

3, IV, 10(1)

Dizionario Teologico Interdisciplinare

volume primo

per la direzione di

FRANCO ARDUSSO
Teologia fondamentale

GIOVANNI FERRETTI
Filosofia della religione

GIUSEPPE GIBERTI
Sacra Scrittura

GIOVANNI MOIOLI
Teologia spirituale

DOMENICO MOSSO
Liturgia

GIANNINO PIANA
Teologia morale

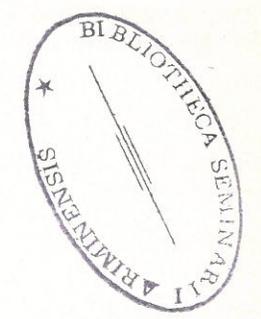
LUIGI SERENTHÀ
Teologia dogmatica

coordinamento di

LUCIANO PACOMIO

con la collaborazione di

114 specialisti delle facoltà teologiche
e università italiane



EX LIBRIS
Aemilii ep. Biancheri
Episcopi Ariminensis

1982

Marietti

TEOLOGIA FONDAMENTALE

FRANCO ARDUSSO

I/ ORIGINE E SVILUPPO DELL'APOLOGETICA CLASSICA: 1/ Dimensione apologetica dell'antica teologia cristiana. 2/ Il formarsi di una scienza apologetica. 3/ Il disegno dell'apologetica classica. - **II/ LE CRITICHE MOSSE ALL'APOLOGETICA CLASSICA:** 1/ L'apologetica di M. Blondel. 2/ L'opera di P. Rousselot. 3/ Discussioni in Francia sull'apologetica soggettiva. 4/ Rinnovamento della teologia fondamentale in Germania. 5/ Gli orientamenti della teologia fondamentale in questi ultimi anni. - **III/ NECESSITA, AMBITO E CLIMA GENERALE DELLA NUOVA TEOLOGIA FONDAMENTALE:** 1/ Oggetto della teologia fondamentale. 2/ Il clima della nuova teologia fondamentale. - **IV/ LA TEOLOGIA FONDAMENTALE IN QUESTO DIZIONARIO.**

La teologia fondamentale è una disciplina alla ricerca della sua identità. Un'indagine compiuta recentemente su oltre trenta testi è giunta ad appurare che non esiste alcun consenso generale circa la natura e le proprietà della teologia fondamentale. Mentre alcuni la concepiscono come uno studio puramente filosofico destinato a stabilire e a giustificare il cristianesimo come religione rivelata, altri ritengono invece che la teologia fondamentale sia una disciplina propriamente teologica che si serve, anche se in maniera negativa, della luce della fede (si veda in proposito J. CAHILL, *Una teologia fondamentale per il nostro tempo*, in: *Conc* 5, 1969, 1183).

Questa incertezza metodologica, che ha i suoi riflessi pratici sulla ristrutturazione del piano di studi avviato di recente da molte scuole di teologia, è facilmente comprensibile se si presta attenzione a due fattori concomitanti. Da un lato la teologia fondamentale contemporanea cerca di prendere le sue distanze dall'apologetica dominante nel secolo scorso e nella prima metà del nostro secolo con la sua pretesa di giungere a stabilire, con argomenti filosofici e storici, una credibilità rigorosamente razionale e dimostrativa del fatto della rivelazione cristiana. D'altro lato una certa misura di relatività storica nella struttura e nella pratica della teologia fondamentale va data per scontata poiché si tratta della disciplina teologica maggiormente legata alle vicissitudini del tempo, alle richieste e alle sensibilità culturali di una determinata epoca, e quindi esposta per natura sua alle variazioni di situazioni, di atteggiamenti, di correnti.

Quest'ultima considerazione che ci fa guardare alla teologia fondamentale come a una «disciplina di frontiera», ha quasi il valore di un ammonimento destinato a metterci in guardia da un concetto troppo rigido di essa «come se essa fosse una volta per tutte perfettamente padrona del suo oggetto, dei suoi temi e del suo metodo. Se il suo compito principale è quello di rendere ragione del cristianesimo di fronte alle esigenze dello spirito umano, ci si rende conto che il canone dei suoi temi e il suo stesso metodo si evolve-

ranno in funzione dell'*humus* storico dello spirito» (C. GEFFRÉ, *Compiti antichi e nuovi della teologia fondamentale*, in: *Conc* 5, 1969, 1093).

Si deve inoltre tener presente che una buona percentuale di «relatività storica» nella struttura e nella pratica della teologia fondamentale può dipendere ancora da necessità di ordine pedagogico in relazione alle concrete situazioni degli studenti di teologia, oppure da fattori e sensibilità culturali che possono variare da un paese all'altro.

