

LA DIMENSIONE APOLOGETICA DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE: UNA RIFLESSIONE SUL RUOLO DEI PRAEAMBULA FIDEI

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *Introduzione* - II. *La vocazione pubblica e contestuale della Teologia fondamentale*: 1. Dare le ragioni della propria speranza. 2. Sul contenuto del termine apologia e sull'esporsi *ad extra* della Teologia fondamentale. 3. La ragione a cui fare appello nell'annuncio della speranza cristiana - III. *I mutamenti nella comprensione delle rationes credibilitatis e dei praeambula fidei nel passaggio dall'Apologetica cattolica alla Teologia fondamentale*: 1. Il magistero precedente il Concilio Vaticano II e la trattazione neoscolastica della credibilità. 2. La ricomprensione teologica della credibilità e la prospettiva del Concilio Vaticano II. 3. Alcune precisazioni ermeneutiche ed il permanere di alcune incertezze. 4. Navigando fra Scilla e Cariddi. 5. Alcuni punti fermi - IV. *Evangelizzazione e appello alla ragione nella temperie culturale odierna*: 1. Il dibattito sulla possibilità di un logos condiviso. 2. L'appello ad un logos creatore - V. *Per una comprensione dei preamboli della fede "in dialogo" con la Teologia fondamentale*: 1. La collocazione dei preamboli della fede nel percorso dialogico-apologetico della Teologia fondamentale. 2. Le prerogative di una *ratio capax fidei* situata fra rivelazione naturale e rivelazione storica. 3. Valenze di una riflessione sulla religione e sull'epistemologia teologica - VI. *Per un discernimento dei preamboli della fede: alcuni spunti tematici*.

I. INTRODUZIONE

AL di là delle complesse vicende che, negli anni attorno al Concilio Vaticano II, hanno condotto la contemporanea Teologia fondamentale a sostituire, tanto nei metodi come in buona parte dei contenuti, il precedente trattato di Apologetica cattolica,¹ esiste oggi una certa convergenza sul fatto che

¹ Le linee essenziali che hanno guidato il passaggio dall'Apologetica cattolica alla Teologia fondamentale possono rintracciarsi, ad. es., in H. BOUILLARD, *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, «Le Quatre Fleuves» 1 (1973) 23-31; C. COLOMBO, *Dall'apologetica alla Teologia fondamentale*, «Teologia» 6 (1981) 232-242; R. LATOURELLE, *Nuova immagine della Teologia Fondamentale*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982², 59-84; D. TRACY, *Necessità e insufficienza della Fondamentale*, in *ibidem*, 41-58; R. LATOURELLE, *Teologia Fondamentale: storia e specificità*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, 1248-1257; G. LORIZIO *Teologia Fondamentale*, in G. CANOBBIO, P. CODA (a cura di), *La teologia del xx secolo: un bilancio*, Città Nuova, Roma 2003, vol. I, 391-499; P. SGUAZZARDO, *Storia della teologia fondamentale*, in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. I, 237-339.

anche la nuova disciplina debba ugualmente possedere una dimensione apologetica. Ne è espressione la riproposizione paradigmatica, frequente in numerosi saggi di Teologia fondamentale, della nota affermazione dell'autore della *Prima Lettera di Pietro*, il quale, dirigendosi ai primi cristiani, assai probabilmente dei neocatecumeni, chiedeva loro di «essere sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). Non esiste invece una sufficiente convergenza su come tale dimensione apologetica debba operare all'interno di un itinerario teologico-fondamentale.

Rimossa la tradizionale *analysis fidei* 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 viene oggi centrata attorno al mistero pasquale di Gesù Cristo, recuperando il momento apologetico nella presentazione dell'appello di salvezza che tale mistero opera nei confronti dell'uomo e delle sue domande più radicali. Al contrario di quanto avveniva nell'Apologetica tradizionale, la contemporanea riflessione sulla credibilità muove *dalla Rivelazione verso la ragione* e non viceversa; in particolare, le diverse “ragioni per credere” presentate dalla rivelazione ebraico-cristiana vengono tutte orientate verso un'unica ragione fondamentale e ad essa sostanzialmente riferite: la credibilità della persona di Gesù Cristo. In tale prospettiva le ragioni della fede, e in certo modo anche la preparazione ad essa, non vengono più affidate al solo “lume naturale della ragione”, tanto per ricordare una classica terminologia tomasiana.¹ Così ricompresa, la dimensione apologetica non si giova più, in sede teologica, del contributo dei cosiddetti *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.

Se nonostante questi importanti mutamenti la Teologia fondamentale non ha mai rinunciato alla sua preoccupazione apologetica, ciò dipende in fondo da una semplice ragione. Consapevole che la Rivelazione si manifesta con i caratteri non solo del mistero ma anche dell'evento, la Teologia fondamentale sa di dover entrare inevitabilmente in rapporto anche con quelle discipline di ambito filosofico, storico, linguistico, antropologico, e perfino scientifico-naturali, che esercitano la loro prensione conoscitiva proprio su quegli *eventi* che la teologia riconosce indissociabilmente legati al mistero in cui crede.² Tale duplice valen-

¹ Va certamente riconosciuto all'Apologetica della prima metà del Novecento di non avere mai proposto le verità di ragione come “motivi della fede”, bensì come “motivi della credibilità della fede”. Come vedremo nel corso di questo studio, anche l'impostazione classica impiegava l'espressione *motivum fidei* solo in riferimento a Dio, poiché motivo della fede, in senso stretto, è soltanto l'autorità di Dio che rivela.

² Si tratta degli eventi che caratterizzano la storia di salvezza del popolo di Israele, che ammettono uno studio dal punto di vista storico, antropologico, psicologico, linguistico, ma anche degli eventi oggetto delle narrazioni bibliche delle origini, attraverso le quali vengono offerte risposte sull'avvio della storia del genere umano e sui suoi rapporti originari con un cosmo creato, e che sono in parte anche oggetto delle scienze storiche e delle scienze naturali. Si tratta, ancora, degli eventi che accompagnano la storia terrena di Gesù di Nazaret, come essi scaturiscono da quel mistero ed

za della parola rivelata, come mistero e come evento, non conduce ad operare alcuna separazione nell'unità del metodo teologico-fondamentale, né implica abbandonare mai l'oggetto formale della fede,¹ ma porta nondimeno a riconoscere l'esistenza di due *versanti* dai quali accedere al contenuto della rivelazione e alla sua offerta di senso. L'esistenza di una dimensione apologetica della Teologia fondamentale, sebbene con modalità e contenuti diversi rispetto a quanto proposto nelle prime decadi del xx secolo, viene così implicitamente convalidata riconoscendo la necessità di un tale "duplice movimento", da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso Dio.

Sono espressione della ricerca di una articolazione fra questi due itinerari 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.² Secondo la specifica prospettiva dei rispettivi autori, ciascuna di queste proposte cerca una composizione fra momento apologetico e momento dogmatico, sostanzialmente attraverso la ricerca di un'articolazione cristologica capace di dare ragione dei due itinerari complementari, evitando i precedenti errori della apologetica classica, la cui incapacità di offrire una convincente articolazione proprio in sede cristologica era sfociata, come si ricorderà, in una scissione fra Gesù-Cristo "legato divino" e Gesù-Cristo "Figlio del Padre".

Ai fini del discorso che qui ci occupa non può però passare inosservato che, a motivo di questa nuova impostazione, nel discutere tale duplice movimento il momento apologetico sia stato principalmente compreso come momento *antropologico*. Se da un lato ciò ha l'importante vantaggio di non far riflettere su una razionalità astratta, cogliendo il momento razionale sempre all'interno di una richiesta di senso che coinvolga tutto l'uomo, privilegiando così le impor-

insieme evento costituito dall'Incarnazione del Verbo di Dio. L'inevitabilità di tale rapporto veniva esposta in maniera essenziale, ma lineare, già nei trattati classici: cfr. *Relatio Apologeticae ad scientias naturales quas praesupponit*, in R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Libreria Editrice Religiosa, Roma 1929, 66-68.

¹ Insiste in modo speciale su questa prospettiva R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Dehoniane, Bologna 2002.

² Per le edizioni in lingua italiana: cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967 e *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1984⁴; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, spec. vol. 1: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971; sul pensiero di M. Seckler si vedano i suoi contributi all'opera W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990; H. FRIES, *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987; H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001; per l'opera di René Latourelle, si vedano nel loro insieme i volumi, più volte rieditati, R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1986, *Cristo e la Chiesa, segni di salvezza*, Cittadella, Assisi 1971 e *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982; FISICHELLA, *La Rivelazione*; PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002. Fra le proposte recenti in campo italiano vanno annoverate anche P. A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996 e i contributi di G. Lorzio ai primi due volumi dell'opera G. LORZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2004-2005.

tanti categorie della testimonianza, della credibilità dell'amore o dell'apertura costitutiva dell'uomo all'ascolto della Parola, dall'altro potrebbe aver lasciato in ombra quegli aspetti epistemologici, storico-empirici, ma anche cosmologici, che la razionalità umana ugualmente impiega per formulare i suoi giudizi, il cui ruolo nella comprensione e nell'accoglienza della Parola rivelata è a volte tutt'altro che trascurabile.¹

I cambiamenti di prospettiva sperimentati nel passaggio dalla tradizionale Apologetica cattolica alla contemporanea Teologia fondamentale ci trovano senza dubbio d'accordo. Ne sono derivati risultati fecondi, certamente anche sulla spinta di costituzioni conciliari come furono la *Dei Verbum* e la *Gaudium et spes*, che di tali cambiamenti, pur nella continuità della dottrina cattolica, furono in certo modo fra i principali responsabili. Quanto intendiamo qui mettere in luce riguarda invece due osservazioni. La prima è che nella teologia del dopo-Concilio il nuovo stato di cose ha determinato, quasi come sua conseguenza obbligata, una drastica interruzione della riflessione sui cosiddetti "preamboli della fede". Dall'itinerario della nuova Teologia fondamentale essi restavano certamente esclusi, sia perché non immediatamente riconducibili ad una epistemologia teologica, sia perché risultavano ancora troppo in sintonia – almeno nella comprensione di essi veicolata dall'Apologetica classica – con quella ragione separata dalla fede che la teologia non era più disposta a tematizzare.

La seconda osservazione riguarda la permanenza, anche nella Teologia fondamentale odierna, di una certa *tensione*. Ci riferiamo alla presenza di due esigenze diverse, non facilmente componibili. Da una parte vi è il mai sopito desiderio di offrire una fondazione razionale-antropologica all'apertura/attesa dell'uomo nei confronti di una rivelazione divina e alla possibilità/significatività di questa, con il corrispondente desiderio, anch'esso mai estinto, di poterla basare su argomentazioni in certo modo fruibili anche da chi ancora non crede; dall'altra vi è la consapevolezza che la Rivelazione contiene in sé il suo principio ermeneutico e la ragione ultima della sua credibilità, che sfugge pertanto ad una presa completa della ragione, trattandosi di una Parola che intende convertire prima che convincere. Si tratta di una tensione fruttuosa, insita nella genetica e nel compito di questa disciplina,² oppure di un intrinseco problema irrisolto che potrebbe metterne in pericolo la coerenza globale? Vi è qualche rapporto fra il disagio

¹ Gli autori dedicano spazio soprattutto a sviluppare le domande fondamentali con le quali l'uomo si interroga sul significato della propria esistenza, allo scopo di preparare poi la sua risposta all'offerta di senso della Rivelazione divina. Cfr. ad esempio: FISICHELLA, *La Rivelazione*, 141-162; PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 77-158; FRIES, *Teologia Fondamentale*, 30-72 e 231-281; VERWEYEN, *La parola definitiva*, 129-233. Normalmente non vengono sviluppati, se non occasionalmente, gli aspetti metafisico-cosmologici, anch'essi terreno di incontro fra le domande della razionalità umana e le risposte della Rivelazione.

² È significativo osservare che il dibattito circa la domanda se l'Apologetica fosse parte o meno della Teologia era già presente a cavallo fra il XIX e il XX secolo. Ne offre una testimonianza GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 52-68, il quale pone a confronto diversi autori attorno ai due quesiti *An Apologetica specie distinguatur a sacra Theologia* e *An Apologetica recte nominetur pars Theologiae fundamentalis*, offrendo le sue ragioni personali per rispondere affermativamente ad entrambi.

recato da tale tensione e l'assenza di una riflessione filosofica propedeutica alla fede? Può il "momento apologetico" della Teologia fondamentale spingersi fino ad una diaconia all'opzione verso la fede, e in che misura tale servizio continua ad esserle proprio – e la sua elaborazione necessaria al popolo di Dio nel suo compito di evangelizzazione?

In questo studio ci proponiamo di mettere a tema, per quello che ci sarà possibile, le precedenti domande. Desideriamo però subito chiarire al lettore che consideriamo ormai acquisito lo statuto *teologico* della Teologia fondamentale e non intendiamo mettere in discussione il sofferto itinerario che le ha consentito di approdare ad una proposta cristiana integrale, centrata, come deve essere, su una autentica Teologia della Rivelazione. Si tratta, piuttosto, di comprendere l'operatività apologetica della Fondamentale, studiandone il dominio di estensione alla luce della Rivelazione e sulla scorta delle odierne sollecitazioni contestuali. Precisiamo, inoltre, che ci muoveremo qui esclusivamente all'interno della Teologia fondamentale cattolica, e che non potremo pertanto considerare, almeno in questa sede, le proposte sorte in altri ambiti della teologia cristiana.

Cominceremo la nostra discussione tentando di esplicitare gli elementi che a nostro avviso caratterizzano la "dimensione apologetica" della Teologia fondamentale, quale teologia di fronte a un interlocutore e teologia in contesto, e come tali caratteri ne individuino la sua natura di laboratorio per la formulazione di una teologia pubblica (Sezione II). Riepilogheremo in seguito alcune tappe del cammino di emancipazione della Teologia fondamentale dall'Apologetica classica per quegli aspetti di maggiore pertinenza del nostro discorso, riassumendo quali sono i "punti di non ritorno" che anche un'eventuale rivalutazione del momento filosofico-razionale (riconsiderando ad esempio la nozione di *praeambula fidei*) non potrebbe ormai più ignorare (Sezione III). Esporremo quindi alcuni elementi di disagio che l'evangelizzazione sperimenta nella temperie culturale odierna, specie in merito al confronto con la ragione cosiddetta laica, interrogandoci su quale diaconia al Vangelo la Teologia fondamentale dovrebbe oggi esercitare in proposito, anche sulla scorta di alcune autorevoli percezioni del problema da parte del recente Magistero della Chiesa, nonché di singoli autori (Sezione IV). Proporranno infine di vedere nei "preamboli della fede" uno snodo importante di tale diaconia, suggerendo per essi il ruolo di mostrare alla ragione la significatività della Parola rivelata; essi svolgerebbero tale ruolo all'interno di un itinerario teologico e non meramente filosofico, perché collocati fra le due modalità dell'unica rivelazione divina, quella di una parola pronunciata attraverso il creato e quella di una parola pronunciata nella storia (Sezione V).

