenta*) in base ai quali la ragione umana deve essere perfettamente convinta che la religione di Cristo è divina» (DH 2779). È significativo osservare che il primo degli argomenti lì riportati possiede già un esplicito riferimento cristocentrico, quando si segnala che la fede è corroborata «dalla nascita, dalla vita, dalla morte, dalla resurrezione, dalla sapienza, dai prodigi, dalle profezie del suo divino autore e perfezionatore Gesù Cristo» (*ibidem*). Seguono riferimenti alle predizioni dei profeti, ai miracoli, alla fermezza dei martiri e alla testimonianza della Chiesa in generale, alla sua vita e ai frutti della dottrina che essa predica.

Qualche anno più tardi, nel cap. 3 della sua costituzione *Dei Filius*, dedicato alla spiegazione cattolica della fede, il Concilio Vaticano I (1870) parlerà esplicitamente di "segni" (*signa*) della credibilità e della divinità della Rivelazione. È degna di interesse, al parlare della credibilità, la scelta del documento conciliare di impiegare proprio il termine "segno" in luogo di "motivo": in senso stretto, motivo del credere è l'autorità di Dio, che il Vaticano I introduce in modo netto nella sua definizione di fede (cfr. DH 3008), perché della fede ne rappresenta la causa, ovvero il motivo formale.

Dalla analisi del contesto delle dichiarazioni del Vaticano I, si direbbe che il vocabolo “segno” venga impiegato in un senso forte, non come semplice segnale o indicazione, bensì come contrassegno, impronta, ovvero effetto di un soggetto possessore di specifiche proprietà o autore di determinate azioni.

I *signa* sono riconducibili a tre: i miracoli, le profezie e la Chiesa (cfr. DH 3009, 3012). Quest’ultima è essa stessa sede di numerosi altri segni disposti da Dio perché apparisse la credibilità della fede cristiana, nonché soggetto di “note” (*notae*) caratteristiche che consentono di riconoscerla come custode e maestra della parola rivelata (cfr. DH 3012-3014).

In particolare, i miracoli e le profezie vengono presentati quali segni che la ragione umana può riconoscere, perché adatti all’intelligenza di tutti (*signa certissima et omnium intelligentia accomodata*). Un canone associato al capitolo in questione ribadirà che non è possibile negare l’esistenza di segni “esteriori” (la cui origine, cioè, rimanda al di là dell’esperienza interiore del soggetto), né si deve affermare che gli uomini debbano essere mossi alla fede nella rivelazione esclusivamente sulla scorta di fattori interiori o di rivelazioni private (cfr. DH 3033). Riguardo ai miracoli, un altro canone condanna chi ritenesse che questi non possano essere conosciuti con certezza o non possano provare efficacemente (*rite probari*) l’origine divina del cristianesimo (cfr. DH 3034).

Al tempo stesso, la dottrina conciliare lascia ben chiaro che l’assenso della fede è un atto libero che non può essere in alcun modo ricondotto ad una conclusione necessaria di ordine razionale, perché esso si realizza esclusivamente con il concorso della grazia di Dio (cfr. DH 3008, 3010, 3035).

La Chiesa viene paragonata dal Concilio ad un «vessillo levato in mezzo alle nazioni» (*veluti signum levatum in nationes*; cfr. *Is* 11,12), ovvero un soggetto di testimonianza capace di mostrare a tutti i credenti che «la fede da loro professata poggia su un solidissimo fondamento» (DH 3014). Non viene presentata una enumerazione delle note che mostrano in modo evidente la sua istituzione divina; tuttavia, pur avendo l’Apologetica tradizionale proposto fino a quel momento molteplici note distintive per la vera Chiesa di Cristo, è lecito ritenere che il Concilio si riferisse alle quattro note classiche, verso le quali andavano ormai confluendo le numerose e diversificate note del trattato *De Ecclesia*: ovvero la sua cattolicità, apostolicità, unità e santità.

Si offre invece una enumerazione dei segni che farebbero apparire chiaramente la credibilità della fede cristiana (*ad evidentem credibilitatem fidei christianae... disposita*), facendo della Chiesa, nel suo insieme, «un grande e perenne motivo di credibilità» (*magnum et perpetuum motivum credibilitatis*): la sua ammirabile propagazione, la sua eminente santità, la sua inesausta fecondità in ogni bene, a causa della sua cattolica unità e della sua incrollabile stabilità (cfr. DH 3013). L’espressione “motivo di credibilità”, che viene qui impiegata una sola volta e in riferimento alla Chiesa (peraltro presentata anche come *signum*), sarà largamente preferita dalla neoscolastica e troverà ampia applicazione nell’apologetica a cavallo fra i due Concili.

📖 dall’Antologia: *Dei Filius*, cap. 3, DH 3009-3014 e DH 3033-3036

Si potrebbe dire che tutta la dottrina della credibilità secondo il Vaticano I pare ruotare in fondo attorno al concetto di “miracolo” e al suo ruolo probativo. Le profezie sorprendono per la loro natura miracolosa e la Chiesa stessa è un miracolo morale. Di

conseguenza, le incertezze con cui la teologia del Novecento affronta il tema del miracolo non potranno non influenzare negativamente il modo di comprendere la validità di questa dottrina e la sua applicabilità.

Il Vaticano I si muove certamente secondo una preoccupazione razionale: enfatizza i segni “esterni” e vuole combattere l’idea che l’assenso della fede appartenga alla sfera dell’irrazionale. Tuttavia il Concilio lega in modo chiaro l’assenso umano ai contenuti della fede all’azione dello Spirito e ne riconosce la causa formale in Dio che si rivela. Se i Padri conciliari del Vaticano I sottolineano i segni esterni della Rivelazione è per provare che *si è dato un fatto* di origine divina, ma essi non svilupparono il ruolo che il contenuto stesso della Rivelazione poteva giocare per manifestare questa origine. Sarà questo il compito del Vaticano II.

## 2.2 L’impostazione della Apologetica classica circa i motivi di credibilità della Rivelazione

Sulla scorta della dottrina esposta dal Vaticano I e dell’esortazione a rivolgersi alla scuola di Tommaso d’Aquino, apertamente presentata da Leone XIII nella *Aeterni Patris* (1879), la teologia intraprese una riproposizione del metodo scolastico e della razionalità logico-filosofica che lo sosteneva, cercandone un’applicazione in vari trattati. L’Apologetica, che già tradizionalmente guardava al pensiero filosofico come suo interlocutore riconosciuto, accolse in larga parte tale metodologia, soprattutto per mostrare la conformità del fatto della Rivelazione con la ragione (una Rivelazione divina è possibile – la Rivelazione di Dio si è data, di fatto) e per tentare un’analisi razionale della credibilità dell’atto di fede (ovvero lo studio del rispettivo ruolo della ragione, della libertà e della grazia).

L’ambito concettuale entro il quale ci si muoveva era quello offerto dalla riflessione di Tommaso d’Aquino sulla *credibilità*:

«Le verità di fede si possono considerare da due punti di vista. Primo, in particolare: e così esse non possono essere insieme oggetto di visione e di fede, come abbiamo dimostrato. Secondo, in generale, cioè sotto l’aspetto generico di cose da credere. E in tal senso da chi crede esse sono vedute: infatti costui non le crederebbe, se non vedesse che sono da credersi, o per l’evidenza dei prodigi, o per altre cose del genere». (*Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 4, ad 2um).