In queste pagine introduttive cercheremo dapprima di tratteggiare a grandi linee il sorgere e lo svilupparsi di un'istanza apologetica in seno al cristianesimo sino ai suoi sviluppi più recenti culminanti nella costruzione di una «scienza apologetica», diventata oggi problematica sotto molti aspetti. Accenneremo in seguito alle impostazioni avanzate in questi ultimi tempi volte a rinnovare metodologicamente e contenutisticamente la nostra disciplina per passare poi a illustrare la necessità, l'oggetto specifico e il clima in cui va elaborata la nuova teologia fondamentale. Conclude questa voce introduttiva la concreta proposta di teologia fondamentale soggiacente al presente «Dizionario».

I/ ORIGINE E SVILUPPO DELL'APOLOGETICA CLASSICA

1/ Dimensione apologetica dell'antica teologia cristiana

Preso in un senso molto generale come tentativo di rendere ragione dei fondamenti della propria fede di fronte a chi non la condivide oppure la mette in dubbio, l'apologetica è antica quanto il cristianesimo. E non potrebbe essere diversamente se si presta attenzione al fatto che il messaggio cristiano, avendo una destinazione universalistica (Mt 28, 18-20) deve necessariamente venire a confronto con altre convinzioni religiose e con altre visioni dell'uomo, del mondo e della storia. Gli scritti del Nuovo Testamento documentano abbondantemente l'esistenza, nella comunità primitiva, e negli evangelisti, di preoccupazioni apologetiche che si manifestano, ad esempio, nel ricorso all'adempimento in Cristo delle profezie dell'Antico Testamento, nell'appello ai miracoli e alla risurrezione, nell'uso dei titoli cristologici stessi. Il testo poi della 1 Pt 3, 15 («pronti sempre alla difesa di fronte a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi...») può giustamente essere additato come la *magna charta* di ogni futuro discorso apologetico. C'è persino chi non esita ad affermare che, dato lo spazio talmente ampio che nel cristianesimo primitivo venne riservato al compito di rendere ragione della propria fede, «si può caratterizzare l'apologia come la struttura base dell'antica teologia cristiana» (così B. J. SCHMITZ, *La teologia fondamentale nel XX secolo*, in: AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. II, Roma 1972, p. 233). Basti menzionare come esempi le opere dei Padri «apologeti» e il tentativo di alcuni scrittori alessandrini (Clemente, Origene) di presentare la fede cristiana come la vera filosofia, la vera gnosi.

2/ Il formarsi di una scienza apologetica

Se la «dimensione apologetica» è stata tenuta costantemente presente nella teologia cristiana, bisognerà però aspettare i secoli XII-XIII per assistere al progressivo chiarirsi e svilupparsi del problema di una motivazione razionale della fede che porterà alla elaborazione di un primo tentativo di sintesi sistematica dei problemi apologetici (se ne veda la documentazione in: A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg i. Br. 1962). Solo verso la fine del secolo XVI però sorgono delle trattazioni di tipo apologetico distinte dalla dogmatica. Queste trattazioni, aventi come oggetto sia le divergenze confessionali tra cattolici e protestanti, sia una serie di problemi relativi alla verità della religione cristiana (tali problemi erano suscitati dai casi di abbandono delle credenze cristiane e dall'affiorare di forme di ateismo e di deismo *ante litte-*

ram), sorsero e si svilupparono in un primo tempo al di fuori delle scuole di teologia, rivolgendosi ad un pubblico assai più vasto di quello delle facoltà teologiche (H. BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in: *Le point théologique*, vol. II, Paris 1972, p. 12). Nella seconda metà del secolo XVIII questo blocco di questioni distinto dalla dogmatica farà il suo ingresso ufficiale nelle facoltà di teologia. Va qui menzionata, a causa della sua importanza, l'opera apparsa a Parigi nel 1754 col titolo *Religionis naturalis et revelatae principia*, dovuta all'irlandese L. J. HOOKE, professore di teologia alla Sorbona. Con la sua suddivisione in tre sezioni (*la religione naturale-la religione rivelata-la chiesa di Cristo e la fede cattolica*) essa consacra lo schema tripartito che in seguito farà fortuna, ed offre in maniera quasi definitivamente costituita la forma classica di quella che più tardi (rispettivamente nella prima e nella seconda metà del secolo XIX) sarà chiamata «apologetica» o «teologia fondamentale».

Una quindicina di anni dopo la sua pubblicazione, lo schema dell'opera di Hooke e il gruppo di questioni in essa dibattuto si ritroveranno, come trattato propedeutico, all'inizio dei corsi completi di teologia assieme al *De locis theologicis* inaugurato da M. CANO (si veda H. BOUILLARD, *o.c.*, pp. 12-14. Già al tempo della Riforma però si trova lo schema tripartito di Hooke in P. CHARRON, *Des trois vérités*, 1514, e in H. GROTIUS, *De veritate religionis christianae*, 1627). Da questo momento, quella che si suole chiamare l'«apologetica classica», intesa come scienza teologica distinta dalla dogmatica di cui pone i fondamenti, intraprende il suo cammino che proseguirà nel corso del secolo XIX e nella prima metà del XX, interrogandosi di tanto in tanto, ma soprattutto nel nostro secolo, sulla sua identità e sulla validità della sua sistematizzazione.