II. LA VOCAZIONE PUBBLICA E CONTESTUALE DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

1. Dare le ragioni della propria speranza

L'autore della *Prima Lettera di Pietro*, nel confortare i primi cristiani di fronte al pericolo della persecuzione, li esortava ad adorare Cristo nei loro cuori, ma anche ad essere «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15).¹ Nella versione della Neovulgata, il “dar ragione” è più esplicitamente una “difesa” (*defensio*), ovvero una “apologia” (ἀπολογία) in accordo con il testo greco,² un “parlare di fronte”: «Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris, parati semper ad defensionem (ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογία) omni poscenti vos ratione de ea, quae in vobis est spe (λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπιδος)». Il testo in questione mostra la simultanea presenza di tre importanti termini: apologia, ragione e speranza. Ai cristiani può dunque essere chiesta “ragione” (λόγος), nel senso forte del termine, del loro credere. Anche se il testo impiega qui il termine “speranza” e non “fede”, si tratta tuttavia della speranza per antonomasia, del “vivere nella speranza del Cristo risorto”, ovvero della ragione del vivere cristiano. Ci si riferisce qui, in sostanza, al contenuto centrale della fede cristiana, perché essenzialmente fede nella resurrezione di Cristo e attesa operosa del pieno compimento di tutte le sue conseguenze, sia sul piano individuale che su quello cosmico (cfr. Rm 8,19-25).³ L'esortazione della *Prima Lettera di Pietro* viene opportunamente completata da un riferimento al vissuto, dall'appello ad una testimonianza: «Questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo» (1Pt 3,15-16). Le ragioni della speranza e della fede, dunque, non possono essere fornite come semplice gnosi, soddisfa-

¹ Per un breve commento esegetico-teologico a questa pagina, cfr. E. COTHENET, *Le réalisme de l'espérance chrétienne selon 1 Pierre*, «New Testament Studies» 27 (1981) 564-572; D. P. SENIOR, *1 Peter*, in D. J. HARRINGTON (a cura di), *Sacra Pagina. 1 Peter, Jude and 2 Peter*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2003, 93-99.

² Esistono altri passi del Nuovo Testamento che suggeriscono di comprendere tale difesa come una vera “testimonianza”. È un ἀπολογία, ovvero un parlare in propria difesa, la testimonianza che secondo Lc 12,11-12 i discepoli di Cristo devono dare nelle sinagoghe, di fronte ai magistrati e alle autorità; ed è una ἀπολογία quella che Paolo compie di fronte ai suoi connazionali ebrei in occasione dell'arresto a Gerusalemme (At 22,1) e di fronte a Festo e Agrippa, quando si trova in custodia a Cesarea (At 25,16). Quanto sostenuto da Gesù di fronte a Pilato è invece, secondo la *Prima Lettera a Timoteo*, una μαρτυρία (1Tm 6,13).

³ Che l'esortazione petrina riguardi un dar ragione del contenuto della fede e non la semplice partecipazione di una speranza intesa in senso debole, lo si vince dall'impiego che questa pagina ebbe in documenti dei primi secoli, come nella *Fides Pelagi*, professione di fede di papa Pelagio I risalente all'anno 557: «Questa è dunque la mia fede e la mia speranza, che è in me per il dono della misericordia di Dio; di esse dobbiamo, come ci impone il beato Pietro apostolo, essere pienamente in grado di dare spiegazione a chiunque ce ne chieda ragione (maxime paratos ad respondendum omni poscenti nos rationem)» (DH 443).

cendo cioè solo delle esigenze di conoscenza teoretica. Queste devono essere consegnate corredate da una credibilità poggiata sulla rettitudine interiore, sulla dolcezza e sul rispetto verso l'interlocutore, non come semplice strategia dell'annuncio, ma come qualità necessarie per la trasmissione di uno stile di vita, di una "buona condotta in Cristo" (τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν) che rappresenta in fondo l'oggetto stesso di quanto si vuole annunciare e partecipare agli altri.

Sulla scorta dei numerosi riferimenti patristici che l'hanno riproposta proprio in un contesto di credibilità della fede,¹ la Teologia fondamentale ha sempre visto la pagina petrina come un testo-chiave per comprendere il senso della sua dimensione apologetica. Tuttavia, per ben comprendere in cosa consista tale dimensione e come essa operi all'interno di un programma teologico-fondamentale, è necessario intendersi proprio sul significato dei principali termini in gioco. Di fatto, nel processo di emancipazione della Teologia fondamentale dalla precedente Apologetica cattolica, buona parte del linguaggio teologico ha progressivamente impiegato il termine "apologetica" in modo restrittivo – quando non proprio in senso negativo – sottolineandone principalmente l'aspetto di difesa razionalista, spesso operata su un terreno non teologico. Tale comprensione restrittiva pare essere oggi particolarmente evidente nei paesi di tradizione anglosassone, ove l'aggettivo "apologetico", quando associato ad un discorso o ad un ragionamento, viene assimilato a termini quali "esortativo", "parenetico", "enfatico", e perciò ritenuto inadeguato ad una trattazione teologico-scientifica. La nozione di "ragione", dal canto suo, ha subito anch'essa, in questo medesimo contesto, interpretazioni riduttive. Quando impiegata da coloro che ne vedevano uno strumento dialettico in difesa della fede, ma anche da coloro che ne sostenevano l'insufficienza, tale nozione si è difficilmente discostata da una comprensione che la ha vista (e in buona parte ancora la vede) ridotta ad una ragione di origine cartesiana, e dunque costitutivamente separata dalla fede.² La delicatezza del tema sta proprio nel fatto che una corretta intelligenza di cosa voglia dire il termine "ragione" diviene irrinunciabile per comprendere cosa voglia dire, appunto, "dar ragione della propria speranza", o "dare le ragioni della propria fede". Desideriamo pertanto qui soffermarci brevemente sul contenuto dei tre principali concetti in gioco nell'esortazione petrina: *apologia*, *ragione* e *speranza*.

¹ Cfr., ad es., ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 12; III, 33; AGOSTINO DI IPPONA, *Epistula ad Cosentium*, Ep. 120, 1, 4; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, IV, 46, 3; EUSEBIO DI CESAREA, *Preparatio evangelica*, I, 3, 6; I, 5, 2.

² Un riferimento obbligato circa la necessità di evitare di comprendere o impiegare in teologia una ragione così intesa è rappresentato, in proposito, dalle riflessioni svolte dalla "scuola di Milano": cfr. G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988; IDEM, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995.

2. Sul contenuto del termine *apologia* e sull'esporsi *ad extra* della Teologia fondamentale

Una *apologia* della fede non deve oggi necessariamente comprendersi, a nostro avviso, come una difesa del credo cristiano contro chi lo voglia combattere o svilire, quanto in primo luogo, in accordo col senso principale-letterale della sua etimologia, come la capacità di *parlare di fronte ad un interlocutore*. In tal senso, la dimensione apologetica della Teologia fondamentale dovrà includere la capacità di saper elaborare un'esposizione fruibile anche *ad extra*. Con tale espressione 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), ma segnalare piuttosto che l'esposizione del contenuto della fede, per la Teologia fondamentale, agisce sul prolungamento della *missio ad extra* della stessa Parola. Si tratta, in senso etimologico, di una "esposizione", ovvero di un *esporsi* secondo la dinamica di un annuncio sempre disposto a rischiare il vaglio critico della ragione. Se nessuna disciplina teologica prevedesse tale *esporsi ad extra*, tutto il discorso teologico diverrebbe *ipso facto* autoreferenziale, 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 proprio credo e, in generale, attrezzandolo a poter svolgere le proprie tematiche come se queste dovessero essere esposte di fronte ad un qualsiasi interlocutore, di cui si conosce il contesto culturale e intellettuale. A ben vedere, ciò è in accordo con la logica più profonda dell'annuncio cristiano: un annuncio che veniva proclamato da uomini i quali *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). In tal senso, la 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 dividerne le domande, le ansie, le aspettative.

Riteniamo che questo afflato apologetico, così come qui inteso, possa e debba accompagnare quella specifica trattazione della Teologia fondamentale che chiamiamo "teologia della credibilità della Rivelazione", o semplicemente "credibilità della Rivelazione", senza che ciò comporti alcuno spostamento della sua fonte primaria – che resta di fatto la Rivelazione – ma sì un reale sforzo di carattere contestuale, quello di un teologare a tutto campo che non rinuncia mai a farsi carico delle circostanze del suo interlocutore, consapevole che agisce sul prolungamento di quella *missio ad extra* cui prima ci riferivamo. Non è senza interesse qui precisare che, se è vero che un'analisi sistematica della credibilità

competere in modo organico al sapere teologico-fondamentale, fornire le ragioni della speranza, e dunque della credibilità dell'annuncio cristiano, spetta invece a chiunque di tale annuncio si faccia portatore. Infatti, secondo il testo petrino, il soggetto cui viene richiesto di dare "ragione della propria speranza" non è il teologo in quanto tale, bensì ogni credente. In armonia con la propria esperienza di fede e con una profondità di conoscenza proporzionata al ruolo occupato nel popolo di Dio e nella società civile, ogni battezzato deve dunque possedere tali ragioni, e saperle spiegare, perché *queste ragioni esistono*. All'interno di una prospettiva cattolica, rinunciare a fornirle sarebbe manifestativo della precarietà della propria fede o, peggio, del travisamento del suo contenuto e della sua dinamica, non infrequente in chi ritenga che il confronto con la ragione sia superfluo o inopportuno. La Teologia fondamentale trova qui un suo importantissimo ruolo di diaconia, capace di generare precise proposte e itinerari di formazione in ambito pastorale e catechetico.¹

Resta così esclusa dall'orizzonte del credente, per principio, la facile soluzione del fideismo. Secondo tale prospettiva, la fede ritiene di poter conservare la sua portata conoscitiva e salvifica semplicemente affermando, per motivi epistemologici o anche esistenziali, la propria incommensurabilità con la ragione. Non va dimenticato che il fideismo, ancor prima di considerare la razionalità umana e la filosofia inadeguate a formulare giudizi sull'Assoluto, sulla verità e su Dio (questa è piuttosto la posizione dell'agnosticismo), afferma in primo luogo che la Rivelazione cristiana non possiede una credibilità capace di operare un appello significativo verso la ragione, in particolare verso la ragione filosofica riflessa. L'atto di fede resta pertanto, nella comprensione che il fideismo ha di esso, un atto che l'essere umano compie sospendendo il giudizio della ragione.

3. *La ragione a cui fare appello nell'annuncio della speranza cristiana*

La *ragione* cui la dimensione apologetica della Teologia fondamentale deve fare appello è la ragione che coinvolge tutto l'uomo, la sua razionalità filosofica e la sua razionalità scientifica, ma anche le ragioni più intime dell'esistenza umana e del senso comune, che non possono trovare nel linguaggio filosofico un'espressione esauriente. Si tratta di una ragione che viene sempre esercitata da un soggetto, e dunque una *ragione personale*, in stretto rapporto con l'esercizio della volontà e della libertà; una ragione che non si dirige al suo oggetto in modo distaccato e indipendente, ma sempre valutando anche il valore che l'oggetto possiede in relazione ai temi fondamentali della propria esistenza. La ragione cui l'annuncio della fede fa appello deve potersi riconoscere capace non solo di

¹ Non deve sorprendere che un itinerario teologico-fondamentale, coerente ed organico, finisca col generare ricadute anche nella formazione del popolo di Dio, anzi in certo modo le cerchi programmaticamente. Così lo intese, fra gli altri, Karl Rahner, che nel *Corso fondamentale sulla fede* (1976) intraprese una ricerca teologico-fondamentale in buona parte orientata ad una sua fruibilità pastorale.

raziocinio formale, ma anche di senso *illativo*, ovvero di quel senso comune in grado di correlare insieme fra loro dati provenienti da fonti conoscitive diverse,¹ ognuna delle quali, presa individualmente, potrebbe non essere sufficiente per formulare un giudizio certo, ma nel loro simultaneo apparire alla mente e nel loro reciproco confrontarsi e confermarsi, spingono il soggetto verso un'opzione ritenuta *ragionevole*, ossia pienamente umana.

Si tratta, ancora, di una ragione certamente forgiata, in misura più o meno maggiore, dalla razionalità scientifica,² e dunque avvezza ad una rigorosa verifica delle diverse fonti di conoscenza e della loro attendibilità, rispettosa della logica del ragionamento e sempre aperta a nuovi e più profondi livelli di intelligibilità. Si tratta di una ragione umana che dalla razionalità scientifica ha imparato 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.

Ma la ragione umana alla quale l'annuncio cristiano si rivolge – ed è questo un aspetto della massima importanza ai fini di quanto si dirà più avanti circa i preamboli della fede – è una ragione la quale, pur consapevole della sua apertura all'infinito e quindi della sua capacità di interrogarsi sull'intero del reale e sul senso del tutto,³ si riconosce *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. Una ragione così intesa può ben interpretare e fare proprie anche le migliori aspirazioni del pensiero religioso umano, apprezzandone il contributo fornito al *logos*, sebbene giunto attraverso il veicolo del *mythos*. La ragione alla quale l'appello della Rivelazione si rivolge occorre che sia, in definitiva, una ragione non ideologica, aperta a lasciarsi svelare come *ragione creata*.

Esistono infine alcune brevi precisazioni anche in merito alla *speranza* le cui ragioni il cristiano è tenuto ad annunciare. Speranza non vuol dire incertezza né attesa di qualcosa che non si sa se giungerà. Eppure, trattandosi di beni sperati e non consumati, creduti e non ancora in tutto posseduti, essa pone il credente nella condizione di essere *un vero compagno di viaggio* 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

¹ Cfr. J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Morcelliana, Milano, Brescia 1980, 211-237.

² Non è senza interesse rileggere quanto la *Gaudium et spes* segnalava in proposito già nel 1965 (cfr. n. 5).

³ È quanto Aristotele osservava, affermando che «l'anima umana è in certo modo tutte le cose», *De Anima*, III, 8: o ciò che san Tommaso intendeva osservando che «est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium genera et species et virtutes, et totum ordinem universi», *Contra Gentiles*, III, c. 59.

genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore». ¹ La dimensione apologetica della Teologia fondamentale dovrà pertanto tradursi in serio interesse per la situazione contestuale, esistenziale ed intellettuale, dell'interlocutore "di fronte a cui si parla", non sottovalutando il travaglio che la ricerca della verità e del bene recano con sé e la diversità dei cammini lungo i quali tale ricerca si realizza nella storia di ciascuno.