Il contesto restava però quasi sempre quello individuale e piuttosto impersonale, ovvero il soggetto di fronte al problema astratto della ragionevolezza/possibilità della opzione di fede. Quest’ultima impostazione era, in fondo, una conseguenza di quella comprensione “cartesiana” della razionalità che diveniva un implicito (e forse ormai inconsapevole) sottofondo anche per la trattazione della fede, della quale si privilegiava la dimensione individuale sottovalutando la forma ecclesiale<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> «Il problema della fede non si porrà ormai più sul piano sociale, ma su quello individuale, e questa tendenza si rinforzerà quando Descartes darà la parola d’ordine di “non accettar per vero nulla che io non conosca evidentemente come tale”. Ogni coscienza è ormai considerata come un’attività autonoma, che deve costruir tutto partendo da zero e non accettare se non ciò di cui essa possa rendersi ragione. Da allora in poi l’atto di fede sarà considerato ragionevole solo se

Fra gli autori che ebbero maggiore influsso su tale impostazione vanno ricordati Franz Hettinger (1819-1890), Ambrose Gardeil (1859-1931), Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964).

Con lievi differenze, questi autori intendono fornire una dimostrazione *razionale* della credibilità, ritenendo di poterla ricondurre a criteri di scientificità che, in certo modo, obblighino l'intelligenza a prenderne atto. All'analisi razionale vengono in aiuto i contributi della storia e della logica dell'inferenza, grazie ai quali la ragione può giungere con certezza alla veridicità di alcune conclusioni. Esistono motivi che spingono la ragione a formulare dapprima un "giudizio di credibilità" (credere è possibile) e quindi un "giudizio di credentità" (credere è doveroso).

La trattazione razionale neoscolastica della credibilità solea iniziare esponendo il contenuto dei *praeambula fidei*, quali verità religiose e morali che possono essere conosciute dalla ragione naturale, senza alcun contributo della Rivelazione. Da sole, evidentemente, tali verità di ragione non causano la fede, ma la preparano come i suoi preamboli.

Si procedeva quindi con la discussione delle *rationes credibilitatis*, vale a dire quei motivi che rendono possibile credere, facendone un atto ragionevole<sup>49</sup>. Tali motivi erano divisi tradizionalmente in motivi soggettivo-interni e motivi oggettivo-esterni. I primi venivano a loro volta divisi in universali (conformità della dottrina cristiana con le aspirazioni più profonde del cuore umano) e individuali (esperienza di pace interiore e di gioia causata dall'adesione personale alla fede). I secondi potevano essere estrinseci al cristianesimo in quanto dottrina (miracoli evangelici e profezie) oppure ad esso intrinseci (vita e testimonianza della Chiesa, sublimità della dottrina cristiana se paragonata ad altre dottrine filosofico-religiose).

L'accento veniva posto tuttavia sui motivi oggettivo-esterni ed estrinseci, che il Concilio Vaticano I aveva segnalato come irrinunciabili, probabilmente anche a causa di un certo timore di affidare la credibilità della fede soltanto ad elementi soggettivi, verso i quali la crisi modernista aveva causato una certa diffidenza. I motivi oggettivi, inoltre, risultavano maggiormente disponibili ad essere espressi con un metodo logico-razionale. Va notato che i motivi di credibilità, se impiegati per fondare l'origine divina della Rivelazione e la ragionevolezza di aderire ai suoi contenuti, necessitavano implicitamente di una pre-comprensione dell'esistenza di Dio e della possibilità che Egli agisse nel mondo e nella storia, verità la cui dimostrazione era stata appunto affidata ai *praeambula fidei*.

L'analisi si spostava successivamente verso le *rationes credentitatis*, ovvero i motivi per i quali *bisogna* credere, la cui considerazione avrebbe dovuto essere percepita dal soggetto come un imperativo, qualcosa non solo di ragionevole ma anche di esigibile. Con essi il soggetto si sentiva interpellato a formulare una libera opzione e percepiva la responsabilità morale connessa alla sua scelta. L'opzione finale, quella che dal giudizio di credentità muoveva definitivamente verso l'atto di fede compiuto, era interpretata come causata dal concorso della grazia divina e della libertà umana, a motivo della non evidenza delle verità credute; invece libertà e volontà, in teoria, non sarebbero state

---

ciascuno può appoggiarsi a motivi, grazie ai quali a lui personalmente l'adesione sembra fondata», R. AUBERT, *Questioni attuali attorno all'atto di fede*, pp. 658-659.

<sup>49</sup> Se ne trova una sistematizzazione in R. GARRIGOU LAGRANGE, *De Revelatione*, Libreria Editrice Religiosa, Roma 1950, 5a ed., col. I, cap. XVI, § IV.

coinvolte negli stadi precedenti, a causa della oggettività e della razionalità con cui il soggetto era chiamato a prendere atto sia dei preamboli della fede, sia dei motivi di credibilità e di credentità.

Così una sintesi di Franz Hettinger:

«Dal momento che la rivelazione ci obbliga ad accoglierla con fede, bisogna che essa ci si presenti come divina con una certezza escludente qualsiasi dubbio ragionevole. La fede può perciò subentrare solo se è presente la conoscenza certa che possiamo (*credibilitas*) e dobbiamo (*credentitas*) credere alla rivelazione come una rivelazione vera e divina. Di conseguenza la rivelazione deve portare in sé certi distintivi – criteri – mediante cui la riconosciamo con certezza morale come credibile e la distinguiamo da ogni rivelazione falsamente detta» (*Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*, Freiburg 1913, p. 167)

Nella trattazione di Garrigou-Lagrange si potevano notare le seguenti formulazioni:

a) riguardo la “credibilità razionale dei misteri della fede” questa veniva definita teologicamente come «la capacità posseduta da tali misteri (*aptitudo eorum*) di essere creduti, in quanto, mediante segni certissimi, essi appaiono alla nostra ragione come rivelati da Dio». Criticando esplicitamente le comprensioni eterodosse della credibilità dovute sia al fideismo sia al razionalismo, così si esprimeva il teologo francese:

«La dottrina cattolica circa la nozione di credibilità razionale dei misteri della fede può ridursi a quattro proposizioni: 1) Oggettivamente: i misteri della fede sono credibili razionalmente in quanto l'origine della religione cristiana può essere debitamente provata (rite probari) mediante segni certissimi; 2) Soggettivamente: prima di accogliere la fede, la ragione umana può conoscere con certezza questa credibilità, ovvero l'origine divina della religione cristiana; 3) Non viene richiesto al fedele di avvalersi di una dimostrazione scientifica della credibilità; 4) tuttavia non è sufficiente una conoscenza soltanto probabile, né meramente soggettiva, né fondata unicamente su un'esperienza interna o su una rivelazione privata» (*De Revelatione*, Libreria Editrice Religiosa, Roma 1929, p. 516).

b) riguardo la nozione di “motivi di credibilità”, si afferma che essi sono «segni o caratteristiche (*signa vel notae*) che manifestano come credibile la religione rivelata, ovvero la sua origine divina» (cfr. *ibidem*, p. 553). Pare chiaro che, in questo contesto, il giudizio di credibilità vada diretto al “fatto” della Rivelazione piuttosto che ai suoi contenuti. Il termine “motivi” viene impiegato perché la credibilità è un *giudizio*, ovvero un giudizio motivato. I motivi della credibilità si distinguono dal motivo della fede (autorità di Dio che rivela) e dai motivi di credentità (obbedienza dovuta a ciò che riconosciamo come divino).