La suddivisione tripartita dell'apologetica classica (che i manuali articoleranno come *demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica*) e il tipo di preoccupazioni soggiacenti allo svolgimento delle questioni, mostrano con evidenza il tributo pagato dall'apologetica classica a ben precise situazioni religioso-culturali. Lasciando da parte la *demonstratio catholica*, nella quale gli apologeti cattolici si sono confrontati con gran parte delle *querelles* ecclesologiche suscitate dalla Riforma, desideriamo soffermarci in particolare su alcuni tratti caratteristici nell'affrontare i temi della rivelazione e della sua credibilità, allo scopo di comprendere meglio la contestazione dell'apologetica classica, a cui è dato assistere nel nostro secolo, e le proposte di rinnovamento avanzate in tempi recenti.

3/ Il disegno dell'apologetica classica

La trattazione sulla rivelazione viene svolta con l'intento di fronteggiare la mentalità illuministica in genere, e quella deistica in specie. Opponendosi all'affermazione secondo la quale l'uomo «illuminato» deve limitarsi ad una religione naturale scoperta dalla ragione, bandendo ogni religione che elevi la pretesa di essere rivelata e soprannaturale, gli apologeti tentano di dimostrare l'insufficienza della religione naturale e la necessità di una rivelazione. In questa prospettiva la rivelazione viene necessariamente ad assumere il compito di «completare» le lacune lasciate scoperte dalla religione naturale apportando un *surplus* di conoscenze religiose ed etiche alla povera ragione umana ottennebrata dall'ignoranza e dal peccato.

Dato che la rivelazione soprannaturale viene, nella prospettiva sopra esposta, a «completare» la religione naturale, nell'apologetica classica vi è la tendenza a concepire la rivelazione come un *corpus* di dottrine e di precetti positivi che l'uomo deve accettare in forza dell'autorità di Dio rivelante. Si elabora così una «teoria della rivelazione» di natura filosofico-speculativa in cui, presupponendo come ovvio un concetto di rivelazione come «parola divina attestante» determinate verità, ci si interroga sulla possibilità, sulla convenienza e sulla conoscibilità di una rivelazione soprannaturale intesa prevalentemente co-

me fatto verbale, come attestazione divina di verità-misteri che la ragione umana non è in grado né di scoprire né di comprendere a fondo.

Come conseguenza di questo modo di intendere la rivelazione, l'apologetica classica accetta come qualcosa che va da sé la distinzione tra il *fatto* che Dio rivela (Fatto della rivelazione) e *ciò* che Dio rivela (Contenuto della rivelazione). Scopo dell'apologetica, si pensa, è di stabilire il fatto della rivelazione senza troppo curarsi del senso del suo contenuto poiché si ritiene che, una volta dimostrato che il fatto della rivelazione è certo, il suo contenuto diventa per sé credibile. Vi è così da un lato il *giudizio di credibilità*, al quale spetta di constatare razionalmente il *fatto della rivelazione*, e dall'altro lato l'*assenso di fede* al quale spetta di aderire al *contenuto della rivelazione*. In questo modo di intendere le cose, l'Apologetica (che si interessa del fatto della rivelazione) e la Dogmatica (che si interessa del suo contenuto) sono considerate discipline chiaramente distinte.

L'apologetica classica, fedele al suo ideale di scienza oggettiva, pretende di fornire, in base ad argomenti metafisici, fisici e storici apodittici, una dimostrazione razionale rigorosa della verità della religione cristiana e della chiesa cattolica (quest'ultima intesa soprattutto come autorità magisteriale). Il fatto della rivelazione è pertanto accertato «scientificamente» mediante una dimostrazione che pretende di essere rigorosa. Nell'intento di combattere il razionalismo collocandosi sul suo stesso terreno, l'apologetica classica vuol giungere a stabilire la ragionevolezza dell'assenso di fede mediante la prova della credibilità *naturale* (possibile, in linea di principio, così si ritiene, anche senza l'aiuto della grazia), puramente *razionale* e *oggettiva* (basata esclusivamente su criteri esterni, e in particolare sull'argomento dei miracoli e delle profezie) del fatto che Dio ha parlato. E questo è ritenuto necessario e sufficiente per garantire un assenso ragionevole di fede poiché, trattandosi di Dio che testimonia qualcosa, bisogna dare per scontata la sua scienza e veracità, e limitarsi a provare che Dio ha veramente parlato. A tale scopo si cerca di individuare nei Vangeli la coscienza che Gesù aveva di essere l'inviato definitivo di Dio e il portatore della sua rivelazione definitiva. La missione che Gesù si attribuisce è credibile, si afferma, in virtù della sua stessa personalità (che costituisce un miracolo morale), in virtù dei suoi miracoli, per il fatto che in Cristo si adempiono le profezie anticotestamentarie, e soprattutto per la sua risurrezione dai morti. Il discorso apologetico si snoda poi attorno al tema della chiesa intesa prevalentemente come autorità magisteriale alla quale è affidata la rivelazione divina. Ci si interroga, a partire dagli scritti neotestamentari, sull'intenzione di Cristo di fondare una chiesa gerarchicamente costituita e dotata di poteri magisteriali, e si mostrano i criteri di credibilità che permettono di affermare che tale chiesa si realizza solo nel cattolicesimo.