Se in passato il discorso teologico può aver dato l'impressione di non rendersi sufficientemente conto di tale travaglio, riteniamo che oggi non debba temere di mostrarsi anch'esso come un *cammino verso la verità*, chiarendo, proprio in questo senso, la sua specificità nei confronti del Magistero. Se quest'ultimo, confortato dal «carisma certo di verità», ² è chiamato ad insegnare certezze estratte dal deposito della Rivelazione, il teologo, che muove dalla certezza verso l'acquisizione di nuove conclusioni, si troverà spesso a dover condividere numerosi degli interrogativi che, di fronte ai problemi dell'esistenza umana e della conoscenza del reale, coloro che ancora non credono si pongono e gli segnalano come tuttora irrisolti. La differenza importante sta, per il teologo, nel sapere che, nell'affrontarli, egli ha a disposizione la grande stella di orientamento della Rivelazione e la ricca trama di conoscenze già possedute che gli si rendono disponibili attraverso la *analogia fidei*. Nella logica della condivisione, messa assai bene in luce dall'immagine dell'incontro fra il Risorto e i discepoli di Emmaus, dovrebbe trovare spazio per la Teologia fondamentale anche il compito di una paziente "spiegazione della storia" e talvolta di un necessario "risanamento della ragione", missioni difficilmente affrontabili da altri trattati teologici. ³ Si tratta di un compito oggi particolarmente urgente, perché l'annuncio della speranza cristiana non può far leva soltanto sull'emotività e sul sentimento di coloro ai quali ci si dirige, ma deve assumersi anche l'onere di fornire i necessari elementi di istruzione e di formazione affinché la logica della credibilità possa essere finalmente riconosciuta come ragionevolmente significativa.

III. I MUTAMENTI NELLA COMPrensIONE DELLE *RATIONES CREDIBILITATIS* E DEI *PRAEAMBULA FIDEI* NEL PASSAGGIO DALL' APOLOGETICA CATTOLICA ALLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

1. *Il magistero precedente il Concilio Vaticano II e la trattazione neoscolastica della credibilità*

A partire dalla metà del XIX secolo, la parte dedicata all' Apologetica conosce nel trattato sulla Rivelazione un significativo sviluppo, ⁴ sia per la specifica congiun-

¹ CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 1

² CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 8.

³ Sull'odierna necessità, in campo culturale, di apprendere nuovamente un modo sano di pensare (*ratio*) in vista di un modo sano del credere (*fides*), insiste A. STRUMIA, *La fede e il risanamento della ragione come ragione*, «Divus Thomas» 40 (2005) 155-178.

⁴ Ricordiamo che il trattato sull' Apologetica lo si incontra all'interno, e al servizio, di un più am-

tura culturale in cui ci si muove – contrassegnata dalle spinte del materialismo, del razionalismo e del fideismo prima, e del modernismo poi – sia a motivo dei numerosi interventi del Magistero in materia. Le indicazioni contenute nella enciclica *Qui pluribus* (1846) di Pio IX e nella costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (1870), la rivalutazione della filosofia tomista operata qualche anno più tardi dalla *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, e infine gli interventi disciplinari e dottrinali diretti contro il modernismo, vengono tradotti dall'Apologetica di ispirazione neoscolastica secondo un programma che elaborerà una trattazione della credibilità centrandola sulla proposta di una *analysis fidei* e su una sistemática filosofico-razionale delle *rationes credibilitatis*.

Di “prove certe” circa la divinità della Rivelazione cristiana avevano già parlato alcuni chiarimenti disciplinari nei confronti del fideismo.¹ All'interno di una più estesa trattazione della credibilità e della fede, basandosi sul versetto paolino della convenienza di un culto a Dio “secondo ragione” (*Rm* 12,1: λογική λατρεία), l'enciclica *Qui pluribus* 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».² Qualche anno più tardi, la costituzione *Dei Filius* parlerà esplicitamente di “segni” (*signa*) della credibilità e della divinità della Rivelazione (non di *rationes*, come farà invece la manualistica successiva), riconducendoli sostanzialmente a tre: i miracoli, le profezie e la Chiesa.³ La Chiesa, a sua volta, è essa stessa sede di numerosi 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. Essa viene paragonata 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».⁴ Il documento non enumera di quali *notae* si tratti, ma è lecito ritenere che il Concilio si riferis-

pio programma in cui trova già posto una riflessione teologica sulla Rivelazione, sebbene esposta con un metodo scolastico, che eredita a sua volta il programma sorto in età moderna e articolato come *demonstratio religiosa - demonstratio christiana - demonstratio catholica*. Il nome di Teologia fondamentale, già presente in questa manualistica (ben prima del Concilio Vaticano II), comprendeva gli aspetti metodologico-fondativi, ma andrà imponendosi solo successivamente.

¹ Il vescovo Jean-François-Marie Le Pape de Trévern aveva chiesto a Louis-Eugène Bautain 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).

² Pio IX, lett. enc. *Qui pluribus*, 9 novembre 1946, DH 2779.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, 24 aprile 1870, DH 3009 e 3012.

⁴ Cfr. *ibidem*, DH 3012-3014.

se alle quattro note classiche, verso le quali le numerose e diversificate note del trattato *De Ecclesia* andavano ormai confluendo: ovvero la sua cattolicità, apostolicità, unità e santità. Si offre invece una enumerazione dei segni che mostrebbero chiaramente la credibilità della fede cristiana, 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 inesaurita fecondità in ogni bene, a causa della sua cattolica unità e della sua incrollabile stabilità.¹

Una prospettiva della *Dei Filius* destinata ad avere grande influenza sulla manualistica neoscolastica fu quella che i miracoli e le profezie venivano lì qualificati come «segni certissimi della divina Rivelazione, adatti alla ragione e all'intelligenza di tutti (*signa certissima et omnium intelligentia accomodata*)».² Un canone 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 affermare che gli uomini debbano essere mossi alla fede nella rivelazione esclusivamente sulla scorta di fattori interiori o di rivelazioni private.³ Sebbene buona parte dei “segni” indicati in questi interventi del Magistero fossero di per sé indissociabili dalla Rivelazione, non vi è dubbio che la metodologia in seguito adottata dai manuali sarà debitrice alla filosofia più che alla teologia, in quanto l'analisi razionale si giovava soprattutto del contributo di argomenti storico-empirici e della logica dell'inferenza.

Allo scopo di comprendere la diversa impostazione dell'odierna Teologia fondamentale e valutare come poter esplicitare anche oggi la sua dimensione apologetica, è necessario richiamare brevemente la trattazione razionale neoscolastica della credibilità.⁴ Questa soleva iniziare esponendo il contenuto dei *praeambula fidei*, verità religiose e morali che potevano essere conosciute dalla ragione naturale senza alcun contributo della Rivelazione, verità di ragione che non causavano la fede, ma la preparavano e ne erano, appunto, come i preamboli. Si procedeva quindi con la discussione delle *rationes credibilitatis*, ovvero quei motivi che rendevano possibile credere, facendone un atto ragionevole, divisi tradizionalmente in motivi soggettivo-interni e motivi oggettivo-esterni. I motivi soggettivo-interni venivano poi divisi in universali (conformità della

¹ Cfr. *ibidem*, DH 3013.

² *Ibidem*, DH 3009.

³ Cfr. *ibidem*, DH 3033.

⁴ Per una visione di insieme della tematica, R. FISICHELLA, *Credibilità*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, 212-230. Fra i riferimenti classici per l'impostazione neoscolastica: A. GARDEIL, *Crédibilité*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. III, 2001-2310; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 515-556; S. TROMP, *De Revelatione Christiana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1945, 61-106. Per una disamina storica delle problematiche coinvolte, R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récents*, 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, 655-708. Sulla problematicità dell'*analysis fidei*, come impostata dalla neoscolastica, e sulle differenze rispetto all'originaria visione medievale, 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, 39-57.

dottrina cristiana con le aspirazioni più profonde del cuore umano) e individuali (esperienza di pace interiore e di gioia causata dall'adesione personale-individuale alla fede). I motivi oggettivo-esterni venivano a loro volta distinti in estrinseci (miracoli evangelici e profezie) oppure intrinseci alla dottrina cristiana in quanto tale (vita e testimonianza della Chiesa, sublimità della dottrina cristiana se paragonata ad altre dottrine filosofico-religiose). L'analisi si spostava successivamente verso le *rationes credentitatis*, ovvero i motivi per i quali bisognava credere, la cui considerazione avrebbe dovuto essere percepita dal soggetto come un imperativo, qualcosa non solo ragionevole ma anche esigibile. Con essi il soggetto si sentiva interpellato a formulare una libera opzione e percepiva la responsabilità morale connessa alla sua scelta. Solo l'opzione finale, quella che dal giudizio di credentità muoveva definitivamente verso l'atto di fede, era interpretata come dovuta al concorso della grazia divina e della libertà umana, mentre libertà e volontà non venivano direttamente coinvolte negli stadi precedenti, a causa della scientificità 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. Fonte privilegiata della dottrina sui "preamboli della fede" era Tommaso d'Aquino, meritevole di aver tematizzato in più luoghi il ruolo della filosofia in teologia. Esplicito, in proposito, quanto affermato nel suo Commento al *De Trinitate* di Boezio:

Così, dunque, nel campo della dottrina sacra [teologia], possiamo servirci della filosofia in tre modi. Anzitutto per dimostrare le premesse razionali della fede (*praeambula fidei*), che si debbono necessariamente conoscere per poter credere. Preamboli della fede sono ad esempio le verità riguardo a Dio che possono essere provate con la ragione naturale, come che Dio esiste e che Egli è unico; e così ancora altre verità riguardanti Dio e le creature che la fede presuppone.¹

2. La ricomprensione teologica della credibilità e la prospettiva del Concilio Vaticano II

Come è noto, l'insufficienza dell'impostazione neoscolastica fu puntualmente segnalata dalla teologia successiva. Si mise in luce che 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 corrispon-

¹ *Super librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 3, resp. Il secondo e il terzo modo di impiego della filosofia, nel prosieguo del testo, riguardano, rispettivamente, il ricorso all'analogia fra verità di ragione e verità di fede per comprendere meglio queste ultime, e l'aiuto prestato dalla ragione nel confutare le tesi contrarie alla fede. Analoghe affermazioni sull'esistenza di verità oggetto di dimostrazione razionale che sono prerequisite alle cose di fede, in *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 2., ad 1^{um}; II-II, q. 1, a. 5, ad 3^{um}; *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 8^{um}. Per una recente trattazione del pensiero tomasiano sui *praeambula*, R. McINERNEY, *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Catholic University of America Press, Washington 2006.

deva il riconoscimento di una logica contestuale, né quello di un respiro ecclesiale, restando i motivi di credibilità legati quasi esclusivamente ad una fede che non andava al di là dell'esercizio del soggetto. 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. Fra i maggiori responsabili di questo superamento vanno ricordati Pierre Rousselot (1878-1915) e Jean Mouroux (1901-1973). Il primo avvertì che i motivi di credibilità dovevano lasciare l'ambito dell'Apologetica per essere interpretati in chiave strettamente teologica; così facendo, il giudizio di credibilità non precedeva più l'atto di fede ma ambedue erano considerati parte di un unico atto di indole teologica: il motivo di credibilità verrebbe pertanto percepito "con gli occhi della fede" e servirebbe a assicurare il soggetto della piena umanità e ragionevolezza dell'atto già compiuto.¹ Il secondo operò una riconversione dell'atto di fede da termini logico-razionali a termini personalisti, mettendo 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 del credere e riaprendo così la strada verso una ricategorizzazione cristologica della credibilità della fede.²

Il Concilio Vaticano II fa proprie le migliori acquisizioni del personalismo e del cristocentrismo – quest'ultimo aveva conosciuto un buono sviluppo anche in aree prossime alla Teologia fondamentale specie con Karl Adam e Romano Guardini – proponendo una dottrina sulla credibilità della Rivelazione, e dunque della fede cristiana, centrata attorno a tre punti di riferimento fra loro collegati: Cristo, la Chiesa, la testimonianza cristiana. I documenti maggiormente significativi in proposito sono, oltre certamente alla *Dei Verbum*, anche *Gaudium et spes* e *Ad gentes*.

Secondo l'analisi presentata da René Latourelle,³ in relazione con la credibilità la persona di Gesù Cristo è ora presentata come pienezza e compimento della Rivelazione, manifestando egli in sé stesso l'intero disegno del Padre; come fonte di intelligibilità per comprendere qualsiasi altro segno (profezie, miracoli, santità); come chiave di discernimento che mostra 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.

¹ Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede* (1910), Jaca Book, Milano 1977.

² Cfr. J. MOUROUX, *Io credo in te. Struttura personale della fede* (1948), Morcelliana, Brescia 1966⁴.

³ Seguiamo qui da vicino la sollecita analisi della nuova prospettiva conciliare da lui fornita in *Cristo e la Chiesa, segni di salvezza* e nel suo commento alla *Dei Verbum* raccolto in *Teologia della rivelazione*.

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. In primo luogo con la sua predicazione e la sua azione sacramentale, che manifestano come in essa permangano i mezzi di salvezza voluti da Cristo stesso; quindi, con i segni della sua unità, santità e storicità, proposti dal Concilio anche nella loro dimensione di *paradosso*, ovvero come tensione fra la condizione terrena umana dei cristiani e la sublimità dei frutti che la Chiesa è in grado di produrre nonostante i limiti di tale sua condizione; e infine, con *la testimonianza di vita*, in modo particolare quella del martirio, quest'ultimo inteso non come evento legato al passato ma come segno che accompagna e accompagnerà sempre la predicazione del Vangelo. In particolare, la Chiesa non è un segno qualsiasi, bensì un segno *sacramentale* di Cristo, non solo lo indica ma lo rende anche presente, secondo la dinamica salvifica tipica dei sacramenti.

In continuità con Cristo e con la Chiesa, la nozione di segno viene accostata dal Concilio all'importante concetto di "testimonianza", che la teologia della Rivelazione aveva già potuto mettere in luce come una delle categorie portanti di tutta la storia della salvezza.¹ 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, specie attraverso il segno più alto, quello del martirio. Ma il Concilio sarà anche particolarmente attento alle nozioni di "apertura" e di "dialogo". 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 la fede credibile.