### 2.3 Gli orientamenti successivi e il superamento dell'impostazione neoscolastica

L'insufficienza di tale impostazione fu puntualmente segnalata dalla teologia successiva, che in alcuni casi non mancò di accentuare la schematicità razionale e il riduttivismo antropologico della visione neoscolastica. A discolpa di quest'ultima andrebbe detto però che la nozione di “credibilità” venne dalla critica posteriore inclusa all'interno dell'“atto del credere”, o comunque considerata come “conoscenza razionale dimostrativa e certa”, mentre il “giudizio di credibilità” (compiuto nell'analisi neoscolastica) era

ed è diverso dall'assenso del credere. "Credibilità" voleva indicare semplicemente la ragionevolezza di un'adesione, giudicata maggiore a quella di una semplice opinione, ma inferiore all'evidenza, e quindi mai cogente per il soggetto. In tutta l'*analysis fidei*, inoltre, le *rationes credibilitatis* non svolgevano mai il ruolo di ragioni formali della fede, lasciando sempre il necessario spazio alla libertà e, con essa, al dono di grazia. Non mancarono infine autori neoscolastici i quali, anche ad opera del dibattito instaurato dal sorgere del personalismo e dell'esistenzialismo, considerarono anche il peso delle disposizioni soggettive nel comprendere il valore oggettivo dei motivi di credibilità<sup>50</sup>.

Nella critica rivolta ad un'impostazione troppo razionale della credibilità furono spesso accomunati anche i preamboli della fede, sortendo però l'effetto di privare il discorso teologico di quelle necessarie pre-comprensioni filosofiche che rendono possibile ogni discorso su Dio e sull'apertura/attesa dell'uomo nei confronti dell'Assoluto, indebolendo così la portata universale della Rivelazione, e perciò anche la sua intelligibilità.

Sta comunque di fatto che un'analisi completa dell'*actus fidei*, come impostata dalla neoscolastica, era ed è di difficile soluzione e manifestava varie incongruenze<sup>51</sup>:

- accentuando l'evidenza con cui il soggetto percepiva i motivi di credibilità e di credentità, l'atto diventava meno libero; diminuendone invece l'importanza, l'atto correva il rischio di sembrare meno umano, perché meno razionale;
- vi soggiaceva una certa visione impersonale e oggettiva dell'idea di razionalità, anche quando applicata ad elementi ordinati a realtà spirituali, e una scarsa attenzione alle dinamiche psicologiche dell'uomo reale e della sua conoscenza intellettuale;
- all'insistenza sui motivi oggettivi, allo scopo di proteggersi dal soggettivismo, non corrispondeva il riconoscimento di una logica contestuale, né un respiro ecclesiale, restando i motivi di credibilità legati quasi esclusivamente ad una fede che non andava al di là dell'esercizio del soggetto (che restava ancora in buona parte *l'io cartesiano*);
- fra i motivi oggettivo-esterni, la divisione in motivi intrinseci ed estrinseci al contenuto rivelato, risultava poco soddisfacente, e ciò alla luce sia di un concetto più ampio di Rivelazione, che comprendesse la tradizione viva della Chiesa e la sua testimonianza, sia del fatto che i motivi estrinseci sarebbero incomprendibili senza quelli intrinseci;
- da notare, infine, la mancanza di un esplicito riferimento cristologico, che poteva essere rintracciato indirettamente solo nel fatto che i miracoli evangelici avevano Gesù per autore e che buona parte delle profezie erano orientate verso il Redentore.

Una riconversione dell'atto di fede da termini logico-razionali a termini personalisti fu operata principalmente da Jean Mouroux (1901-1973). Il filosofo francese mise in luce come l'opzione della fede fosse orientata verso Qualcuno e non verso un semplice contenuto oggettivo, recuperando la ricchezza relazionale presente anche nei motivi

---

<sup>50</sup> Per una visione sintetica di questo dibattito teologico, cfr. AUBERT, *Questioni attuali attorno all'atto di fede*, pp. 679-688.

<sup>51</sup> Cfr. FISICHELLA, *Credibilità*, in "Dizionario di Teologia Fondamentale", a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, pp. 212-230. Sulla problematicità dell'*analysis fidei*, come impostata dalla neoscolastica, e sulle differenze rispetto all'originaria visione medievale, cfr. G. COLOMBO, *Grazia e libertà nell'atto di fede*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, pp. 39-57.

del credere e riaprendo la strada verso una ricategorizzazione cristologica della credibilità della fede. La nozione di credibilità confluisce gradualmente entro quella di testimonianza.

📖 dall'Antologia: testo di J. Mouroux, *Io credo in te* (1948)

Con Pierre Rousselot (1878-1915) i motivi di credibilità lasciano l'ambito dell'apologetica e cominciano ad essere interpretati in chiave esclusivamente teologica<sup>52</sup>. Giudizio di credibilità e atto di fede vengono ora considerati di per sé indistinguibili: il motivo di credibilità sarebbe percepito "con gli occhi della fede" e servirebbe a rassicurare il soggetto della piena umanità e ragionevolezza dell'atto compiuto. La credibilità della fede non sarebbe la conclusione di un ragionamento, ma qualcosa che la Rivelazione stessa reca con sé, ostendendola al soggetto.

L'impostazione teologico-fondamentale di Hans Urs von Balthasar (1905-1988) svilupperà in modo particolare quest'ultima prospettiva, segnalando che la credibilità della Rivelazione è associata alla sua bellezza, alla sua trascendenza e alla sua intima coerenza interna, caratteristiche mediante le quali Dio interpella l'uomo rivelandogli la sua Gloria<sup>53</sup>.

La nuova visione della credibilità, unita ad una rinnovata antropologia teologica, troverà spazio nella elaborazione della *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, che raccoglierà il contributo proveniente da correnti teologiche sorte come alternativa alla neoscolastica.

Tuttavia, il giudizio della teologia cattolica post-conciliare nei confronti della trattazione "razionale" neoscolastica della credibilità della Rivelazione, probabilmente anche a motivo dell'attrazione suscitata dal pensiero di teologi appartenenti a Chiese della Riforma (Karl Barth), si espresse in modo forse troppo severo, contribuendo indirettamente ad impoverire le nozioni stesse di razionalità o di ragione, anche quando questi termini avrebbero potuto indicare un campo semantico più ampio, in rapporto sinergico e non estrinseco con la fede, nel rispetto di un'antropologia maggiormente attenta alle dimensioni esperienziali ed esistenziali.