In tutta l'impostazione dell'apologetica classica, e specialmente allorché si tratta di «provare» il fatto della rivelazione, vi è la tendenza a trattare i segni oggettivi ed esterni della rivelazione come argomenti scientifici capaci di soddisfare le richieste più esigenti dello spirito umano. Sono facilmente individuabili le componenti che hanno contribuito al formarsi di questa mentalità che si attiene a una credibilità strettamente razionale del fatto della rivelazione. Vi è senza dubbio l'influsso del secolo dei lumi potenziato ulteriormente dalle tendenze positivistiche del secolo seguente. A questo si deve aggiungere la tipica preoccupazione della teologia cattolica, in contrapposizione con la teologia protestante, di salvaguardare il valore intellettuale dell'atto di fede (H. BOUILLARD, *o.c.*, p. 18).

II/ LE CRITICHE MOSSE ALL'APOLOGETICA CLASSICA

A partire dalla fine del secolo scorso la concezione dell'apologetica tradizionale si è scontrata con una critica sempre più massiccia proveniente da più parti: dalla filosofia, dall'esegesi, dalla storia, dalla stessa teologia. «Questa critica — osserva uno studioso contemporaneo — non ha lasciato intatto nessuno dei connotati caratteristici della sunnominata

concezione: non il modo di intendere la rivelazione e la fede da essa presupposto...; non il fine ambito, cioè una credibilità rigorosamente razionale e dimostrativa; non il modo di intendere l'unico criterio decisivo, quello del miracolo; non l'argomentazione filosofica e storica adottata» (J. SCHMITZ, *o.c.*, pp. 238-239).

All'apologetica classica vengono sempre più rimproverati: l'*apriorismo* del concetto di rivelazione da cui tutto il discorso apologetico prende le mosse; l'*intellettualismo* soggiacente alla distinzione tra il fatto della rivelazione (che è oggetto di dimostrazione razionale) e il suo contenuto (che è oggetto dell'assenso di fede); l'*estrinsecismo* di una dimostrazione razionale basata su prove esterne, esegetico-storiche, senza preoccupazione alcuna per il soggetto e per le corrispondenze esistenti tra cristianesimo ed esistenza umana considerata in tutte le sue dimensioni.

È diventato anche sempre più chiaro che gran parte dell'edificio dell'apologetica classica si è costruito polemicamente sotto lo stimolo e la pressione di fattori storici e culturali contingenti. Tutta la trattazione sulla religione e sulla rivelazione sono segnate da un'impronta polemica rivolta contro le correnti deistiche, illuministiche e contro i sostenitori in genere della sufficienza della religione naturale. La trattazione sulla chiesa come depositaria e interprete della rivelazione ha a sua volta chiari tratti antiprotestantici. Il procedimento volutamente «dimostrativo» di tutto il discorso apologetico risente poi del clima culturale nel quale esso è nato e si è sviluppato; il clima del razionalismo illuministico e positivista. Il voler mantenere in piedi l'edificio dell'apologetica classica, che obbediva a precise richieste, anche quando è mutato il clima culturale e l'*humus* spirituale che alimentava tali richieste, finì inevitabilmente per rivelarsi un'impresa disperata e fece toccare con mano agli spiriti più accorti che oramai il discorso apologetico procedeva per conto suo, lontano dalle concrete esigenze dei credenti e dei non credenti.

Una grossa polemica si svilupperà a partire dalla fine del secolo scorso sino a tutta la prima metà del secolo **XX** tra i sostenitori della apologetica «oggettiva-tradizionale» da una parte, e i fautori della apologetica «soggettiva o dell'immanenza» dall'altra parte. Il frutto di queste discussioni non sarà l'elaborazione di una scienza apologetica valida per sempre — già abbiamo fatto notare che una certa percentuale di relatività storica entra come componente di ogni disegno apologetico — ma il superamento di non poche unilateralità della cosiddetta apologetica «oggettiva» e l'avvio di un'apologetica «integrale».