3. Alcune precisazioni ermeneutiche ed il permanere di alcune incertezze

Molto è stato detto ed è stato scritto sulla nuova impostazione recata dal Vaticano II, se essa differisse dalle precedenti soltanto nella forma oppure anche nella sostanza. Ed è stato a lungo anche discusso se la visione neoscolastica fosse realmente debitrice al Magistero precedente il Vaticano II, o fosse invece solo il risultato di una corrente teologica di maggioranza la cui diffusione incontrò un terreno favorevole alla sua affermazione. Non è nostro compito rispondere a questi interrogativi, ma riteniamo utile fornire al lettore alcune brevi precisazioni. La prima di esse è che il giudizio secondo il quale il Concilio Vaticano II avrebbe introdotto una reale discontinuità nella maniera di concepire la fede e la sua credibilità, è stato, in passato, formulato in modo forse troppo severo.² Alla affermazione di tale giudizio potrebbe avervi inconsapevolmente contribuito

¹ Una trattazione teologico-fondamentale specialmente centrata sulla categoria della testimonianza è quella di PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*.

² Sulla continuità fra Concilio Vaticano I e Concilio Vaticano II, in merito alle tematiche teologico-fondamentali che qui ci occupano, cfr. H. J. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in R. FISICHELLA (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il Terzo Millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 19-39; R. FISICHELLA, *Atto di fede: Dei Verbum ripete Dei Filius?*, in *ibidem*, 105-124.

anche la rapidità con cui autorevoli commenti del Vaticano II in materia teologico-fondamentale si sono diffusi immediatamente dopo la chiusura dei lavori conciliari, condizionando una esegesi più accurata non tanto del Vaticano II, quanto del suo confronto con il Magistero ad esso precedente.

A favore di una certa continuità negli insegnamenti magisteriali si potrebbe ad esempio osservare che il primo degli *argumenta* riportati dalla enciclica *Qui pluribus* possedeva già un esplicito riferimento cristocentrico, quando si segnalava 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». ¹ È anche significativo notare che la *Dei Filius*, al parlare della credibilità, sceglie di impiegare proprio il termine “segno” in luogo di “motivo”: in senso stretto, motivo del credere è solo l’autorità di Dio, chiarimento che il Vaticano I introduce in modo netto nella sua definizione di fede, ² perché della fede ne rappresenta la causa, ovvero il motivo formale. Il Vaticano I vuole lasciare 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. ³ L’espressione “motivo di credibilità”, viene impiegata da questo documento soltanto una sola volta e in riferimento alla Chiesa, peraltro presentata anche come *signum*. ⁴

Occorre anche riconoscere, come seconda precisazione, che la teologia post-conciliare, all’espone l’evidente differenza fra la nuova e la vecchia visione della credibilità, ha talvolta accentuato la schematicità razionale e il riduttivismo antropologico dell’impastazione neoscolastica. A discolpa di quest’ultima andrebbe detto, ad esempio, che la nozione di “credibilità” venne dalla critica posteriore spesso inclusa nel genere di “conoscenza razionale certa”, mentre con questo termine si voleva indicare semplicemente la ragionevolezza di un’adesione, giudicata maggiore di un’opinione ma senza dubbio 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 neanche autori neoscolastici i quali, stimolati dal dibattito instaurato dal sorgere del personalismo e dell’esistenzialismo, considerarono l’importante contributo delle disposizioni soggettive nella comprensione del valore oggettivo dei motivi di credibilità.

Da questo *excursus* storico il lettore avrà forse tratto le ragioni dell’esitazione oggi avvertita al momento di porre la Teologia fondamentale in più stret-

¹ DH 2779.

² Cfr. CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 3: “De Fide”, DH 3008.

³ Cfr. *ibidem*, DH 3008, 3010, 3035.

⁴ Andrebbe, a nostro avviso, forse un po’ ridimensionata la prospettiva di Latourelle secondo la quale ci troveremo di fronte ad un radicale cambio di vocabolario: dall’idea di argomenti dimostrativo-razionali, a quella di segni personalisti e sacramentali: cfr. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa*, 29.

to rapporto con quanto ancora chiamiamo “apologetica”, in modo particolare quando con questo termine si desiderasse indicare un *corpus* di riflessioni di ambito filosofico finalizzate a mostrare il ruolo che i preamboli della fede o una razionalità condivisa potrebbero giocare nell’annuncio della fede e nella sua accoglienza da parte di un interlocutore.

Si tratta di incertezze – senza dubbio causate anche dalla comprensibile difficoltà della tematica – che vengono a riflettersi nella manualistica contemporanea, ovvero in quel genere di letteratura che ha come prima funzione la formazione teologica di base dei futuri sacerdoti e di non poca parte del popolo di Dio. Per quanto riguarda i *praeambula fidei*, sarebbe facile constatare che, tranne rare eccezioni, gli odierni manuali di Teologia fondamentale non vi dedicano quasi alcuno spazio,¹ probabilmente anche a motivo della (più logica) scomparsa dell’*analysis fidei* e della sua discussione teologico-razionale. Alcuni commenti riguardanti il riferimento ai *praeambula* presente nella *Fides et ratio* vengono però forniti da Salvador Pié-Ninot, che ne offre anche una breve ermeneutica.² Si esprime invece a favore di un loro recupero Giuseppe Lorizio, quasi in solitaria controtendenza, allegandovi importanti precisazioni ermeneutiche, insieme ad alcuni elementi di sviluppo per una loro possibile operatività in un programma teologico-fondamentale.³ Per questo autore, «la possibilità di un’adeguata elaborazione dei *praeambula fidei* sembra non solo plausibile, ma necessaria, anche perché la teologia possa svolgere un ruolo dialogico e apologetico nei confronti delle culture e delle filosofie presenti nel proprio areopago».⁴

Una certa esitazione viene percepita anche al momento di rendere la riflessione teologica sulla credibilità maggiormente fruibile ad un pubblico meno specializzato.⁵ All’interno dell’appello a Cristo e alla Chiesa segni di salvezza, i ma-

¹ Come tali, non vengono menzionati da FISICHELLA, *La Rivelazione*; SEQUERI, *Il Dio affidabile*; FRIES, *Teologia Fondamentale*. Richiamati tangenzialmente da VERWEYEN, *La parola definitiva* (cfr. 23). Va comunque notato che Verweyen si occupa in più luoghi del rapporto fra ragione e rivelazione e che Fries sviluppa il tema della rivelazione naturale. Vengono appena accennati da C. IZQUIERDO, *Teologia Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1998 (cfr. 331-332) e da F. OCÁRIZ, A. BLANCO, *Rivelazione, Fede e Credibilità*, Edusc, Roma 2001 (cfr. 226). Menzionati incidentalmente in W. KERN *et al.*, *Corso di Teologia Fondamentale* (cfr. vol. IV: 236, 547, 594), indicando che contribuirono all’idea poco felice che la ragione dovesse fermarsi ai “preamboli” della fede, senza contribuire alla sua elaborazione.

² PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 185-187.

³ G. LORIZIO, *Verso un modello di Teologia Fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*, in LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, vol. I, 432-438. Più esplicitamente in IDEM, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Paoline, Milano 2003, 108-118; secondo questo autore, l’articolazione dei *praeambula* avverrebbe nella triplice direzione (le tre vie) della interiorità, dell’alterità e della gratuità (cfr. *ibidem*, 119-142), che da una parte una filosofia aperta alla trascendenza e alla fede può previamente ed autonomamente elaborare tramite il ricorso ad una fenomenologia metafisica, mentre dall’altra una teologia (fondamentale) può esibire come sviluppo speculativo dell’evento rivelativo e della sua valenza filosofica. Si vedano anche le riflessioni, legate al nostro tema, offerte in G. LORIZIO, *Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale*, in LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, vol. II, 12-28 e 54-71.

⁴ LORIZIO, *Verso un modello*, vol. I, 433.

⁵ Riteniamo sia tuttora valida l’osservazione di Fisichella: «Sono trascorsi diversi anni da quando V. Boublick scriveva che “manca un’autonoma e sistematica elaborazione del problema della credibilità” [*Orientamenti attuali della teologia fondamentale*, 1974]; eppure, fino ad oggi, si deve constatare

nuali non ospitano facilmente una sistematica né di “motivi di credibilità”, né di “segni della rivelazione”, rendendo così forse più difficile l’impiego, almeno per i non specialisti, di quella “dimensione apologetica” della Fondamentale sulla cui opportunità, almeno a livello teorico, esiste invece una sufficiente convergenza.¹ L’interesse per procedere ad una presentazione particolareggiata di questi o di quei motivi di credibilità pare in fondo venir meno, perché una volta confluiti nella logica cristocentrica della Rivelazione, si ritiene che essi abbiano perso un loro statuto autonomo che li comprendeva un tempo come passi propedeutici verso la fede. Ciò ha condotto, a nostro avviso, ad una non sempre felice distinzione fra motivi di credibilità e preamboli della fede, con il rischio di aver assimilato parte dei primi ai secondi, sancendone così la definitiva rimozione, a motivo del loro statuto filosofico di fondo, dai programmi di Teologia fondamentale.

Eppure, prescindere completamente da argomenti di ragione naturale nell’esposizione della credibilità delle fede – sebbene si riconosca, come già osservato, che lo statuto dei motivi di credibilità debba essere teologico e non filosofico – non sembra del tutto praticabile.² Elementi di razionalità filosofica sono infatti necessariamente presenti in approcci di carattere storico, come nella odierna persistenza della via *historica*, nella discussione della storicità/autenticità dei Vangeli o nell’affermazione della continuità fra evento cristiano fondativo e parola della Chiesa. Sono anche rintracciabili in approcci di carattere antropologico, come nell’odierno tentativo di mostrare la credibilità della fede mediante la predicazione di una convergenza fra antropologia e cristologia, che impiega in fondo motivi che l’Apologetica tradizionale avrebbe chiamato soggettivo-interni. Infine, esiste oggi una notevole incertezza anche sullo spazio da attribuire al ruolo del miracolo, vocabolo che nelle quattro grandi costituzioni del Concilio Vaticano II compare soltanto due volte,³ probabilmente anche a causa delle delicate questioni sia di epistemologia scientifica, sia di esegesi biblica, che esso sottende; tale incertezza ha avuto però come effetto la quasi scomparsa dal vocabolario teologico di uno degli elementi di forza della comprensione classica della credibilità della Rivelazione.⁴

che il tema della credibilità non ha ancora trovato una sua elaborazione sistematica né epistemologica. Le cause di questa carenza sono multiple e di diversa natura; una ricerca in tal senso ci porterebbe troppo lontano», FISICHELLA, *La Rivelazione*, 291.

¹ A favore di un più esplicito recupero del carattere apologetico del lavoro teologico si esprime anche A. STAGLIANÒ, *La teologia che serve*, SEI, Torino 1996, 143-152.

² A ben vedere, i motivi di credibilità e i preamboli della fede, pur essendo fra loro certamente distinguibili, non sono del tutto fra loro indipendenti: «A differenza dei *praeambula fidei*, i *motiva credibilitatis* non hanno carattere metafisico, bensì storico-empirico; ma la connessione tra i due ordini di premesse della fede cristiana è stabilita dal fatto che determinati eventi storici e determinate situazioni di fatto possono fare da “motivi di credibilità” del teste solo se interpretati in un certo modo alla luce dei principi metafisici, ossia in definitiva alla luce dei *praeambula fidei*», A. LIVI, *Razionalità della fede nella rivelazione*, Leonardo da Vinci, Roma 2005, 107.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 5; *Dei Verbum*, 4.

⁴ Sulla contemporanea proponibilità di una teologia del miracolo in un’ottica interdisciplinare di dialogo con le scienze naturali, rimandiamo al nostro saggio, G. TANZELLA-NITTI, *Miracolo*, in *Dizio-*

4. Navigando fra Scilla e Cariddi

Al considerare la contemporanea teologia della credibilità e il suo inevitabile legame con il rapporto fra fede e ragione, all'interno del quale giacciono certamente anche i "preamboli della fede", si ha come la sensazione di trovarsi di fronte ad un lavoro avviato ma non ancora concluso, che lascia forse trasparire alcune significative lacune. Ci permettiamo di interpretare ed esprimere tale sensazione con le parole che Rino Fisichella impiegava negli anni '90:

Tranne rari casi, comunque, la teologia di questi ultimi decenni deve registrare un silenzio quasi totale intorno ad una riflessione *apologetica* sull'atto di fede. Una simile dimenticanza è spiegabile se si pensa alla crisi della teologia fondamentale nell'immediato post-concilio e ad una forma di disaffezione che, a partire dal Vaticano II, si estendeva per tutto ciò che sapeva di "apologetico", senza avere piena coscienza dei pericoli che una simile opzione comportava. Forme di *fideismo* – mai definitivamente debellate dall'animo credente – e sussulti di razionalismo – costantemente presenti nelle ideologie, assillate dalla supremazia della ragione a tal punto da non riconoscere più altre forme cognitive nella persona – hanno finito per prendere sempre più spazio nei diversi ambiti del vivere sociale, culturale ed ecclesiale-teologico, sicure di non ritrovarsi di fronte ad una apologetica ben preparata e in grado di corrispondere a pieno titolo sui versanti contestati.¹

Non si tratta di un giudizio isolato. Giuseppe Lorizio, riferendosi alla situazione odierna, ravvede una «certa disinvoltura nell'auspicare e nell'attuare da parte dei teologi la pura e semplice evacuazione della tematica dei *praeambula fidei* nell'elaborazione dei motivi di credibilità della rivelazione e non solo a causa della loro qualità precipuamente filosofica, bensì a motivo dell'invocato carattere intrinseco che la razionalità della fede esigerebbe».²

Può essere istruttivo, in tal senso, riconsiderare quanto Henri De Lubac affermava in una sua lezione inaugurale pronunciata a Lione nel 1929, intitolata *Apologetique et théologie*.³ 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 questo medesimo testo «puramente difensiva, troppo opportunistica o troppo esteriore» – critica destinata come abbiamo visto 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

nario Interdisciplinare di Scienza e Fede, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 958-978.

¹ R. FISICHELLA, *Ecclesialità dell'atto di fede*, in *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, 60-61.

² G. LORIZIO, *Quale metafisica per, dalla, nella teologia?*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 2005, 191-230, qui 194.

³ 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.