### 3. I segni della Rivelazione e della sua credibilità secondo il Concilio Vaticano II: *Dei Verbum*, *Gaudium et spes* e gli altri documenti conciliari

Il capitolo IV dello schema di lavoro *De deposito fidei pure custodiendo*, preparato per la discussione di ciò che sarebbe poi diventata la *Dei Verbum*, possedeva cinque diversi paragrafi dedicati ai "segni della Rivelazione"<sup>54</sup>. Il primo si riferiva ai segni esterni in generale; il secondo parlava dei miracoli e delle profezie; il terzo era centrato sulla risurrezione, in collegamento alle profezie messianiche e alle stesse parole di Cristo; il quarto era dedicato al segno della Chiesa e il quinto trattava del significato dei segni e

---

<sup>52</sup> Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede* (1910), Jaca Book, Milano 1977.

<sup>53</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985.

<sup>54</sup> Cfr. *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1970-1980, vol. I, pars IV, §§ 23-27, pp. 665-667.



delle testimonianze interne. Di questo schema, che venne ben presto superato, fu sviluppato solo il terzo paragrafo, quello relativo a Cristo.

I documenti del Vaticano II modificano soprattutto il lessico della “teologia della credibilità”. Se il Concilio Vaticano I e la teologia della prima metà del XX secolo avevano impiegato termini quali *argumenta*, *facta divina*, *signa*, *credibilitas*, *motivum credibilitatis*, *testimonium*, fino ad impiegare verbi come *demonstrare*, nel contesto della credibilità della fede il Concilio Vaticano II preferirà essenzialmente i termini *signa* (*signum* al singolare, facendo spesso uso del plurale al parlare dei “segni dei tempi”) e *testimonium*.

Se prendiamo come riferimento i tre motivi di credibilità indicati dal Concilio Vaticano I, ovvero i *miracoli*, le *profezie* e la vita della *Chiesa*, va osservato che nei documenti del Vaticano II la parola “miracolo” compare solo 4 volte, di cui 3 in un contesto pertinente al nostro tema, e sempre in una proposizione in cui il miracolo ha per soggetto Gesù Cristo (cfr. DV, 4; LG, 5; DHu, 11). La parola “profezia” non compare in nessuna delle 4 costituzioni conciliari. Ovviamente nella *Dei Verbum* esistono rimandi ai profeti, ma il termine sarà impiegato solo 2 volte in relazione al rapporto che essi stabiliscono fra il Primo e il Nuovo Testamento (cr. DV, 7 e 15): non è sul contenuto delle profezie o sul fatto della profezia che il Concilio si sofferma, bensì su *chi* ci parla in nome di Dio. I riferimenti alla Chiesa sono molteplici. È possibile rintracciare l’idea che in essa l’uomo incontri la risposta alle sue aspirazioni più profonde. Nei documenti conciliari si opera quasi sempre una trasposizione personalista, dalla Chiesa a Cristo, dalla Chiesa a Dio: «Sa bene la Chiesa che soltanto Dio, al cui servizio essa è dedita, dà risposta ai più profondi desideri del cuore umano, che mai può essere pienamente saziato dai beni terreni» (GS, 41).

Se è vero che la dottrina cristiana risponde alle esigenze e alle domande dell’uomo, il Concilio sottolinea soprattutto che è Gesù Cristo chi svela all’uomo il *mistero* dell’uomo (cfr. GS, 22): è una Persona, non una dottrina, chi libera l’uomo ed appaga le sue aspirazioni. La sublimità morale della dottrina cristiana, altro segno dell’Apologetica tradizionale, ha in Cristo il suo paradigma, al pari che le opere testimoniali della carità o la santità di vita. Nei testi conciliari, tutto viene visto da una prospettiva cristocentrica e personalista: è Gesù Cristo che fa sì che la carità, la morale cristiana o la vita della Chiesa divengano un segno di credibilità della fede. La Chiesa è sì un “segno levato in mezzo alle nazioni” (come già il Vaticano I, anche il Vaticano II ripropone la citazione di Isaia, cfr. UR, 2), ma un segno che conduce a Cristo, perché è in Cristo, *lumen gentium*, che la Chiesa ha la ragione d’essere della sua esistenza. La sua luce si riflette nella Chiesa, sacramento *visibile* di Cristo, in particolare dell’unità e della pace che Egli è venuto a portare per tutto il genere umano (cfr. LG, 9). In sostanza, si assiste ad una *concentrazione cristologica* dei segni di salvezza, perché è in definitiva in Gesù Cristo che il Padre compie le sue opere e manifesta i suoi segni (cfr. Gv 14,10; 12,29-30).

La dottrina conciliare sulla credibilità della Rivelazione, e dunque della fede cristiana, pare in sostanza concentrarsi su tre punti di riferimento fra loro collegati: Cristo, la

Chiesa, la testimonianza cristiana. René Latourelle ne proporrà una prima sistematizzazione, che possiamo così sintetizzare<sup>55</sup>.

In relazione con la credibilità, alla persona di Gesù Cristo vengono associate tre caratteristiche fondamentali: egli è:

- *pienezza e compimento della Rivelazione*, manifestando in sé stesso l'intero disegno del Padre;
- *fonte di intelligibilità* per comprendere qualsiasi altro segno (profezie, miracoli, santità);
- *chiave di discernimento* per vedere chiaramente come le aspirazioni più profonde dell'uomo trovino compimento nella dottrina evangelica.

Attorno a Gesù Cristo si raccolgono pertanto segni e motivi che la precedente Apologetica avrebbe chiamato sia interni che esterni, invitando al tempo stesso l'interlocutore a rilevare non la singola o le singole profezie, ma la coerenza interna del contenuto dell'intera Rivelazione, che punta a Cristo come alla sua pienezza noetica ed ermeneutica.

Il secondo grande segno, la Chiesa — che va a sua volta compresa come *segno di Cristo* — corrobora la credibilità della fede in tre modi sostanziali:

- con la sua *predicazione* e la sua *azione sacramentale*, che manifestano come in essa permangono i mezzi di salvezza voluti da Cristo stesso;
- con i segni della sua *unità, santità*, che vengono proposti anche nella loro prospettiva escatologica e nella loro dimensione di paradosso;
- con la *testimonianza di vita*, in modo particolare quella del martirio, quest'ultimo inteso non solo come evento legato ad un'epoca fondazionale, ma come segno che accompagna e accompagnerà sempre la predicazione del Vangelo.

Si opera in certo modo una riconversione delle *tres viae* — *historica, empirica e notarum* — impiegate a proposito della Chiesa dalla teologia apologetica precedente:

- a) la *via historica* insisterà più sulla continuità del messaggio consegnato che sulla ricostruzione storica di una puntuale fondazione;
- b) la *via empirica* verrà compresa entro la categoria della testimonianza, della carità e del martirio;
- c) la *via notarum* verrà presentata con una ermeneutica escatologica nella prospettiva del paradosso: ovvero sottolineando la tensione fra la condizione terreno-umana dei cristiani riuniti della Chiesa e la sublimità dei frutti che la Chiesa è in grado di produrre nonostante i limiti di tale condizione.