1/ L'apologetica di M. Blondel

La prima grossa denuncia delle insufficienze dell'apologetica classica (o apologetica oggettiva) sorse in Francia ad opera di M. BLONDEL (1861-1948). Le sue opere, e in particolare *L'Azione* del 1893 e la *Lettera sulle esigenze del pensiero contemporaneo in materia di apologetica* del 1896, stigmatizzarono l'intellettualismo e l'estrinsecismo dell'apologetica classica. Blondel non intendeva rifiutarla in blocco, ma cercare di rimediare alla sua più grave lacuna, e cioè il suo completo disinteresse per il soggetto umano. Con la sua «apologetica dell'immanenza» Blondel tentò innanzitutto di elaborare una filosofia che si aprisse spontaneamente al cristianesimo e alla sua pretesa di offrire all'uomo l'unica salvezza a tutti necessaria. Muovendo dal principio dell'immanenza, caratteristico — secondo Blondel — del pensiero moderno, e scrutando attentamente l'orientamento profondo della vita umana quale ci è rivelato dall'analisi dell'*azione*, si giunge a scoprire una proporzione costante tra l'oggetto e il pensiero, tra l'opera e la volontà, tra il reale e l'ideale, tra la volontà voluta e la volontà volente. La vita umana comporta in se stessa il bisogno di essere trascesa nonostante le sue realizzazioni parziali e provvisorie. L'infinito al quale tende l'insaziabile desiderio dell'uomo non è altro che il soprannaturale che si presenta ad un tempo come *necessario* (la sua negazione equivarrebbe infatti a sopprimere la logica

immanente dell'azione umana) e come *inaccessibile* (noi non siamo in grado di procurarcelo, ma quanto ci sfugge potrebbe esserci offerto da qualcuno fuori di noi): *Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel*, scrive M. Blondel. L'uomo si trova in tal modo nella situazione di dover operare una prima scelta pro o contro la trascendenza, e alla filosofia spetta di chiarire le implicazioni di tale scelta nell'uno o nell'altro senso. La prima scelta porta l'attività umana ad aprirsi al dono di una vita più elevata che costituisce il nostro fine necessario e tuttavia impossibile da raggiungere con le nostre forze (il soprannaturale che la rivelazione ci dischiude). La seconda scelta obbliga l'attività umana a negare se stessa in quanto verrebbe tolta con la trascendenza la radice stessa di ogni forma di agire.

Il merito maggiore dell'apologetica dell'immanenza di M. Blondel consiste nell'aver evidenziato la necessità di ricercare la corrispondenza interna tra la ricerca umana e quanto il cristianesimo propone di fatto, scartando così l'estrinsecismo dell'apologetica classica con la sua netta separazione tra il fatto della rivelazione e il suo contenuto. L'uomo infatti non potrebbe accogliere e percepire una proposta esterna che non corrispondesse ad una sua esigenza interiore profonda.

Un altro merito non meno importante dell'apologetica blondeliana è la sua insistenza sulla necessità delle disposizioni soggettive in vista della percezione dei segni di credibilità e della formazione del giudizio di credibilità.

Blondel si interessò anche al problema del miracolo che egli concepì come simbolo espressivo e manifestazione tangibile di ciò che costituisce l'essenza stessa della dottrina rivelata, e cioè l'intervento amoroso e benevolo di Dio in favore dell'uomo. In tal modo Blondel contribuì positivamente alla costruzione dell'apologetica del segno che verrà elaborata in Francia verso gli anni trenta soprattutto da Masure e da Tiberghien.

Anche se l'apologetica di Blondel fu per lungo tempo sospetta ai teologi di formazione scolastica (a dissipare numerose incomprensioni nei suoi confronti contribuirono soprattutto Labertonnière e i fratelli Valensin), alcune sue istanze, principalmente quelle concernenti il modo di concepire la fede e i segni di credibilità, nonché la funzione della grazia nel processo che porta alla fede, influirono tuttavia positivamente sugli scritti apologetici di Grandmaison, di Mouroux, di Monden e di altri.

2/ L'opera di P. Rousselot

Decisivo, per il rinnovamento dell'apologetica classica, fu anche l'apporto di P. Rousselot il quale, partendo da un punto di vista più strettamente teologico, mise in risalto, tra l'altro, l'incongruenza del modo con cui solitamente questa apologetica articolava in due tappe successive il processo che porta alla fede: una prima tappa, basata su una dimostrazione puramente razionale del fatto della rivelazione, avrebbe condotto a un atto di fede naturale, frutto della sola ragione, mentre una seconda tappa, grazie all'influsso decisivo della volontà e della grazia avrebbe condotto all'atto di fede soprannaturale e salvifico. Rousselot sollevò dei dubbi sulla possibilità dell'esistenza di due tappe del genere, così indipendenti l'una dall'altra, e fece osservare che se tale era effettivamente il processo che conduceva alla fede, sarebbe stato possibile spiegare soltanto l'atto di fede di pochi intellettuali, poiché solo essi sarebbero stati in grado di rendersi conto, in base a un discorso scientifico rigoroso, delle ragioni della loro fede, mentre invece la maggior parte dei credenti non sarebbe stata in possesso di ragioni oggettivamente valide.