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». ¹ 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 generazioni che si succedono, ascoltare le loro aspirazioni per rispondervi, comprendere i loro pensieri per assimilarli». ²

Che il teologo fondamentale sia comunque e sempre destinato a navigare fra Scilla e Cariddi, nonostante il risultato qui apparentemente acquisito e che vedrebbe legittimato il suo adoperarsi per una rivalutazione della apologetica della fede, lo mostra un altro testo, tratto dalla relazione tenuta da Joseph Ratzinger nel maggio del 1996 a Guadalajara (Messico):

Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di ricostruire i *Praeambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest'ultima: la nostra fede si fonderebbe, allora, su mutevoli teorie filosofiche. ³

Il giudizio qui formulato è anch'esso sufficientemente chiaro: nessuna messa a tema dei motivi di credibilità o dei preamboli della fede può mai auto-proporsi come fondazione della fede, ⁴ anzi la ragione cui far appello non potrebbe mai essere una ragione totalmente *indipendente* o *separata*. Ed è proprio individuare correttamente quest'ultima caratteristica della ragione – come cercheremo di mostrare nel prosieguo del nostro saggio – a fornire un importante orientamento affinché la navigazione possa continuare senza terminare in un amaro naufragio.

5. Alcuni punti fermi

Come venire incontro a questa esigenza e rinvigorire la dimensione apologetica della Teologia fondamentale allo scopo di favorirne la diaconia intellettuale nel-

¹ DE LUBAC, *Apologetica e teologia*, 219.

² «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*.

³ J. RATZINGER, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, Conferenza tenuta durante l'incontro tra la Congregazione per la Dottrina della Fede e i presidenti delle Commissioni per la Dottrina della Fede delle Conferenze Episcopali dell'America latina, tr. it. in «Civiltà Cattolica» 147 (1996) 490.

⁴ Così anche lo esprime, con giudizio equilibrato, LORIZIO: «La dottrina classica dei *praeambula fidei* è ben lungi dall'attribuire un ruolo fondativo della ragione rispetto alla fede, piuttosto vede in essa una sorta di *praeparatio evangelii*, conferendole una sorta di carattere di avvento rispetto all'evento che salva», LORIZIO, *Verso un modello*, vol. I, 433.

la complessa temperie culturale odierna? Da quanto appena visto, risulta chiaro che ogni tentativo in tal senso – incluso quello di porre nuovamente a tema *se e come* i “preamboli della fede” abbiano ancora qualche funzione in un discorso teologico sulla fede – può oggi essere compreso solo come sviluppo a partire da alcuni “punti di non ritorno”, non come rimbalzo al passato. Va infatti certamente conservata la riconduzione cristologica dei motivi di credibilità, operata dal Vaticano II, e la loro ricomprensione nell’orizzonte personalista della fede; così come va riaffermato, in ogni confronto con il sapere filosofico, che il fondamento della fede non radica sulla ragione, ma sulla Parola di Dio. Proviamo ad esplicitare, seppure in modo schematico, in cosa consisterebbero tali punti fermi.

In primo luogo, va mantenuta la convinzione che *le ragioni ultime che giustificano l'accoglienza della Rivelazione giacciono entro la Rivelazione stessa e non fuori di essa*.¹ La credibilità della Rivelazione non va dimostrata in sede di razionalità filosofica lungo un itinerario che si muova dalla ragione naturale verso la fede, ma va messa in luce dirigendo l’attenzione dell’interlocutore in primo luogo alla Rivelazione e, a partire da essa, muovendo poi dalla Rivelazione verso l’universalità della ragione. Ciò equivale ad affermare, in sintonia con il carattere personalista della Rivelazione, che *i motivi ultimi della credibilità vanno cercati nella credibilità del Soggetto che si rivela, nella affidabilità della sua testimonianza e nella coerenza/fascino del contenuto rivelato*. Prima di verificare la testimonianza che altri danno sulla parola di Dio, è la stessa auto-testimonianza di Dio, e di Dio in Cristo, che si impone allo studio del teologo. Se la Rivelazione è compresa come un rapporto personale-dialogico e la fede come fede in qualcuno, allora *la credibilità della Rivelazione e la credibilità della fede sono, di fatto, la credibilità di una persona*, la Persona di Gesù Cristo, testimone del Padre nel quale l’intera Rivelazione si esprime.

In secondo luogo, in quanto contenuti *all’interno* della Rivelazione, i “motivi di credibilità” della fede – qualunque sia la terminologia con la quale li si desideri indicare e la sistematica con la quale li si intenda organizzare – sono da considerarsi anch’essi *donati/riconosciuti insieme alla Rivelazione*, e dunque da annunciarsi congiuntamente ad essa, non come suoi preamboli. Sebbene nel loro svolgersi essi debbano senza dubbio ricorrere ad argomentazioni di ambito storico-empirico, antropologico, psicologico, ecc., il loro appello resta *dalla fede alla ragione*, ma una ragione riconosciuta depositaria di precise istanze di carattere critico-scientifico. I motivi di credibilità soddisfano la ragione di chi ha accolto la Rivelazione nella fede, contribuendo a corroborare la fede stessa al crescere delle conoscenze umane e della razionalità critica del soggetto. Per coloro che non l’hanno ancora accolta, sapere che l’annuncio della Rivelazione trae con sé specifici motivi per credere, accredita il soggetto cristiano come

¹ Con parole della *Fides et ratio*: «Il Dio che si fa conoscere, nell’autorità della sua assoluta trascendenza, porta anche con sé la credibilità dei contenuti che rivela» (n. 13).

un testimone credibile, mostrandolo al suo interlocutore come soggetto consapevole della profondità delle questioni che la fede coinvolge e rispettoso delle istanze che la ragione critica reclama.

In terzo luogo, la credibilità della Rivelazione ammette una logica propria, quella di una dinamica *che si snoda storicamente dalla promessa al compimento*. Tale logica, che suggeriamo di considerare come la *logica fondamentale della credibilità della Rivelazione*, ha il suo apice nella credibilità del compimento di una promessa/donazione di amore. Essa si mostra altamente congruente sia con la storicità dell'essere umano, sia con la sua apertura al riconoscimento supremo della credibilità nel segno del dono di sé. Promessa e compimento caratterizzano lo stesso mistero pasquale di Gesù Cristo, apice di tutta la Rivelazione, di cui l'Eucaristia – promessa di un sacrificio redentore, realmente accettato e compiuto – rappresenta il paradigma sacramentale.

Infine, l'appello formulato da una teologia della credibilità della Rivelazione deve essere rivolto ad una *antropologia completa*. Deve tener conto non solo delle esigenze del senso comune, ma anche di quelle della razionalità filosofica riflessa – incluse le istanze della razionalità scientifica –, e di tutto quanto il destinatario riconosca esistenzialmente significativo, non escluso nemmeno il ruolo che le passioni svolgono proprio in merito al riconoscimento di tale significato.¹ Ciò equivale ad accettare di farsi carico della situazione completa dell'interlocutore, tanto delle ragioni della sua intelligenza come di quelle del suo cuore. Una teologia della credibilità che privilegiasse specialmente le ragioni del cuore o, alternativamente, ritenesse maggiormente adatte come preparazione alla fede solo quelle dell'intelletto, partirebbe a nostro avviso già su un binario sbagliato, quello di un'antropologia riduttiva, con conseguenze che non tarderebbero a farsi sentire.

Le problematiche storico-ermeneutiche prima evidenziate e i punti fermi appena riepilogati consentono ora di riprendere con maggiore cognizione di causa la domanda postaci in apertura: la dimensione apologetica della Teologia fondamentale si esprime solo nella ricerca di una soddisfacente "sistematica interna della credibilità", di interesse unicamente per il teologo fondamentale, o è chiamata a generare anche un *intellectus fidei* che prepari e sostenga l'annuncio della Parola? Riteniamo che affrontare con coerenza tale domanda conduca inevitabilmente a chiedersi quale rapporto vi debba essere tra la Teologia fondamentale e i "preamboli della fede". A differenza della credibilità, che resta, come

¹ «Io sono persuaso che il rifiuto del cristianesimo deriva da un difetto del *cuore*, non dell'*intelletto*; l'incredulità non nasce mai da un mero errore di ragionamento, ma nasce o dalla superbia o dalle passioni. È importante capire questo fin dall'inizio del discorso, perché altrimenti sembrerebbe assurdo quello che io ho sempre detto, ovvero che i motivi di credibilità del cristianesimo sono oltremodo convincenti e allo stesso tempo sono incapaci di convincere coloro che non ne vogliono tener conto. Alla radice dell'incredulità c'è sempre il rifiuto aprioristico dei *contenuti* della rivelazione divina, e proprio per giustificare questo rifiuto si cercano ragioni per respingere i motivi di credibilità», J. H. NEWMAN, *Letter to Ch. R. Newman*, 24.3.1825, in I. KER, T. T. GORNALL (a cura di), *Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1978, 219; la traduzione è nostra.

abbiamo visto, nozione necessariamente collegata alla Rivelazione, sono infatti questi preamboli a rappresentare un terreno di riflessione che, al tempo stesso, giova alla comprensione della Rivelazione e interessa un logos condivisibile, a partire dal quale si possono dare le condizioni di una certa preparazione alla fede. È dunque ai *praeambula fidei* che rivolgeremo ora più direttamente la nostra attenzione, premettendovi però un breve sguardo alla situazione socio-culturale odierna e a quanto, a partire da essa, suggerirebbe di riconsiderare un loro possibile ruolo nel compito di annunciare il Vangelo.

IV. EVANGELIZZAZIONE E APPELLO ALLA RAGIONE NELLA TEMPERIE CULTURALE ODIERNA

La crescente spinta del laicismo e della secolarizzazione fa oggi avvertire con sempre maggiore urgenza che le ragioni della fede cristiana devono essere presentate in un contesto intellettuale profondamente mutato. Se da un lato tale contesto 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". Di più, si ricerca (tuttavia senza esito) il modello di una ragione *neutra* (e perciò *sterile*) ove le grandi questioni dell'esistenza restino pregiudizialmente delegittimate, perché ritenute mero confronto fra opinioni soggettive e fonte implicita di conflittualità. In sostanza, bisogna riconoscere che 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, l'altra che considera l'umano *norma a sé stesso*.

1. Il dibattito sulla possibilità di un logos condiviso

Questo stato di cose fa sì che la discussione sui *praeambula fidei* non riguardi più una semplice disquisizione di scuole e di accademia, ma costituisca, a nostro avviso, uno snodo centrale dal quale dipenderà in buona parte il peso della proposta cristiana nel suo dibattito con il pensiero non credente, laicista in modo particolare.¹ L'operazione della cultura prevalente di relegare in un ambito di

¹ Già 50 anni fa, R. Aubert offriva una descrizione del clima culturale generale in materia di asenso 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 di 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 tra-

credenze confessionali alcune importanti tematiche – originariamente appartenenti proprio a quei “preamboli” – giudicandole in tal modo non più condivisibili da tutti, ha generato infatti un drammatico iato fra cristianesimo e l’*idea di ragione oggi dominante*. Osservatori qualificati si fanno interpreti del disagio di molti fedeli al constatare di non possedere più degli strumenti razionali adeguati ad una difesa pubblica delle ragioni della fede. Anche in ambienti di natura intellettuale, buona parte dei credenti pare ricorrere sempre più spesso ad elementi di carattere esclusivamente soggettivo, quando non semplicemente emotivo, trovando così un’uscita obbligata verso la direzione del fideismo. La centralità della persona di Gesù Cristo in ogni annuncio della fede non è qui in discussione, poiché in Lui soltanto la proposta cristiana acquista la sua piena luce, e l’uomo vi trova rivelati la verità e il senso della propria esistenza: ad essere in discussione è, invece, quale sia la strategia intellettuale maggiormente adeguata a rendere tale proposta pienamente intelligibile, e a farlo sulla base di un’antropologia completa, che includa cioè anche la dimensione della razionalità scientifico-filosofica.

Quali sono i temi per i quali la cultura laicista denuncia oggi uno statuto confessionale, ovvero non li considera più parte di una razionalità condivisa? Proviamo ad evidenziarne alcuni fra i più importanti: 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 di quest’ultimo punto, quello dell’esistenza di una legge morale naturale: l’obbligo che ogni essere umano ha di cercare la verità nella libertà, specialmente in 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; 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 consentirne un’autentica maturazione della personalità umana. In

scendente personale, e una concezione del mondo in cui l’uomo appare, almeno in pratica, come il centro di tutto», AUBERT, *Questioni*, 660-661.

definitiva, l'esistenza di alcune verità non-negoziabili, nelle quali ogni discorso razionale, ma anche ogni legislazione e lo stesso ordinamento democratico, trovano il loro fondamento.¹

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. La neutralità della cultura e la logica della separazione fra la *polis* e 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.

A questo punto il cristiano si trova imbrigliato in una infausta alternativa: da un lato, 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; dall'altro, 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.

La problematica – ben si comprende – è assai delicata: dal modo corretto di risolvere questo snodo dipende, ne siamo convinti, la capacità di imprimere nuova forza all'evangelizzazione e di formare menti capaci di argomentare in modo credibile la ragionevolezza non solo di ciò che è cristiano ma anche, paradossalmente, di ciò che è umano. Riteniamo oggi appaia con maggiore chiarezza, più di quanto non accadesse negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, 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. In una pagina della *Fides et ratio*, redatta quando poteva considerarsi ormai concluso il processo di emancipazione dalla precedente Apologetica, leggiamo:

¹ Si tratta della lucida osservazione originariamente presente in GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n. 20, il quale segnalava come precisamente su questo campo si giocherebbe il rapporto fra democrazia e tirannia.

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.¹

Tre anni prima, dirigendosi ad un gruppo di teologi proprio in occasione di un Convegno di Teologia fondamentale, Giovanni Paolo II aveva affermato: «La ricerca delle condizioni nelle quali l'uomo pone da sé le prime domande fondamentali sul senso della vita, sul fine che ad essa vuole dare e su ciò che l'attende dopo la morte, costituisce per la teologia fondamentale il necessario preambolo, affinché, anche oggi, la fede abbia a mostrare in pienezza il cammino ad una ragione in ricerca sincera della verità».²

Ci sembra, in sostanza, che la Teologia fondamentale venga qui interpellata per aiutare ad uscire dal dilemma – un Dio senza ragione o una ragione senza Dio – in cui il cristiano viene oggi stretto dalla cultura dominante. Riteniamo che questa “via propedeutica alla fede” di cui parla la *Fides et ratio* prenda avvio dal riconoscere al pensiero filosofico un suo statuto autonomo, affermandolo capace di fondare teoreticamente l'esistenza di verità su Dio, sull'uomo e sul mondo, ma precisando che se esso può farlo in modo indipendente dalla Rivelazione storico-soprannaturale *non* può farlo invece in modo indipendente da una rivelazione naturale. Per rivelazione storico-soprannaturale intendiamo la Rivelazione che Dio fa di Sé stesso e del suo mistero di salvezza attraverso una storia il cui compimento è in Gesù Cristo, Verbo di Dio crocifisso e risorto; per rivelazione naturale intendiamo qui *non* la conoscibilità naturale di Dio, che è itinerario filosofico, bensì il modo con cui il Creatore del cielo e della terra si rivela ad ogni essere umano attraverso le Sue opere, e questo è un itinerario teologico. Il tema in questione, infatti, non è quello di ribadire semplicemente la conoscenza naturale di Dio – cosa sulla quale tanto il Magistero cattolico come ogni buona filosofia di ispirazione metafisica hanno sempre concordato – quanto presentare in modo coerente il necessario ruolo che tale conoscenza ha in sede teologico-fondamentale. La stretta corrispondenza fra le due modalità dell'unica Rivelazione divina, ma anche il dato inequivoco che si possa lecitamente avere a che fare con delle verità – cui certamente appartengono i *praeambula*

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 67.