Come già messo in luce da Henri de Lubac, per il Vaticano II la Chiesa non è un segno qualsiasi, ma un segno *sacramentale* di Cristo, non solo lo indica ma lo rende anche

---

<sup>55</sup> Il volume *Le Christ et l'Église, signes du salut* (tr. it. *Cristo e la Chiesa, segni di salvezza*, Cittadella, Assisi 1971) rappresenta la prima opera sulla credibilità che raccogliere la nuova prospettiva recata dal Vaticano II.

presente, secondo una dinamica salvifica analoga a quella dei sacramenti. È Cristo che chiama gli uomini a far parte della Chiesa universale, rende possibile che la Chiesa sia sacramento visibile di salvezza e di unione di tutti gli uomini con Dio, lui che con la sua presenza e le sue opere manifesta il mistero della Chiesa fin dalla sua fondazione (cfr. LG 2, 1, 9, 5). In ciò che la Chiesa presenta al mondo è lui stesso ad ostendersi perché nel Suo corpo, che è la Chiesa, egli si fa presente a noi (cfr. LG, 14).

Lungo la prima parte della *Gaudium et spes*, tutti i motivi di credibilità interni, nonché la sublimità oggettiva della dottrina della Chiesa, vengono riletti e sviluppati in chiave cristocentrica. È Cristo l'uomo nuovo, l'unico che rivela l'uomo all'uomo e seguendo il quale l'uomo diventa più uomo; in lui trova senso la vocazione di tutta la comunità umana verso l'unità ed è ancora lui il fondamento della dignità e del rispetto dovuti ad ogni persona umana (cfr. GS 22, 41, 24, 27-29, 32, 38). Nel suo mistero pasquale l'intera attività umana viene elevata e trova il suo senso, ed è attorno al mistero dell'Incarnazione che il Concilio mostra come le reciproche relazioni fra Chiesa e mondo trovino il loro modello, consentendo alla Chiesa di fornire al mondo le risposte che esso cerca (cfr. GS, 38, 40-44), per concludere poi solennemente che «il Signore è il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni» (GS, 45).

Al parlare della santità della Chiesa o della sua dottrina, il Concilio non lo fa mai in modo astratto o generico. I documenti parlano della persona che propone la dottrina, ovvero di Gesù Cristo, e se parlano della Chiesa nel contesto della visibilità dei segni, è perché essa è segno della presenza di Cristo in mezzo agli uomini. La Chiesa «cresce visibilmente nel mondo» perché essa è «il regno di Cristo già presente in mistero» (LG, 3). La natura stessa della Chiesa, quella di essere visibile ma dotata di elementi invisibili, umana e divina (cfr. SC, 2; LG, 8), ne fa un segno capace di indicare l'invisibile e il divino attraverso il visibile e l'umano. La Chiesa è *in Christo* sacramento, segno, dell'unione intima di tutto il genere umano e di questo con Dio (cfr. LG, 1), e della salvezza universale offerta a tutte le genti (cfr. AG, 1). Di essa si afferma che è rimasta sposa fedele al suo Signore senza aver mai cessato di essere segno di salvezza nel mondo per tutti gli uomini, chiarendo al contempo che non ignora come fra i suoi membri, chierici e laici, non siano purtroppo mancati di quelli che non furono fedeli allo Spirito (cfr. GS, 43; LG, 15). Eppure, «la Chiesa ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito Santo» (GS, 21).

In continuità con Cristo e con la Chiesa, la nozione di segno viene accostata dal Concilio al concetto di testimonianza, che la teologia della Rivelazione ha potuto ormai mettere in luce come una delle categorie portanti di tutta la storia della salvezza. Espressione fra le più frequenti in tutti i documenti del Vaticano II, la parola *testimonium* compare 74 volte; più di 110 volte se la consideriamo nelle sue varianti testimone, testimoniare, ecc.

Il riferimento del Concilio alla testimonianza di vita come segno che attrae — e in negativo al cattivo esempio come elemento che causa disunione, sconcerto e perfino rifiuto della fede — è costante. «Tutti i cristiani infatti, dovunque vivono, sono tenuti a manifestare con l'esempio della vita e con la testimonianza della parola l'uomo nuovo, che hanno rivestito col battesimo, e la forza dello Spirito Santo, dal quale sono stati rinvigoriti con la confermazione, così che gli altri, vedendo le loro buone opere, glorifi-

chino il Padre e comprendano più pienamente il significato genuino della vita umana e l'universale vincolo di comunione degli uomini» (AG, 11). L'obbligo di testimoniare il Vangelo quale atteggiamento necessario per propagare la fede investe tutti i fedeli, laici, religiosi e presbiteri (cfr. GS, 43, 39; PO, 3; PC, 25). È noto come dei Padri conciliari indicarono nella scarsa testimonianza della fede una delle cause dell'ateismo contemporaneo, un fattore che frena lo sviluppo della Chiesa e la diffusione del Vangelo (cfr. GS, 19; UR, 4).

Quando si offre la testimonianza di una fede viva e adulta, ovvero formata e matura, i figli della Chiesa rendono presenti Cristo e l'intera Trinità. Ciò avviene specie attraverso il segno più alto, quello del martirio (cfr. GS, 21). È in ogni caso sempre da Gesù Cristo, testimone del Padre e fonte di ogni testimonianza, che la coerenza di vita cristiana prende significato (cfr. DV, 4).

Segnaliamo, infine, che nei documenti conciliari viene menzionato, in modo pervasivo e costante, un ulteriore atteggiamento mediante il quale il cristiano, che ha accolto la verità di Cristo e della sua rivelazione agli uomini, si presenta al mondo. È l'atteggiamento del *dialogo* e dell'*apertura*. Sebbene non rientri direttamente in una sistematica dei segni della Rivelazione, il dialogo è condizione necessaria per l'efficacia della testimonianza e la corrobora manifestando la credibilità dell'accoglienza e dell'amore. L'apertura al dialogo contraddistingue il cristiano che rispetta la dignità e la libertà di tutti gli uomini e vuole presentare ad essi il Cristo buono e paziente perché venga accolto con una coscienza libera, legata solo alla verità (cfr. DHu, 10-11). Dialogare non è rinunciare al messaggio di Gesù Cristo, bensì saperlo presentare partendo dalla conoscenza dell'uomo e delle sue attese di salvezza (cfr. GS, 40, 92; AA, 14; AG, 11, 12; UR, 11). Anzi, è lo stesso messaggio cristiano a contenere al suo interno il fondamento della dignità e del rispetto dovuti a tutti gli uomini, ovvero l'essere stati creati a immagine e somiglianza di Dio ed essere stati tutti oggettivamente redenti, senza eccezione alcuna, dalla vita e dal sacrificio di Gesù Cristo, la cui universalità ed efficacia storico-geografica non conosce confini. La rettitudine con cui il cristiano, attraverso il dialogo, rende presente l'interesse di Cristo per tutto ciò che è umano, giunge anch'essa a rappresentare, quale ulteriore specificazione nel genere della testimonianza, una ragione che rende credibile l'annuncio del Vangelo.

#### **4. Evangelizzazione e contesto contemporaneo: sfide e opportunità**

Il raccordo fra la dimensione apologetica della Teologia fondamentale e la teologia pastorale, ove la prima è intesa come diaconia alla fede dei credenti e sostegno alla missione evangelizzatrice del popolo di Dio, e la seconda come fonte di elaborazione con ricadute sulla catechesi e sulla vita della Chiesa, può essere favorito da una migliore conoscenza della situazione socio-culturale contemporanea. Tale è infatti il contesto dell'interlocutore, cui l'annuncio del Vangelo si dirige, e tale è il contesto in cui anche il credente vive e opera, ugualmente bisognoso di sostenere la propria fede, affinché questa informi la sua attività professionale, familiare, sociale.