Facendo leva sul carattere attivo e sintetico dell'intelligenza umana, la quale ha la sua forza propulsiva nell'amore dell'essere, Rousselot assimilò il procedimento che conduce alla fede al procedimento induttivo mediante il quale, partendo da alcuni indizi convergenti, si giunge a conoscere un fatto o una situazione determinata. Nel caso della conoscenza della rivelazione, gli indizi sono i segni di credibilità che l'accompagnano e che

sono constatabili esternamente. L'intelletto umano, attraverso un atto sintetico, deve saper cogliere i segni di credibilità quali indizi dell'intervento divino nella storia umana, intravedendo nel segno la realtà significata. La capacità di leggere i segni a questo modo è data all'intelletto umano dalla luce della fede, la quale non ha il compito di segnalare altri indizi oltre a quelli già noti, ma solo di illuminare il significato e il valore dei segni esterni. In tal modo solo gli «occhi della fede» permettono di leggere la credibilità della rivelazione cristiana.

Il giudizio di credibilità e l'atto di fede, che per Rousselot sono, come si vedrà, simultanei, vengono in tal modo ricondotti ad un tipo particolare di conoscenza, la conoscenza per connaturalità.

A chi lo accusava di cadere in un circolo vizioso nel modo di concepire i rapporti tra ragione e fede, Rousselot rispose invocando il gioco della priorità reciproca degli indizi e delle conclusioni in ogni forma di conoscenza induttiva: in essa gli indizi sono la causa reale per cui si accettano le conclusioni, mentre le conclusioni, una volta conosciute, illuminano gli indizi dando loro un significato coerente.

Rousselot pensa in tal modo di poter rifiutare quanto l'apologetica tradizionale dava per scontato, e cioè che il giudizio di credibilità ricavato dall'esame dei segni fosse anteriore all'atto di fede poiché solo così si sarebbe potuto giustificare la ragionevolezza della adesione di fede. Il giudizio di credibilità, pensa invece Rousselot, non è anteriore, ma *interiore* all'atto di fede: percepire la credibilità della rivelazione e credere sono la stessa cosa. Nel giudizio di credibilità e nell'atto di fede vi è un condizionamento reciproco della percezione e dell'amore: percepiamo la credibilità perché amiamo Dio, e amiamo Dio alla luce di ciò che percepiamo. L'amore suscita la facoltà di conoscere, e la conoscenza a sua volta legittima l'amore.

In che modo questa percezione guidata dall'amore può essere detta ragionevole? Risponde Rousselot: l'amore di cui si tratta è l'amore dell'essere e quindi di Dio stesso in quanto nostro ultimo fine e nostro bene supremo. Questo amore, in quanto inclinazione verso il nostro fine ultimo, non può ingannare.

Nonostante le obiezioni sollevate nei suoi confronti, il pensiero di Rousselot fu molto fecondo in vista dell'elaborazione di una «apologetica integrale». Vanno ricordati qui due autori che sono direttamente influenzati da Rousselot: M. Tiberghien e M. Masure. Essi hanno insistito particolarmente sul fatto che la conoscenza dei segni di credibilità è basata su di un procedimento induttivo e sintetico il quale richiede da parte del soggetto conoscente una particolare disposizione dell'animo e una necessaria sintonia atta a cogliere nel dato sensibile la profondità di significato alla quale il segno esterno invita. In questo processo, stando ai due autori citati, devono integrarsi fra loro i fattori oggettivi, quelli soggettivi e la grazia divina.

Grazie a questi apporti non pochi cultori francesi di apologetica avanzarono negli anni trenta delle proposte di profondo rinnovamento dell'apologetica, soprattutto per quanto concerne il modo di concepire i segni della credibilità («apologetica del segno»). Uno dei frutti più maturi di questa apologetica del segno, anche se posteriore negli anni, è certamente l'opera di G. DE BROGLIE, *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne*, Paris 1964 (trad. it.: *I segni di credibilità della rivelazione cristiana*, Catania 1965).

3/ Discussioni in Francia sull'apologetica soggettiva

Le discussioni sulla «apologetica soggettiva» (vedi Blondel e Rousselot) produssero i loro frutti soprattutto sul suolo francese dove numerosi studiosi tentarono di comporre le istanze dell'apologetica oggettiva con quelle dell'apologetica soggettiva secondo un disegno di «apologetica integrale». Da più parti si insistette sulla necessità di non isolare l'apologetica oggettiva e scientifica, che faceva leva sugli elementi di una credibilità razio-

nalmente dimostrata, dalla situazione soggettiva del credente o di chi si prepara alla fede. Così, ad esempio, per A. Liégé era necessaria una seria riflessione sulle disposizioni soggettive in vista del riconoscimento dei segni di credibilità, e sulla dinamica spirituale dell'uomo alla ricerca del proprio destino. Nella prospettiva di Liégé la «apologetica integrale» è la scienza pratica della credibilità «umana» (e non puramente razionale) del cristianesimo, ed in essa è coinvolto l'uomo nella sua totalità.