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai partecipanti al Congresso internazionale di Teologia Fondamentale*, «L'Osservatore Romano», 3 ottobre 1995, 8.

fidei – raggiungibili dalla ragione e al tempo stesso fatte oggetto di rivelazione storica condiscendente, fa sì che esse, pur non ascrivibili ad una conoscenza confessionale, non siano neanche del tutto staccate da quanto la Rivelazione storico-soprannaturale mostrerà. Quando si parla di Dio, pensiero filosofico e Rivelazione non giungono ad una identica immagine, ma possono (o meglio, devono) predicare un identico soggetto, quello del Creatore del cielo e della terra. Il riconoscimento del 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'autonomia di una filosofia di Dio venga compresa come autonomia relativa e non assoluta, consentendo alla Teologia fondamentale di non considerare del tutto estranea a sé una riflessione sui *praeambula fidei*, perché tale riflessione, in quanto preceduta da una Parola rivelata nella natura e attraverso la natura, ammette un'istanza anche teologica e non solo filosofica.¹

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.² Conclusione raggiunta certamente da una ragione *creata*, perché all'interno dell'unico orizzonte di autonomia disponibile alla ragione filosofica, quello di un'autonomia creaturale.³ Un interlocutore che non volesse riconoscere un simile orizzonte creaturale, e dunque negasse alla ragione filosofica la possibilità di ascendere 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 am-

¹ L'impostazione qui adottata converge nelle sue linee sostanziali, sebbene con alcune differenze, con quanto sostenuto in diverse occasioni anche da Giuseppe Lorizio, con il quale ho avuto l'opportunità di riflettere su quale potesse essere, appunto, una soddisfacente articolazione teologica dei *praeambula*. Sulla sua specifica visione, cfr. LORIZIO, *Quale metafisica*, spec. 198-201.

² 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.

³ Sull'importanza di esplicitare un "principio di creazione" come premessa implicita ad ogni possibile filosofare, si esprime, nel contesto dei rapporti fra filosofia e teologia, STAGLIANO, *La teologia*, 111-140.

metterebbe 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.

Il fatto che un adeguato raccordo fra filosofia di Dio e Rivelazione sia stato poco esplorato nell'epoca contemporanea, o non sia stato sostenuto da un adeguato approfondimento teoretico, trova la sua causa in diversi fattori. Primo fra tutti l'esito in buona parte relativista e nichilista di alcune fra le maggiori correnti filosofiche del Novecento, che hanno privato dell'accesso a Dio il cuore della loro riflessione, compromettendone pertanto il dialogo e il confronto con il sapere teologico. Sull'altra sponda, alcune radicalizzazioni di interpreti neoscolastici, così come lo sfilacciamento del dibattito, senza vincitori né vinti, circa la pertinenza di una filosofia cristiana, non favorirono la possibilità di una serena affermazione di un "principio di rivelazione", ovvero l'idea di una "ragione creata", benché fossero già disponibili nel pensiero di alcuni importanti pensatori, fra i quali ad esempio Antonio Rosmini. Il clima intellettuale presente è in fondo una conseguenza manifesta della separazione fra teologia e filosofia maturata nel Novecento, nonché dello scarso ricorso, da parte della teologia, a filosofie di istanza metafisica, due esiti entrambi rintracciabili nelle pagine della *Fides et ratio*.¹ Separazione che ha condotto alcune correnti teologiche a ritenere che la Rivelazione, proprio perché fonte di una precisa prospettiva filosofica, non dovesse per questo aver bisogno di alcuna filosofia elaborata con la sola ragione, posizione teoretica che probabilmente dimentica come la prospettiva filosofica implicita nella Rivelazione è anche, in buona parte, proprio quella prospettiva di indole realistica, metafisica e sapienziale, che molti popoli e culture della terra – seppure con certa difficoltà e non senza mescolanza di errore, direbbe Tommaso d'Aquino – avevano elaborato e fatto propria.² In sede più specificamente teologica va infine menzionato un certo sbilanciamento nella comprensione del rapporto fra creazione e alleanza, a favore di quest'ultima, giungendo a proporla come ermeneutica principale del messaggio biblico, con la conseguente svalutazione del valore religioso e fondativo dell'accesso a Dio attraverso il creato, sia nella tradizione religiosa di Israele, sia in quella degli altri popoli.³ Ne è divenuto esito tangibile la quasi assenza di una riflessione teologica sulla rivelazione di Dio nel creato⁴ e la perdita di interesse della stessa teologia della creazione,

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, nn. 46, 47, 55, 66, 83.

² Sulla presenza di una prospettiva metafisico-sapienziale nella Rivelazione, cfr. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris 1968. Sul realismo legato alla dottrina rivelata sulla creazione, P. O'CALLAGHAN, *Il realismo e la teologia della creazione*, «Per la filosofia» 12 (1995), n. 34, 98-110.

³ Sulla complessa tematica del rapporto fra creazione e alleanza nella teologia del Novecento, si veda lo studio di S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, Edizioni Università Santa Croce, Roma 2003.

⁴ Circa la scarsa presenza del riferimento al cosmo nella Teologia della rivelazione del Novecento, cfr. J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, G. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione di Dio nel creato nella Teologia della Rivelazione del xx secolo*, «Annales Theologici» 20 (2006) 289-335.

oggi compresa ed esposta essenzialmente come parte di un itinerario che ha come soggetto principale l'antropologia teologica, quando non giunge ad essere da questa quasi completamente rimpiazzata.

2. *L'appello ad un logos creatore*

Nel dibattito fra fede e ragione e nella temperie culturale che lo caratterizza, il recente Magistero della Chiesa pare voler entrare con alcuni contributi specifici. Oltre a quanto già richiamato a proposito della *Fides et ratio*, andrebbe ora menzionato il progressivo, significativo e non circostanziale *appello al Logos* – non di rado indicato come *Logos creatore* – che Benedetto XVI ha operato in alcuni importanti discorsi pronunciati dall'inizio del suo pontificato, proprio in diretto collegamento con il clima intellettuale cui ci siamo prima riferiti.¹ Tale appello – nel quale pare ravvedersi il suggerimento di una pista da percorrere per rispondere ai reclami della cultura laicista – consiste nell'invito 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 nella contemplazione del reale, e della quale la Rivelazione è come originariamente depositaria, e per questo capace di assumerne nel suo discorso le manifestazioni partecipate.² 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 è allora 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.³

¹ 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.

² Così si esprimeva nel *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 percettività 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, 5 e 6.

³ Particolarmente illustrativi, in merito a quest'ultimo aspetto, alcuni passaggi del discorso tenuto alla CDF: «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

Negli anni precedenti l'elezione al soglio pontificio, come è noto, 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*.¹ 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.² Ci limitiamo qui a registrare la persistenza, nelle prime battute del presente pontificato, di una preoccupazione maturata in anni precedenti e che va assumendo, per quello che qui ci riguarda, i contorni di una certa rivalutazione proprio di ciò che, in fin dei conti, chiameremmo appunto "il ruolo dei preamboli della fede".

Riteniamo che alcuni passaggi del discorso tenuto il 19 ottobre del 2006 al Convegno della Chiesa Italiana a Verona meritino di essere riportati per esteso, perché esprimono con chiarezza quanto qui intenderemmo dire. Dopo aver constatato che la situazione italiana «partecipa di quella cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e autosufficiente, generando un nuovo costume di vita», Benedetto XVI pone tale cultura in collegamento con «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

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

¹ 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, 29-65, spec. 57-60; IDEM, *Verità del cristianesimo?*, conferenza pronunciata a Parigi il 27 novembre 1999, tr. it. in «Il Regno-Documenti» 45 (2000) n. 854, 190-195.

² 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 della Fede durante l'Assemblea plenaria del 6 febbraio 2004. Sull'opportunità di riconoscere l'operatività di una legge naturale si sofferma anche J. Ratzinger nel dialogo con Jürgen Habermas tenuto nel gennaio del 2004: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2004.

tutti gli altri dovrebbero sottostare». La prima conseguenza di questa nuova temperie è che «Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica; [...] 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». L'analisi del Pontefice procede sinteticamente:

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 intelligenza 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.¹

Il rapporto dell'evangelizzazione e della fede con la "razionalità" pare dunque giovare, grazie a questi interventi, di un 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

¹ Le citazioni sono tratte da BENEDETTO XVI, *Discorso al Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, 19 ottobre 2006, «L'Osservatore Romano», 20 ottobre 2006, 6-7. Sul tema della riconoscibilità di una razionalità nel cosmo, che apre l'interrogativo verso un *Logos* creatore, cfr. anche *Discorso ai giovani in piazza s. Pietro*, 6 aprile 2006, «L'Osservatore Romano», 8 aprile 2006, 5.

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 conduce 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.¹ Tale corretta comprensione 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 condiscendente): unica condizione per il loro riconoscimento è che la ragione non si ritenga ontologicamente autosufficiente né logicamente autoreferenziale, e per questo resti *aperta* alla possibilità di uno svelamento della sua condizione creaturale.

Ai fini della nostra tematica 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»?² Uno dei maggiori studiosi del Vaticano I, Herman Pottmeyer, ha 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 Magistero 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*». ³ Lo sfondo pastorale e meno dogmatico del Vaticano II non

¹ Si può qui ricordare come la *Gaudium et spes* (cfr. n. 36) fondi l'autonomia relativa e non assoluta delle realtà create proprio in base ad un «principio di creazione» disponibile ad un pensiero religioso condiviso, e non mediante richiami confessionali.

² CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: *De Revelatione*, DH 3004.

³ 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.

fece probabilmente avvertire ai Padri conciliari dell'Assise indetta da Giovanni XXIII la necessità di esplicitare nuovamente il ruolo di tali preamboli, anche per la relativamente scarsa distanza temporale trascorsa dalla redazione della *Dei Filius*.¹ Alcuni decenni dopo (trascorreranno ancora 35 anni fino alla redazione della *Fides et ratio* e oltre 40 fino all'attuale pontificato di Benedetto XVI) una mutata situazione contestuale sembra aver suggerito di tornare a riproporli.

Senza dubbio, il clima religioso europeo all'epoca del Vaticano I non era identico a quello che stiamo vivendo nella 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 Novecento² – 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 preconcepita sua incompatibilità con il cristianesimo, nella storia presente o in quella passata.³

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*», POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, 23.

¹ 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-HELLÍN, *Dei Verbum. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione. Synopsis*, LEV, Città del Vaticano 1993, 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*.

² Una visione sintetica in D. ANTISERI, *Le ragioni del pensiero debole. Domande a Gianni Vattimo*, Borla, Roma 1993.

³ Anche in tal senso, sono profonde le analogie con quanto, ancora Pottmeyer, delineava per descrivere la situazione attorno al Concilio Vaticano I: «In fondo, nell'auspicata autonomia della ragione, non si tratta di altro che del primato dell'aldiqua. Si accusa la fede in Dio di intralciare la felicità dell'umanità in questo mondo [...]. La critica e l'orientamento verso l'aldiqua trovano i loro strumen-

V. PER UNA COMPrensIONE DEI PREAMBOLI DELLA FEDE “IN DIALOGO”
CON LA 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 è a nostro avviso possibile, ma richiede un’opportuna fondazione teoretica. Proviamo ad offrire qui alcuni spunti concettuali che, di tale fondazione, potrebbero favorire un successivo più rigoroso sviluppo.

1. *La collocazione dei preamboli della fede nel percorso dialogico-apologetico della Teologia fondamentale*

Sappiamo che all’interno dell’unico metodo della Teologia fondamentale si può riconoscere la coesistenza di due percorsi, uno di carattere dogmatico-discendente, che dalla coerenza e bellezza della Rivelazione si muove verso l’uomo, ed uno di carattere antropologico-ascendente, che dalle domande dell’uomo si muove verso l’offerta di senso della Rivelazione. Questo secondo percorso, sebbene sviluppato anch’esso alla luce della fede, ammette ancora di essere compreso come itinerario *dialogico-apologetico*, volendo con questa espressione indicare l’insostituibile compito della Fondamentale di confrontarsi in modo dialogico con altri interlocutori e con altre fonti di sapere, prima fra tutte il sapere storico-filosofico.¹ I preamboli della fede giungono all’attenzione del teologo proprio da quest’ultima fonte, con asserti appartenenti ad un’area piuttosto vasta: filosofia teoretica, antropologia, fenomenologia della religione, ma anche storia e senso comune. Essi non appartengono all’oggetto primario della Teologia fondamentale – che resta sempre la Rivelazione e la sua credibilità – ma potrebbero essere visti in prima approssimazione come conoscenze e asserzioni *in dialogo con la Teologia fondamentale*. Queste non confluirebbero genericamente all’interno del rapporto fra teologia e filosofia, perché depositarie di 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.² Intendiamo dire

ti decisivi nelle scienze e innanzitutto in quelle naturali, i cui successi confermano i progetti dell’epoca moderna agli occhi dell’opinione pubblica. La richiesta di indipendenza, di libertà e di autodeterminazione, conseguente al pensiero di autonomia, trae la sua forza sociale e politica, cioè la società borghese, dalle rivoluzioni e dalla secolarizzazione», POTTMAYER, *La costituzione Dei Filius*, 24 e 25.

¹ S. Pié-Ninot parlerà di un duplice compito della teologia fondamentale, fondatale-ermeneutico (dogmatica fondamentale) e dialogico-contestuale (apologetica fondamentale), cfr. *La Teologia Fondamentale*, 67-69. L’aggettivo “dialogico-apologetico”, riferito a uno dei compiti della Fondamentale viene sovente usato anche da LORIZIO, *Verso un modello*.

² Impieghiamo qui il termine “significatività” in senso diverso da quanto fatto da altri autori. Il termine, ad esempio, viene utilizzato da R. Fisichella per indicare la capacità che la Rivelazione pos-

che tali preamboli consentirebbero di riconoscere come *significativi* dei concetti e dei contenuti basilari per la Rivelazione cristiana quali: Dio, Logos, libertà, vita, anima, colpa, bene, male, ecc.; ovvero nozioni che la ragione non giudica un *non-senso*, ma anzi stima capaci di indicare un'area semantica intelligibile, il cui contenuto è comprensibile al pensiero filosofico umano, riflesso oppure spontaneo.