L'epoca contemporanea è caratterizzata varie tendenze, correnti di pensiero e modi di vita, talvolta contraddittori, sui quali conviene riflettere. Segnaliamo qui alcuni elementi sui quali è opportuno riflettere:

- la ricerca di Dio e della vita dello spirito non è del tutto spenta, ma in tale ricerca l'uomo segue cammini superficiali, non di rado irrazionali;

- il desiderio di Dio resta molte volte implicito, e resta nascosto sotto l'atteggiamento di indifferenza religiosa, posizione in costante ascesa, e in certo modo di maggioranza, specie nei Paesi di tradizione occidentale; al tempo stesso, la domanda su Dio e la trascendenza sorge ancora, proprio in circostanze della vita in cui vi sono eventi che "sì, fanno la differenza" (innamoramento, nascita di un figlio, sorgere di passioni intellettuali o sociali, sofferenza e malattia, povertà e indigenza, morte prematura di una persona cara), perché l'indifferenza religiosa non può sostenersi lungo l'intero arco di un'esistenza;

- esiste una cosiddetta "nuova sensibilità" antropologica che muove ad agire in base ai sentimenti personali, all'emotività e all'empatia, rivolgendosi meno alle ragioni oggettive dell'agire stesso; si preferisce il concreto-particolare all'astratto-universale, l'immediato (e l'effimero) a ciò che promette di essere eterno;

- anche negli ambienti intellettuali si è prodotto un certo cambiamento, da una posizione di ateismo o di agnosticismo colto ad una posizione di indifferenza religiosa; l'ateismo teorico-positivo pare avere perso forza filosofica, per convertirsi in propaganda sofistica;

- per quanto riguarda il cristianesimo, il cattolicesimo in modo particolare, la Chiesa sembra perdere autorità (come parte della crisi di autorità sorta in Occidente a partire dagli anni Sessanta) ed i suoi insegnamenti non sono più considerati punto di riferimento morale per buona parte dei battezzati; nei rapporti fra Magistero della Chiesa e popolo di Dio vi sono luci e ombre; la Chiesa incontra una certa difficoltà nella "comunicazione" verso il mondo (insegnamenti malcompresi, manipolati dai *mass media*, ecc.);

- si assiste ad un progressivo scivolamento, più o meno a partire dalla stessa epoca, verso il disimpegno religioso, secondo alcune tappe successive: Gesù Cristo senza la Chiesa – Dio senza Gesù Cristo – religione senza Dio – sacro senza religione – misterico, o esoterico, senza più nulla di sacro;

- nei paesi cattolici di Occidente è in corso una sorta di apostasia silenziosa; si osserva una lenta ma progressiva evoluzione dalla posizione di "cattolici non praticanti" a quella di "cattolici non credenti": si chiedono i sacramenti — il battesimo e il matrimonio, ancora in certa misura — come segni di una identità culturale e di una tradizione sociale che si desiderano inconsapevolmente conservare, ma non si riconoscono (né si conoscono) le principali verità dogmatiche;

- non pare tuttavia estinta, nelle nuove generazioni, una congenita attrattiva per l'autenticità, la lealtà e la sincerità, nonché la sensibilità per la solidarietà e l'aiuto di chi soffre, che rende i giovani sempre capaci di riconoscere modelli credibili e di seguirli.

La situazione appena delineata causa importanti contraccolpi alla teologia della credibilità, che dovrebbe appunto elaborare argomentazioni in grado di mostrare le ragioni della fede cristiana.

Se da un lato ogni essere umano richiederebbe che la pretesa della fede venisse in certo modo fondata, è anche vero che l'interlocutore del XXI secolo, diversamente da quanto avveniva in passato, non segue una determinata corrente di pensiero né si orienta verso specifiche dottrine soltanto perché le giudica credibili. «La credibilità non è il primo desiderio e nemmeno la via di accesso all'atto di fede, dal momento che

all'uomo contemporaneo tutto può sembrare ugualmente credibile. [...] Ci siamo abituati a gente che accetta per sé sia le cose più insolite sia quelle più scontate in un modo che viene chiamato *credere*»<sup>56</sup>.

Sulla problematicità del termine “credibilità” quando valutato sullo sfondo del pensiero debole e della contemporanea cultura dell'effimero si sono pronunciati molti teologi fondamentali di riconosciuta autorità. Eppure, rinunciare di porlo a tema vorrebbe dire, per la Teologia fondamentale, rassegnare le dimissioni in merito ad un compito e un servizio che le sono specifici. «Deve essere possibile riconoscere l'atto di fede come un atto umanamente sensato e intellettualmente onesto e responsabile. Altrimenti non sarebbe degno né di Dio né dell'uomo. Per questo la fede non deve mai essere un pio slancio che salta il mondo. Una siffatta — anche se solo apparentemente — “pura” fede sarebbe piuttosto una fuga e presto o tardi dovrebbe essere smascherata come vuota e irreale»<sup>57</sup>.

Oltre all'indebolimento del rapporto con la filosofia, la tentazione di operare una simile rinuncia può avere cause diverse: uno spostamento di interesse dall'annuncio e dalla missione al mero dialogo; la ricerca di contesti che facilitino il dialogo interreligioso riducendo le pretese veritative del cristianesimo; proporre al posto della certezza del sapere la certezza della coscienza, rimpiazzando la ricerca di prove di ambito oggettivo con una idea di credibilità basata solo sull'esperienza soggettiva; o infine, la poca attualità di una riflessione *de vera religione*, rispetto a quanto non avvenisse in passato.

Per meglio comprendere le radici della situazione di non credenza nella quale molti Paesi Occidentali si trovano oggi, è sempre utile rileggere una pagina della *Gaudium et spes* circa le cause dell'ateismo:

📖 dall'Antologia: Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 19.

Se dirigiamo l'attenzione alle grandi dinamiche sociali e religiose che attraversano l'epoca contemporanea, possono essere messi in luce i seguenti elementi:

- la società e i modi di vita, specie nelle società più ricche e industrializzate, presentano una crescente secolarizzazione, intesa come distacco progressivo dalla tradizione religiosa cristiana, in maniera quasi programmatica: perdita di forza, di protezione sociale e giuridica nei confronti della famiglia fondata sul matrimonio; disorientamento sull'identità di genere con conseguente offuscamento del significato dell'amore umano e della sua partecipazione all'immagine di Dio; perdita del senso della festa domenicale, sia a motivo di logiche di maggiore profitto economico, sia a causa della sua sostituzione con il mero riposo fisico divenuto evasione; incomprendibilità di contenuti cristiani quali il perdono e il sacrificio; allontanamento del significato e dei contenuti legati all'esperienza della sofferenza e della morte; progressiva desacralizzazione dei principali momenti religioso-esistenziali: nascita (rifiuto del battesimo cristiano), sponsalità (rifiuto del matrimonio religioso), morte (progressiva diffusione della cremazione laica in favore della inumazione religiosa);

---

<sup>56</sup> K.-H. NEUFELD, *Credibilità oggi*, in «La Scuola Cattolica» 125 (1997), pp. 417-436, qui p. 424.