Altri autori, come ad esempio J. Mouroux, sensibili a un modello di conoscenza ispirato alla filosofia personalistica, insistettero sul fatto che in realtà esiste un'unica credibilità che è il frutto congiunto della dinamica del soggetto (che sta sotto l'influsso della grazia) e dei segni esterni.

Questo modo di intendere la credibilità non come fatto puramente intellettuale, ma come fatto umano integrale, portò altri autori a interrogarsi sulle conseguenze di ordine metodologico per l'apologetica: mentre per alcuni sostenitori della credibilità integrale del cristianesimo (ad esempio, P. De Bovis, M.-L. Guérard des Lauriers) l'apologetica scientifica avrebbe dovuto seguire esclusivamente un metodo oggettivo e occuparsi della credibilità puramente formale e intellettuale, per altri (come ad esempio N. Dunas) l'apologetica avrebbe dovuto adottare un metodo contemporaneamente oggettivo e soggettivo, interessandosi alle condizioni che rendono possibile al soggetto umano la effettiva accettazione dei segni esterni di credibilità (si vedano le referenze bibliografiche in J. SCHMITZ, *o.c.*, pp. 253-256). Per Dunas l'apologetica integrale avrebbe dovuto interessarsi soprattutto del dinamismo umano sotteso alla ricerca della felicità, mentre per altri, maggiormente ispirati al pensiero di M. Blondel, ad essa spetterebbe soprattutto di stabilire le corrispondenze tra il cristianesimo e le aspirazioni profonde dell'uomo, o, per usare il linguaggio di uno dei principali sostenitori contemporanei dell'apologetica blondelliana, ricercare le risposdenze tra la logica interna del cristianesimo da una parte e la logica dell'esistenza umana dall'altra (H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, Paris 1964, *passim*).

Quanto abbiamo detto sul rinnovamento dell'apologetica specialmente nell'area francese stentò a farsi strada nell'insegnamento rivolto agli studenti di teologia. Tale insegnamento, basato sui manuali che non avevano recepito le nuove istanze, oppure si erano limitati ad aggiornamenti superficiali, rimase ancora per molti anni tributario di una impostazione che, da un punto di vista metodologico, pretendeva di essere rigorosamente razionale e dimostrativa del fatto della rivelazione.

Per spiegare l'attaccamento alla vecchia apologetica è necessario aggiungere che, secondo non pochi teologi del tempo, l'impostazione dell'apologetica classica sarebbe stata consacrata ufficialmente, almeno a grandi linee, dal concilio Vaticano I. Nel 1950 l'enciclica *Humani generis* ribadiva che i segni esteriori della rivelazione elargiti da Dio «permettono alla ragione naturale, anche da sola, di provare con certezza l'origine della religione cristiana» (DS 3876).

Vanno ricordati qui due autori che rimasero abbastanza impermeabili ai fermenti di rinnovamento e che esercitarono un influsso considerevole e duraturo nelle scuole di teologia e nella manualistica. Si tratta di A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 1908¹; 1912² e di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione ab ecclesia proposita*, Roma 1918, con numerose edizioni successive.

Per il Gardeil, il quale radicalizza l'estrinsecismo che Blondel aveva denunciato qualche anno prima, l'apologetica scientifica è la scienza della credibilità razionale della rivelazione divina. Ad essa spetta di proporre una «dimostrazione speculativa rigorosa del fatto dell'attestazione divina» (*o.c.*, 1912², pp. 78 ss.; 89 ss.; 228 ss.). E' infatti proprietà della rivelazione, sempre secondo Gardeil, di essere naturalmente dimostrabile. Si noti che tale dimostrazione della credibilità può avvenire anche senza interrogarsi sulla natura della religione o della rivelazione: basta infatti provare il fatto dell'attestazione divina che garantisce il magistero della chiesa cattolica (*o.c.*, pp. 80, 215-219). Garrigou-

Lagrange ha molti punti in comune con il Gardeil, anche se in lui è più marcata l'intenzione di porsi all'interno della fede nell'elaborare il suo trattato di teologia fondamentale. Anche per lui il fatto della rivelazione dev'essere conosciuto per via razionale allo scopo di assicurare la ragionevolezza della fede (*fede naturale*). Tale conoscenza costituisce il preambolo necessario che prepara l'intelligenza ad accogliere l'influsso della grazia che solo è in grado di permettere l'atto di *fede soprannaturale* come adesione all'autorità di Dio che si rivela.