Per comprendere la Rivelazione e la sua credibilità è infatti necessario che la ragione possenga previamente una nozione di *Dio* e che questa le risulti intelligibile. Occorre possedere una gnoseologia aperta ad una istanza di *verità* e un'antropologia che riconosca la verità della *libertà*. Occorre una necessaria griglia di riferimento filosofico, spontaneo o riflesso, che consenta al soggetto, una volta accostatosi al contenuto della Rivelazione, di comprendere in essa la *logica del compimento*, ma anche quella dello *scandalo* e del *paradosso*. Riconoscere l'idea di un compimento sarà possibile, infatti, solo per chi comprenda la natura storica dell'esistenza umana e l'irreversibilità di una storia che non è chiusa in sé stessa, ma si sviluppa come processo significativo. Ad una logica di promessa e compimento si può accedere solo dopo aver accertato la *storicità* – ovvero l'adesione a fatti realmente avvenuti – delle tradizioni religiose di Israele, e soprattutto 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,¹ e sullo sfondo di un pensiero morale per il quale la nozione di giustizia abbia un reale significato. Infine, il contenuto della Rivelazione diviene significativo solo se la persona umana riconosce, nella propria coscienza, la presenza di un bene da compiere e di un male da evitare, e dunque vi scorge 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.

Un esempio di come la significatività della Rivelazione possa risaltare lungo un itinerario teologico che comprenda ambedue i percorsi prima citati, dogmatico e dialogico, ci viene offerto da quasi l'intera prima parte della *Gaudium et spes*. La trattazione conciliare – che scelse la prospettiva dialogica in modo intenzionale e programmatico – svolge le sue argomentazioni impiegando una "griglia di riferimento" di carattere epistemologico ed antropologico, storico

siede di offrire delle risposte di senso, cioè antropologicamente significative (cfr. FISICHELLA, *Credibilità*, 220-224), mentre S. Pié-Ninot parla di una credibilità ancorata nella ragionevolezza della fede e manifestata nella significatività della Chiesa nel mondo e nella storia, indicando con questo termine soprattutto il valore della sua testimonianza storica (cfr. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 66).

¹ Sulla necessità di una *δόξα*, tratta dal senso comune, per riconoscere ciò che si presenta come *παράδοξα*, cfr. G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2001. Sul tema, anche IDEM, *Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale*, 199-213.

e culturale. La progressiva esposizione degli elementi-chiave della Rivelazione viene infatti intervallata dagli interrogativi e dalle conclusioni che una ragione non ancora illuminata dalla fede formula a partire dal reale, dalla coscienza umana e dalla realtà del mondo, secondo argomentazioni che recuperano in alcuni casi anche le migliori istanze del pensiero religioso.

Dal punto di vista della sistematica teologica, i preamboli della fede sembrano poter fungere allora da “oggetto secondario” della Teologia fondamentale, 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. Sugeriamo l’esistenza di una certa analogia fra questa articolazione e quanto, al parlare della trasmissione della Rivelazione nella Chiesa, la Teologia fondamentale chiama oggetto “primario” e “secondario” del Magistero della Chiesa. Come è noto, pur essendo la Rivelazione considerata 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 di ragione, motivando tale estensione con l’osservazione che tutto ciò serve “a rettamente interpretare e a santamente custodire” la Rivelazione stessa.¹ Il fatto che il Magistero possa autorevolmente affermare qualcosa su tali verità, includendole nel suo oggetto secondario,² 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.

2. *Le prerogative di una ratio capax fidei, situata fra rivelazione naturale e rivelazione storica*

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*. Tuttavia – ed è questo un punto importante ai fini del nostro discorso – è una ragione che per andare incontro alla fede deve

¹ 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.

² Sull’appartenenza di questo oggetto alle specifiche competenze del Magistero della Chiesa, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno 1973, n. 3; in particolare, per quanto riguarda la legge naturale, cfr. PAOLO VI, enc. *Humanae vitae*, 25 luglio 1968, n. 4; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, ist. *Donum veritatis*, 24 maggio 1990, n. 16 e *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della “Professio fidei”*, 29 giugno 1998, n. 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, 125-138.

spogliarsi della sua *hybris*, e dunque ragione non-ideologica, consapevole della propria contingenza ontologica e del proprio orizzonte finito, ragione non-autosufficiente. Si tratta di una ragione, non dobbiamo mai dimenticarlo, che deve restare *aperta a lasciarsi svelare come ragione creata*. È la 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*, come mostrato dalla stessa possibilità di rifiuto ideologico ad un'apertura verso un principio di creazione, in accordo con quanto la tradizione teologica classica aveva ben presente, peraltro con solido fondamento biblico (cfr. *Sap* 13,1; *Rm* 1,21-23), al ricordare che 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.¹

Collocati concettualmente fra le due modalità dell'unica rivelazione, ovvero fra la rivelazione naturale e quella storico-soprannaturale, i preamboli della fede possono operare in modo significativo solo in una ragione disposta a ricevere il reale come dato, donato e dunque creato.² Sebbene si tratti di qualcosa il cui significato più profondo e senso ultimo sarà la Parola di Dio a rivelare, ed è da quest'ultima che alcuni potrebbero soggettivamente venirne a conoscenza, i preamboli della fede risultano oggettivamente indipendenti da una rivelazione storico-soprannaturale. Essi rappresentano in sostanza i presupposti di ogni teologare e la necessaria premessa richiesta ai destinatari dell'annuncio, costituendo, nel loro insieme, *la condizione stessa dell'ascolto* della Rivelazione, senza

¹ Sulla necessità dell'umiltà per riconoscere Dio nel 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 Hexaëmeron*, XIII, 12.

² Concordiamo in proposito con l'analisi di Luciano Baccari in merito al valore di rivelazione naturale presente nel nucleo dell'esperienza umana che coglie la gratuità dell'esistenza – cui l'esperienza scientifica di fatto partecipa – quando tende ad imporsi come esperienza/apprensione del tutto. «Molto spesso, a proposito del mondo, invece di parlare di dono, si parla di dato, sottraendo di fatto a quest'ultimo termine il suo valore semantico causale; per cui esso, invece di valere come *dato da*, verrebbe a valere semplicemente come *dato*. Tuttavia, solo apparentemente o surrettiziamente il discorso appare semanticamente concluso, perché in realtà la forza semantica del termine spinge sempre, volenti o nolenti, alla sua esplicazione, così che il discorso si conclude sempre con un appello a qualcuno che sia all'origine del mondo [...]. Solo un'esperienza religiosa o di rivelazione riesce a cogliere l'interezza dell'esperienza umana; ovvero, solo se l'esperienza è religiosa è anche totale. Questa esperienza, proprio in forza del suo carattere rivelativo, supera il limite logico-scientifico, secondo cui la parte non può cogliere il tutto, perchè ora, a cogliere il tutto, non è più una sua parte, ma il *dono* della sua rivelazione e/o la *rivelazione* del suo dono», L. BACCARI, *Episteme e Rivelazione*, Borla, Roma 2000, 169-170. Cfr. anche G. LAFONT, *Dio, il Tempo, l'Essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 227-232.

della quale quest'ultima non potrebbe nemmeno darsi come evento che giunge a compimento nel soggetto. In definitiva, la disponibilità della ragione a lasciarsi svelare come creata *si pone in dipendenza logica da una rivelazione che realmente si è data* e la ha preceduta (rivelazione naturale) e *si identifica con le condizioni dell'ascolto della Rivelazione stessa* (rivelazione globalmente intesa).

Secondo tale prospettiva non vi sarebbe allora difficoltà ad ammettere come oggetto secondario della Teologia fondamentale – subordinato al suo oggetto primario, costituito dalla Rivelazione e dalla sua credibilità – proprio l'insieme delle condizioni che rendono possibile prima, e comprensibile poi, l'ascolto della Rivelazione. E si tratterebbe ancora, proprio come accade per la credibilità elaborata e voluta dalla teologia del Vaticano II, di un oggetto *donato insieme alla Rivelazione*, non solo *per accidens* (ovvero perché consegnato in modo discendente anche come oggetto di rivelazione storica), ma anche perché ricevuto sostanzialmente con la creazione, ovvero quella rivelazione che Dio fa di Sé attraverso natura. Se la credibilità del cristianesimo, centrata sul mistero di Cristo e sulla testimonianza della Chiesa, ci viene offerta insieme ad una Parola che si esprime in una storia della 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 della ragione umana.

La coerenza del discorso teologico, però, ci 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 *petitio principii*, ovvero una pericolosa circolarità. 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 necessario, quali risposte alla propria contingenza. L'umiltà qui richiesta (se di umiltà si vuole parlare) si chiama 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 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 soggetto di una risposta, egli 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.¹ Il grado di coinvolgimento del soggetto è qui maturo, perché responsabile (da *respondeo*): la meraviglia di fronte alla natura sfocia prima in riverenza, poi in adorazione verso il suo Autore.² 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*.³

È solo questo secondo momento del riconoscimento a verificare il carattere di donazione/affidamento ed è dunque suscettibile di essere qualificato come atto di fede.⁴

la grazia divina,¹ 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.²

3. Valenze di una riflessione sulla religione e sull'epistemologia teologica

Una volta considerati parte dell'oggetto secondario della Teologia fondamentale, o almeno come tematiche in dialogo con essa a motivo del percorso dialogico-apologetico che integra necessariamente il suo metodo, i preamboli della fede potrebbero ricevere qualche spazio anche all'interno del programma di questa disciplina, come risposta teologico-pastorale alla particolare temperie culturale descritta in precedenza (cfr. *supra*, IV). Dal punto di vista operativo, riteniamo che ciò possa tradursi proponendo alla Fondamentale di ospitarne una certa articolazione entro il trattato sulla religione e all'interno di quello sull'epistemologia teologica, due aree che le proposte teologico-fondamentali meglio equipaggiate non hanno mai visto come mere "appendici opzionali", ma hanno sempre considerato quali snodi necessari del proprio *logos* teologico.³

Sebbene con qualche incertezza, importanti elementi di un trattato sulla religione trovano spazio nella manualistica meglio affermata, in particolare quegli aspetti che evidenziano il *sensus religiosus* e l'esperienza religiosa come manifestazione dell'apertura dell'uomo alla rivelazione,⁴ anche a motivo di una mi-

¹ 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).

² 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, 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*).

³ La tradizione teologico-fondamentale tedesca pare maggiormente predisposta a questa integrazione. Nel noto *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di KERN *et al*, il primo e il quarto volume sono dedicati, appunto, alla religione e all'epistemologia teologica. Sulla religione e su questioni epistemologiche vertono anche importanti contributi presentati nell'opera, anch'essa collettiva, curata da G. LORIZIO, *Teologia Fondamentale*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2004-2005. Il progetto teologico-fondamentale di René Latourelle non comprendeva un trattato sulla religione, ma ospita nel volume *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982, importanti riflessioni su quanto stiamo qui dibattendo, mentre gli aspetti epistemologici vengono inclusi nel volume intitolato *La teologia, scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 1968.

⁴ Una discussione della religione non compare esplicitamente in PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, sebbene il questionare umano in rapporto alle domande esistenziali-religiose sia implicita-

nore rigidità nella divisione fra religioni naturali e religioni rivelate, come oggi opportunamente suggerito dalla contemporanea fenomenologia della religione.¹ Un programma teologico-fondamentale disposto a includere in modo non circostanziale una riflessione sulla religione come apertura alla Rivelazione – e dunque, inevitabilmente, una riflessione su Dio – non dovrebbe trovare difficoltà a includervi, come aspetti di tale apertura, anche una riflessione su un buon numero di preamboli della fede, in particolare quelli che riguardano argomentazioni di carattere antropologico. Questi dovrebbero però essere trattati in modo fondativo, completando cioè con una prospettiva metafisica quanto oggi più facilmente presentato limitatamente all'ambito esistenziale o esperienziale.²

Preamboli che riguardano più specificamente argomentazioni di ordine filosofico-teoretico e metafisico-ontologico, legati ad esempio al raccordo fra un logos razionale su Dio e l'immagine di Dio rivelata in Cristo, potrebbero invece essere ospitati in un trattato di epistemologia teologica, sebbene fine principale di quest'ultimo resterebbe sempre l'esposizione del metodo teologico, del ruolo della Scrittura e della Tradizione, i rapporti della teologia con le scienze umane, in modo particolare l'ermeneutica. A questo proposito, risulterebbe utile anche differenziare meglio i contenuti più propriamente epistemologici, che puntano ad una fondazione veritativa, e per questo di indole teologico-fondamentale, da quelli essenzialmente metodologici, maggiormente adatti ad una *Introduzione alla Teologia*. Lo spazio guadagnato potrebbe venire così impiegato

mente sviluppato nella estesa trattazione antropologica del cap. I (73-212) di questo trattato, all'interno della quale vengono anche menzionati i *praeambula fidei* (198-201). Tematiche religiose come aspetto dell'apertura dell'uomo alla rivelazione e all'interno di un chiaro momento apologetico-dialogico vengono affrontate da IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, all'interno di due capitoli, *La increencia* (299-335) e *El hombre, ser para la fe. La razonabilidad de la fe* (365-389). Cenni sul rapporto fra religione e rivelazione in FISICHELLA, *La Rivelazione*, 141-162. Assente in VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, un riferimento alla religione: il "problema dell'uomo" viene affrontato solo in sede di critica filosofica. OCÁRIZ e BLANCO, *Rivelazione, Fede e Credibilità*, non includono né la religione né questioni epistemologiche sulla fede, se non come brevi cenni storici. Significativo, dal punto di vista storico, il giudizio di Albert Lang il quale, pur autore attento alla dimensione apologetica della sua *Fundamentaltheologie*, si dichiara sfavorevole all'idea di includere anche la riflessione sulla religione all'interno della Teologia fondamentale, temendo che ciò le faccia perdere unità e coerenza (cfr. A. LANG, *Fundamentaltheologie*, Hüber, München 1953, I, 38-39). Di particolare interesse per il nostro discorso è invece la prospettiva seguita da FRIES, *Teologia Fondamentale*, che presenta una breve sezione dedicata alla religione all'interno del capitolo denominato "La dimensione rivelativa della realtà", ove si coniugano in modo armonico sia aspetti della domanda antropologica che di quella cosmologica.