<sup>57</sup> W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972, p. 34.

- esistono nel cristianesimo delle forze sane, con notevoli risorse spirituali e sociali (nuovi movimenti ecclesiali, associazionismo e volontariato cattolico, ecc.), sebbene si collochino attualmente come (importanti) fenomeni di nicchia, dalla cui reale vocazione missionaria ed evangelizzatrice dipenderà in buona parte il futuro cristiano dell'Europa e della cultura Occidentale in genere;

- il cristianesimo può essere oggi proposto e spiegato solo in un contesto inter-religioso, che sappia cioè illustrare in modo convincente il rapporto fra Cristo e le religioni della terra;

- sul terreno religioso, l'Islam si prepara a sostituire gradatamente il cristianesimo in Europa, con scenari e conseguenze in parte imprevedibili.

Per quanto riguarda l'azione evangelizzatrice dell'apostolato cristiano, questa si dirige oggi a persone battezzate il cui comportamento si desidera correggere, orientare, migliorare, perché non conforme alla legge di Dio e agli insegnamenti di Gesù Cristo (rispetto della vita, verità sulla persona e sull'amore umano, distacco dai beni materiali, rispetto della giustizia, ecc.). Al tempo stesso, si tratta di persone che non condividono quanto si dice loro perché affermano di non credere in Dio, o comunque di non essere certi che la verità sia proprio quella che viene loro proposta e la fede nella quale sono stati forse tradizionalmente educati. Tali interlocutori negano inoltre che in molti ambiti della vita e del comportamento umano ci possa essere una verità oggettiva da riconoscere e da seguire. Anni addietro bastava ricordare l'importanza di un certo comportamento morale, perché le persone ne riconoscessero la convenienza. Ciò accadeva perché la società aveva ancora un *humus* sufficientemente cristiano: le cose bastava ricordarle. Oggi non è più così. L'indebolimento progressivo di un rapporto con la Chiesa — i cui insegnamenti sono mal compresi e la cui vera identità travisata — rappresenta per molti la prima tappa di un itinerario che termina con una posizione di indifferenza, o di esplicito rifiuto della fede cristiana.

Insieme agli elementi di natura generale visti in precedenza, l'azione evangelizzatrice deve tener conto anche delle condizioni *personali* dell'interlocutore. È indispensabile conoscere a quale livello si colloca la sua vita intellettuale, se possiede preoccupazioni nel campo sociale, sensibilità o passioni personali di vario genere. Vanno anche comprese quali sono le ragioni della sua attuale non credenza: dubbi teorici fondati, cattivi esempi ricevuti o scandali sofferti, pregiudizi di vario genere, dipendenza stabile da fonti mediatiche erranee o di parte, false immagini di Dio e della Chiesa, progressivo raffreddamento spirituale dovuto a mancanza di frequentazione della comunità ecclesiale, semplice ignoranza dovuta a mancanza di conoscenza e di formazione.

Si tratta in sostanza di comprendere se l'interlocutore è una persona con una discreta o sufficiente formazione cristiana, ricevuta in passato, e dunque solo per trascuratezza ha abbandonato la pratica dei sacramenti e della vita cristiana, oppure se, al contrario, abbiamo di fronte di una persona senza una precisa conoscenza del cristianesimo e dei contenuti della Rivelazione. Nel primo caso l'amicizia, la frequentazione, l'esempio della comunità ecclesiale e il ricordare quanto una volta saputo, possono essere sufficienti per ottenere il cambiamento sperato; nel secondo caso no.

Sebbene non esistano “tecniche” per parlare di Dio, esistono certamente delle “piste” per entrare nel cuore e nell'intelligenza degli uomini. Ogni azione evangelizzatrice si fonda sulla testimonianza, specialmente sulla testimonianza della *speranza*, della *gioia* e

della *carità* cristiane. A seconda della cultura, della sensibilità e del vissuto dell'interlocutore, si può cercare un accesso che privilegi un approccio cristologico, oppure un approccio antropologico-esistenziale, o anche scegliere piste culturali-filosofiche oppure biografico-testimoniali.

Sembrano esistere, infine, alcuni ambiti strategici e alcuni compiti irrinunciabili verso i quali, a nostro avviso, andrebbero diretti tanto lo sforzo di elaborazione apologetica e pastorale, quanto l'impegno della catechesi e della formazione del popolo di Dio. Evidenziamo alcune priorità:

- *Educazione*: adoperarsi perché l'educazione scolare recuperi profondità ed estensione, acceda alle grandi tradizioni di pensiero della cultura umana, le quali, di per sé, sono già espressione dello spirito, e sono dunque disponibili a ricevere luce e compimento dall'annuncio del Vangelo.

- *Sintesi intellettuale di fede e ragione*: elaborare sintesi filosofico-teologiche convincenti perché il progresso delle conoscenze non venga presentato erroneamente in conflitto con i contenuti della Rivelazione cristiana, ma venga piuttosto da questa illuminato e posto in relazione con la capitalità di Cristo sulla creazione, con la centralità che il suo mistero pasquale assume nell'ambito delle attività umane sulla terra.

- *Famiglia*: fornire alla famiglia contenuti intellettuali (di ambito culturale, antropologico e teologico) e un adeguato sostegno formativo-spirituale (pastorale radicata sulla famiglia come cellula vitale della Chiesa), affinché questa si riconosca protagonista della trasmissione e della conservazione della fede, sappia mostrare ed argomentare la fondamentale importanza della comunione coniugale e delle virtù familiari per l'edificazione della società e per il progresso della vita civile, venga sostenuta dalla Chiesa a testimoniare con eroicità tali contenuti, ormai controcorrente.

- *Presenza delle religioni nella vita civile*: recuperare e sviluppare argomenti convincenti affinché non solo venga rispettata la libertà religiosa, ma anche la religione stessa venga riconosciuta come parte integrale della vita civile e culturale dei popoli.

- *Inculturazione dei mass media*: raccogliere la sfida oggi recata dai mezzi di comunicazione di massa, affinché l'annuncio cristiano possa trasmettersi anche grazie ad essi, però secondo modalità che consentano di porre il pubblico in relazione con veri testimoni e di far giungere ad esso i veri contenuti della fede ecclesiale.

- *Valorizzazione ed evangelizzazione della cultura scientifica*: elaborare sintesi filosofiche e teologiche tali che i contenuti della fede cristiana possano essere presentati in modo credibile anche nel contesto delle conoscenze scientifiche, valorizzando le istanze di ricerca della verità e di promozione della dignità umana insite nella cultura scientifica e sapendone orientare le applicazioni tecnologiche al bene comune e al progresso dei popoli.

- *Formazione dei presbiteri*: curare il discernimento della vocazione sacerdotale e la formazione integrale, umana e cristiana, dei presbiteri, perché siano di esempio a tutto il popolo di Dio e si preparino a sostenere le comunità cristiane in un'epoca in cui la confessione e la prassi della fede risulteranno sempre più ostacolate, e i cristiani esposti a forme di martirio causate dall'emarginazione e dalla discriminazione.