¹ Ci riferiamo al fatto che, una volta accettata una nozione di rivelazione in senso ampio, comprendente sia la rivelazione che il Creatore fa di Sé attraverso le cose create, sia la genuina esperienza mistico-spirituale con cui l'uomo è in grado di ascoltare la voce del Creatore nell'intimo della propria coscienza, sembra difficile poter accreditare l'esistenza di religioni *esclusivamente* naturali. Una qualche fenomenologia di rivelazione pare accompagnare tutte le religioni, abbiano esse oppure no dei mediatori/fondatori espliciti o degli specifici testi sacri. Cfr. ad es. M. DHAVAMONY, *Religione e Rivelazione*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Gesù Rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 71-84.

² Riteniamo che un prezioso esempio di come, a livello antropologico, argomenti personalistico-esistenziali possano armonizzarsi con argomenti di tipo metafisico ci venga offerto da J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991, che si presenta in fondo come un itinerario del tutto propedeutico ad una Teologia fondamentale.

per sviluppare quegli aspetti del pensiero filosofico in dialogo con la teologia capaci di fondare la significatività e l'intelligibilità della Parola rivelata, non ultimo il recupero di un'adeguata *analogia entis* accanto alla presenza, ormai già consolidata, di una *analogia fidei*.¹

In ambedue i casi, tanto nell'area antropologico-religiosa come in quella epistemologico-veritativa, la prospettiva adottata non dovrebbe però limitarsi ad un mero *problematizzare* – impostazione oggi abituale, così ci sembra, in quasi tutti gli autori – ma dovrebbe giungere anche a fornire, evidentemente senza ingenuità di sorta, *alcune importanti certezze*.² La consapevolezza del travaglio intellettuale che il pensiero filosofico, nella sua sofferta ricerca di risposte ai problemi fondamentali dell'esistenza, ha sperimentato lungo l'epoca moderna, non impedisce che si ricordi alla ragione umana la sua capacità di attingere al vero, quando sa liberarsi dai condizionamenti dell'ideologia e dalla *hybris* dell'autosufficienza, e di poter così giungere a conclusioni convincenti su Dio, sull'uomo e sul mondo. Il teologo opera tale richiamo cosciente di trovarsi anch'egli in cammino verso una Verità che gli viene donata e che mai interamente possiede, consapevole che tanto la fiducia nella ragione umana quanto l'aiuto a preservarla dalle tentazioni di autosufficienza gli provengono dalla stella di orientamento rappresentata dalla Rivelazione.³ Eppure, il compito del teologo non si esaurisce nel *ricordare* alla ragione umana, non ancora illuminata dalla fede in Cristo, quali siano le sue capacità. Tali capacità vanno in qualche modo anche *rivelate*. In accordo con una diaconia che non può non essere anche profezia, il teologo deve assumersi l'onere di chiarire con coraggio quale sia il ruolo del peccato, responsabile di indebolire e rendere opaca la ragione di coloro che cercano Dio «se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (*At 17,27*).

VI. PER UN DISCERNIMENTO DEI PREAMBOLI DELLA FEDE: ALCUNI SPUNTI TEMATICI

Pur non intendendo offrire in questa sede una sistematica completa di quali *praeambula fidei* siano meritevoli di essere esplicitati e sviluppati entro la dimen-

¹ Sull'esercizio di una *analogia entis* entro un orizzonte creaturale, e dunque non alternativo a quello di un'*analogia fidei*, concordiamo con quanto segnalato da G. Lorizio: «La riflessione va condotta intorno al rapporto *analogia fidei/analogia entis*, e al tentativo di pensare un'*analogia fidei* che non intenda contrapporsi all'*analogia entis*, la quale, a sua volta, lungi dal volersi costituire come forma di conoscenza autonoma e separata dalla Rivelazione, chiama in causa proprio la dimensione cosmico-antropologica dell'automanifestazione di Dio e quindi poggia sulla creazione e si esprime nella forma dell'esercizio della ragione creata», LORIZIO, *Verso un modello*, vol. I, 437.

² Un esempio di esposizione *mere problematice* è quella offerta da VERWEYEN, *La parola definitiva*, 83-128. Pur dedicando un intero capitolo del suo Compendio di teologia fondamentale al tema «Il valore posizionale delle classiche prove dell'esistenza di Dio nella cornice della questione dell'ascolto della parola», in chiara controtendenza rispetto ad altri trattati, non pare volersene poi giovare nel corso del suo itinerario, limitandosi a registrare la precarietà dell'intera tematica.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 15.

sione dialogico-apologetica della Teologia fondamentale, proviamo ad offrire qui alcuni spunti in proposito, prendendo avvio dai tre ambiti menzionati nel n. 67 della *Fides et ratio*.¹

Il primo ambito segnalato dall'enciclica riguarda «la conoscenza naturale di Dio». In sede teologico-fondamentale la tematica potrebbe essere discussa come *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-sopranaturale non è concetto sconosciuto alla ragione, bensì nozione significativa sulla quale essa può riposare.² Andrebbero in tal senso esposti itinerari sia di ambito cosmologico che di ambito antropologico, agganciando eventualmente i secondi alle riflessioni che in altro luogo del programma verrebbero dedicate al senso religioso come apertura dell'uomo alla rivelazione.³

Non andrebbe inoltre dimenticato di specificare la presenza, nell'articolazione teoretica, di una nozione di Dio appartenente al senso comune,⁴ mostrandone il collegamento con quelle prospettive della contemporanea filosofia del linguaggio che avvertono la necessità di un trascendimento del linguaggio legato al mondo dei fatti, affinché l'umano e il vissuto siano ragionevolmente espressi e interpretati. Tornerebbe utile, in proposito, anche a motivo del suo riconoscimento in campo filosofico, un parziale recupero dell'itinerario intellettuale di Ludwig Wittgenstein. Impegnatosi a fondare un linguaggio che potesse eliminare dal discorso filosofico ogni ambiguità e nonsenso proprio mediante

¹ Segnalati, con lievi differenze, anche da PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 185-187, che ne menziona tuttavia quattro, dei quali non offre uno sviluppo, richiamandone però la continuità con il Concilio Vaticano I.

² «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^{um}. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 36.

³ Rimandiamo ancora a FRIES, *Teologia Fondamentale*, 203ss, che offre alcuni spunti su come realizzare in modo teologicamente soddisfacente tali collegamenti, sebbene l'Autore non intenda qui dare origine ad una precisa proposta metodologica.

⁴ Come messo in luce da Etienne Gilson (cfr. *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964, 70-82), Tommaso d'Aquino parla 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. Insiste opportunamente sulla necessità di non perdere tale triplice articolazione, LIVI, *Razionalità*, 99-104.

un rigido collegamento con il mondo dei fatti, egli finì col mostrare implicitamente che tale programma non era in grado di negare del tutto la possibilità di un accesso sensato alla nozione di Dio. Come è noto, quale sviluppo della prospettiva del filosofo viennese prenderà avvio una corrente di filosofia analitica che abbandona il neopositivismo per dirigersi allo studio delle condizioni di possibilità di un meta-linguaggio nel quale l'interrogativo su Dio torna ad essere un legittimo oggetto del filosofare linguistico.¹

Fra i compiti della ragione, la *Fides et ratio* suggerisce ancora 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 credibilitatis* 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.² 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 implicitamente segnalare che le ragioni della credibilità della Rivelazione, indipendentemente da come vogliamo comprenderle o perfino classificare, richiedono il ricorso previo ad un orizzonte di razionalità disponibile ad una ragione non ancora illuminata dalla fede. Tanto l'odierna comprensione della credibilità della Rivelazione centrata su Cristo e la Chiesa segni di salvezza (Vaticano II), sia la precedente comprensione che sottolineava i miracoli, le profezie e la via storico-empirica della Chiesa (Vaticano I), sia altri motivi di credibilità proposti dall'elaborazione teologica a cavallo fra i due Concili (si pensi ai cosiddetti "motivi soggettivo-interni", al metodo dell'immanenza, ecc.), non possono prescindere da contesti veritativi che la ragione non riceve ancora dalla Rivelazione, ma 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.

Anche limitandosi, secondo l'odierno modo di presentare la credibilità, al suo

¹ Le affermazioni di Wittgenstein risulterebbero tuttavia inadeguate per fondare un discorso su Dio, poiché ne viene negata – almeno formalmente – la possibilità di un valore universale e comunicabile. La teologia – in modo più radicale, l'annuncio della salvezza cristiana – non potrebbero poggiarsi su un Assoluto che si possa pensare ma non dire, sospirare ma non predicare. Tuttavia, il percorso filosofico tracciato da Wittgenstein rappresenta un passo in avanti rispetto sia alla posizione kantiana sia a quella neopositivista. Le domande sul senso e l'apertura all'indicibile nascono all'interno dell'analisi del conoscere scientifico, e non fuori di esso come sostenuto da Kant, sebbene non possano essere adeguatamente espresse; l'appello ad un meta-linguaggio nasce come esigenza dei limiti del linguaggio riconosciuti all'interno del linguaggio medesimo. Cfr. R. PITITTO, *La fede come passione. L. Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; F. KERR, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana, Brescia 1992; cfr. anche ALFARO, *Dal problema*, 109-157; L. BACCARI, *Ateismo semantico, fede razionale, fideismo*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 483-504.

² CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, DH 3009.

nucleo più essenziale, ovvero la credibilità della persona di Gesù Cristo e la testimonianza della Chiesa come segno di Cristo, non possiamo ignorare che il loro riconoscimento dipende, a sua volta, dall'operatività di alcuni preamboli, senza dei quali l'appello operato dalla Rivelazione potrebbe rimanere frustrato.¹ Menzioniamo fra questi: la possibilità reale 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 si è andato organizzando attorno alla celebrazione eucaristica domenicale; l'esistenza di criteri storico-ermeneutici sufficientemente attendibili che ci assicurano 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 dottrina e la psicologia di Gesù di Nazaret, dalle quali prenderà successivamente avvio l'opzione della fede; la significatività antropologica della testimonianza ricevuta, come accesso a conoscenze certe che eccedono l'esperienza empirica del soggetto; 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; 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; il segno dell'amore sincero e del dono di sé come segni non ambigui, pienamente adeguati a suscitare l'attenzione e l'interesse della persona.

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, appunto, "la rivelazione divina da altri fenomeni", procedendo così "al riconoscimento della sua credibilità".

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

¹ «I fatti della vita di Cristo hanno un rapporto con la fede in Lui solo se si presuppone una conoscenza metafisica di Dio che permetta di riconoscere in quelle azioni "la mano di Dio". Dio non viene "scoperto" in Cristo, ma "riconosciuto" in Lui», LIVI, *Razionalità della fede*, 110.

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.¹ 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 non-contraddittorietà e coerenza, tanto in ambito logico come in ambito antropologico. In definitiva, riteniamo si tratti 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 la ragionevolezza dell'interesse che si diriga verso le risposte giunte da una Rivelazione divina.

A quanto qui brevemente enumerato vogliamo ancora aggiungere almeno due importanti *praeambula*: la verità della libertà umana e la coscienza della colpa. L'importanza della prima 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 teoricamente 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.

Fondata la verità della libertà e la non convenzionalità dell'agire morale, la preparazione alla fede trova un suo ulteriore, necessario punto di appoggio nel-

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 83, 84, 95.

la 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. 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.*¹

In conclusione, siamo persuasi che coniugare il contemporaneo *auditus temporis* con l'*auditus fidei* richieda oggi alla Teologia fondamentale di prolungare *ad extra* la trattazione della ragionevolezza della fede – una trattazione certamente centrata su Cristo e la Chiesa quali segni della Rivelazione e motivi essenziali della credibilità cristiana – invitandola a porsi nuovamente in dialogo con i preamboli della fede. Si tratterebbe 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 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 dialogo con il contesto 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 transito necessario per passare dalle condizioni che rendono possibile l'ascolto della Parola ad una sua reale accoglienza nel dono della fede.

¹ *Metamorfosi*, VII, 20.

ABSTRACT

L'articolo prende avvio da una riflessione sulla "dimensione apologetica" della Teologia fondamentale, riconoscendola oggi nella sua natura di teologia di fronte a un interlocutore e di teologia in contesto, caratteri che ne individuano il ruolo di laboratorio per la formulazione di una teologia pubblica. Dopo aver riepilogato alcune tappe del cammino di emancipazione della Teologia fondamentale dall'Apologetica classica, specie in merito alla ricomprensione e al superamento del suo momento filosofico-razionale, si esamina se in questo mutato contesto i *praeambula fidei* possano ancora svolgere qualche specifica funzione. Esposti alcuni elementi di disagio sperimentati dall'evangelizzazione nella temperie culturale odierna, specie in merito al confronto con la ragione cosiddetta laica, l'articolo si chiede quale diaconia al Vangelo la Teologia fondamentale potrebbe oggi esercitare in proposito, anche sulla scorta di alcune autorevoli percezioni del problema da parte del recente Magistero della Chiesa e di singoli autori. Si propone di vedere nei "preamboli della fede" uno snodo importante di tale diaconia, suggerendo per essi il ruolo di contribuire a mostrare alla ragione la "significatività" della Parola rivelata. Questi ammettono di essere compresi anche all'interno di un itinerario teologico, e non meramente filosofico, perché collocati fra le due modalità dell'unica rivelazione divina, quella di una parola pronunciata attraverso il creato e quella di una parola pronunciata nella storia. Si segnalano infine alcuni contenuti che andrebbero oggi associati a tali preamboli ed il loro legame con una nozione di Dio significativa anche per il pensiero filosofico.

In this paper we discuss the apologetic dimension of Fundamental Theology, pointing out that such dimension should be recognized in the role it has as theology in dialogue, always facing an interlocutor, and called to supply reflections useful for a public discourse on God. After summarizing the historical path that led classical Apologetics to be replaced by contemporary Fundamental Theology, mainly prompted by the need of emphasizing its new fully theological status, we examine whether the so-called *praeambula fidei*, more philosophical in character, might continue to play any role in such a changed context. Since contemporary evangelization experiences today serious difficulties due to the major influence of lay-atheistic thought, that uses to criticize any philosophical access to the notion of God, we raise the question whether Fundamental Theology is called to face this situation and offer any intellectual aid to the preaching of Gospel. Taking the cue from some comments made on this subject by the recent Magisterium of the Church as well as by individual authors, we suggest re-evaluating the role of *praeambula fidei* as part of such necessary theoretical support, exploring the ways in which Fundamental Theology could enter into dialogue with them. The preambles of faith have in fact the function to show the rational meaningfulness of a number of contents associated to Revelation. Moreover, they can be recognized as part of a theological, not merely philosophical path, taking into account that their knowledge is theoretically placed *after* God's Revelation in nature, made by His creation, and *before* the Revelation that God realizes through a history of salvation. Finally, in the light of contemporary pastoral and cultural climates, we try to point out which specific contents should be today recognized as part of these preambles.