## Bibliografia

- M. ANTONELLI ET AL., *Sulla credibilità del Cristianesimo*, «La Scuola Cattolica» 125 (1997) 363-558.
- H. DE LUBAC, *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985.
- H. DE LUBAC, *Apologetica e teologia*, in *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 213-227. Pubblicata originariamente in «Nouvelle Revue Theologique» 37 (1930) 361-378.
- R. FISICHELLA, *Credibilità*, in “Dizionario di Teologia Fondamentale” a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, 212-230.
- E. GILSON, *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano 1984.
- GIOVANNI PAOLO II, *Varcare le soglie della speranza*, Mondadori, Milano 1994.
- GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998.
- R. LATOURELLE, G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982.
- R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa, segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, 3a. ed. Cittadella, Assisi 2001.
- J. MOUROUX, *Io credo in te: struttura personale dell'atto di fede*, Morcelliana, Brescia 1966.
- G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei Praeambula fidei*, «Annales theologici» 21 (2007) 11-60.
- G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007.
- G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.
- G. TANZELLA-NITTI, *La dinamica di fede e ragione nella conoscenza naturale di Dio*, in P. Larrey (a cura di), “Per una filosofia del Senso Comune. Studi in onore di Antonio Livi”, Italianova Editrice, Milano 2009, pp. 111-127.
- G. TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di teologia fondamentale nel XX secolo*, in «Annales theologici» 24 (2010) 175-238.
- G. TANZELLA-NITTI, *Teologia fondamentale e ragione scientifica: le istanze di una ragione contestuale*, in “Sapienza e libertà. Studi in onore di L. Clavell”, a cura di M. Pérez de Laborda, Edusc, Roma 2012, 421-434.

## Indice

CAPITOLO I: TEOLOGIA FONDAMENTALE, ANNUNCIO DELLA RIVELAZIONE E RUOLO DEI PREAMBOLI DELLA FEDE.....	2
1. INTRODUZIONE: DALL'APOLOGETICA CATTOLICA ALLA TEOLOGIA FONDAMENTALE	2
2. LA NATURA DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE COME TEOLOGIA DI FRONTE A UN INTERLOCUTORE E TEOLOGIA IN CONTESTO .....	5
2.1 LA TEOLOGIA FONDAMENTALE OPERA SUL PROLUNGAMENTO DELLA <i>MISSIO AD EXTRA</i> DELLA PAROLA.....	7
2.2 LA RIVELAZIONE COME <i>EVENTO</i> : LA NATURA STORICO-CONTESTUALE E INTERDISCIPLINARE DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE .....	9
2.3 CONTESTUALITÀ E INTERDISCIPLINARITÀ NEI CONFRONTI DELLA RAGIONE SCIENTIFICA.....	10
2.4 TEOLOGIA FONDAMENTALE E LETTURA STORICO-POLITICA DELLA RIVELAZIONE .....	13
3. ARTICOLAZIONE FRA MOMENTO DIALOGICO-CONTESTUALE E MOMENTO BIBLICO-DOGMATICO DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE .....	15
3.1 IL DOPPIO MOVIMENTO DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE .....	15
3.1.1 <i>Karl Rahner</i> .....	17
3.1.2 <i>Hans Urs von Balthasar</i> .....	20
3.2 LA NECESSITÀ DI UNA RIVALUTAZIONE DEL MOMENTO DIALOGICO-APOLOGETICO.....	22
4. LA POSIZIONE DEL SAPERE FILOSOFICO NELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE: IL DIBATTITO SUL RUOLO DEI <i>PRAEAMBULA FIDEI</i> .....	25
4.1 EVANGELIZZAZIONE E APPELLO ALLA RAGIONE NELLA TEMPERIE CULTURALE ODIERNA .....	25
4.1.1 <i>Il dibattito sulla possibilità di un logos condiviso</i> .....	26
4.1.2 <i>A proposito della conoscenza naturale di Dio come primo preambolo della fede</i> .....	29
4.1.3 <i>L'appello ad un logos creatore</i> .....	31
4.2. PER UNA COMPrensIONE ED UNA RIPROPOSIZIONE DEI PREAMBOLI DELLA FEDE ENTRO I COMPITI DELL'ODIERNA TEOLOGIA FONDAMENTALE .....	35
4.3 LA CARATTERISTICHE DI UNA <i>RECTA RATIO</i> , OVVERO DI UNA RAGIONE ADEGUATA A COGLIERE I PREAMBOLI DELLA FEDE .....	38
4.3.1 <i>Una ratio capax fidei</i> .....	38
4.3.2 <i>La natura dell'atto che opera il ri-conoscimento dei preamboli della fede</i> .....	41
4.3.3 <i>Il compito di educare e risanare la ragione come servizio all'uomo</i> .....	43
4.4 PER UN DISCERNIMENTO DEI PREAMBOLI DELLA FEDE: ALCUNI SPUNTI TEMATICI.....	44
CAPITOLO II: CREDIBILITÀ E ANNUNCIO DEL VANGELO.....	49
1. FONDAMENTI DI UNA "TEOLOGIA DELLA CREDIBILITÀ" NEL PANORAMA DELLA CONTEMPORANEA TEOLOGIA FONDAMENTALE.....	49
1.1. ALCUNE PREMESSE METODOLOGICHE: TERMINOLOGIA E IMPLICAZIONI .....	49
1.2 LA CREDIBILITÀ È UNA PROPRIETÀ DELLA RIVELAZIONE E SI RIFERISCE ORIGINARIAMENTE AL RIVELATORE .....	51

## Questioni propedeutiche di Teologia della Rivelazione e della Credibilità

1.3 SUL RAPPORTO FRA CREDIBILITÀ, SEGNO E TESTIMONIANZA.....	53
1.4. LA CREDIBILITÀ DELLA RIVELAZIONE E DEL RIVELATORE COME DINAMICA FRA LA PROMESSA E IL COMPIMENTO .....	56
2. LA COMPrensIONE DELLA CREDIBILITÀ DELLA RIVELAZIONE ALL'EPOCA DEL CONCILIO VATICANO I E LA SUCCESSIVA ELABORAZIONE DELLA NEOSCOLASTICA.....	58
2.1 I <i>SEGNI</i> DELLA RIVELAZIONE SECONDO LA <i>DEI FILIUS</i> (1870).....	58
2.2 L'IMPOSTAZIONE DELLA APOLOGETICA CLASSICA CIRCA I MOTIVI DI CREDIBILITÀ DELLA RIVELAZIONE .....	60
2.3 GLI ORIENTAMENTI SUCCESSIVI E IL SUPERAMENTO DELL'IMPOSTAZIONE NEOSCOLASTICA ..	62
3. I SEGNI DELLA RIVELAZIONE E DELLA SUA CREDIBILITÀ SECONDO IL CONCILIO VATICANO II: <i>DEI VERBUM, GAUDIUM ET SPES</i> E GLI ALTRI DOCUMENTI CONCILIARI .....	64
4. EVANGELIZZAZIONE E CONTESTO CONTEMPORANEO: SFIDE E OPPORTUNITÀ.....	68
BIBLIOGRAFIA .....	73