4/ Rinnovamento della teologia fondamentale in Germania

Abbiamo accennato ai tentativi della teologia francese di rinnovare il discorso apologetico, e alle resistenze alle quali tali tentativi andarono incontro. Anche sul suolo tedesco non mancarono dei tentativi di rielaborazione dell'apologetica classica, anche se l'impostazione di quest'ultima dominò a lungo grazie soprattutto all'influsso dei manuali.

Vanno ricordati in particolare i tentativi di P.v. Schanz il quale divulgò in Germania le nuove idee che venivano maturando in Francia, senza peraltro esercitare delle influenze sulla struttura dell'apologetica proposta dai numerosi manuali tedeschi apparsi dal 1900 in poi (si veda J. SCHMITZ, *o.c.*, pp. 250-251).

Maggiore influsso ebbe H. Schell il quale nel suo trattato pose l'accento su di un'apologetica dei valori, superando così la pericolosa frattura tra il contenuto e il fatto della rivelazione (ci riferiamo soprattutto all'opera *Apologie des Christentums*, 2 voll., Paderborn 1901-1905).

Sulla necessaria integrazione tra criteri esterni e criteri interni della rivelazione presero posizione anche altri studiosi (A. Homscheid, W. Koch), mentre più attenta e meno intellettualistica si andava facendo, soprattutto negli anni seguenti, la riflessione sulla fede grazie specialmente a K. Adam, H. Lang, R. Guardini e altri.

Uno dei tentativi più originali della nuova tendenza apologetica, che ha qualche affinità con l'apologetica dell'immanenza francese anche se è molto diversa la matrice culturale sulla quale si innesta, è certamente l'opera di K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, 1941 (trad. it.: *Uditori della parola*, Torino 1967).

K. Rahner, nel suo intento di proporre una rinnovata filosofia della religione, ha tentato di impostare il suo discorso sulla caratteristica dell'uomo espressa dal titolo della sua opera sopra citata: l'uomo è intrinsecamente caratterizzato dall'apertura a Dio e dalla capacità recettiva di una eventuale parola che Dio voglia rivolgergli nella storia. «L'uomo è spirituale — scrive Rahner —, cioè vive la sua vita in una continua tensione verso l'assoluto, in un'apertura a Dio. Questo non è un fatto che può, per dir così, verificarsi o meno qua e là nell'uomo a suo beneplacito. E' la condizione che fa essere l'uomo ciò che è e dev'essere ed è presente sempre anche nelle azioni banali della vita quotidiana. Egli è uomo solo perché è in cammino verso Dio» (K. RAHNER, *o.c.*, pp. 97-98). L'uomo pertanto può essere definito come «quell'ente che deve stare ad ascoltare, nella sua storia, l'eventuale rivelazione storica di Dio, che può giungergli in forma di parola umana» (*o.c.*, p. 208). Detto più succintamente, l'uomo è per natura sua l'«uditore della parola», colui che deve tendere attentamente l'orecchio nella storia per incontrare in essa quella «parola» che dà un fondamento e illumina l'esistenza. Mettendo in luce le condizioni antropologiche di possibilità della rivelazione, K. Rahner supera l'estrinsecismo della rivelazione nei confronti dell'esistenza umana tipico dell'apologetica classica, mostrando che il fondare la propria esistenza su una parola di Dio pronunciata nella storia non è qualcosa di arbitrario o di capriccioso, ma corrisponde alla natura più vera di tale esistenza.

Si noti che la capacità recettiva dell'uomo nei confronti di una possibile rivelazione divina non predetermina affatto, secondo la concezione del teologo tedesco, il contenuto della rivelazione stessa poiché è lasciata all'iniziativa divina la più assoluta libertà. E neppure

re la rivelazione divina diventa la semplice oggettivazione dell'esperienza religiosa soggettiva, secondo il modello della teologia protestante liberale e di alcuni autori modernisti. Né d'altra parte la rivelazione divina si pone come la realtà che contraddice semplicemente l'uomo e il mondo, secondo il modo di pensare della teologia dialettica del primo Barth. «Rahner non ricade quindi in nessuno dei tentativi razionalistici, talora affiorato anche nella teologia cattolica, di elaborare a tavolino una "religione naturale" che possa predeterminare qualcosa dei nostri rapporti religiosi con Dio» (F. ARDUSSO-G. FERRETTI-A. M. PERONE PASTORE-U. PERONE, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972, p. 320).

Accanto all'opera di K. Rahner merita di essere ricordato il tentativo di B. WELTE espresso specialmente nelle sue opere: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i. Br. 1965; *Heilsverständnis*, Freiburg i. Br. 1966; *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, Frankfurt 1967. Lo ricordiamo qui per motivi logici piuttosto che cronologici avendo egli scritto particolarmente negli anni sessanta.

Muovendo da un'analisi dell'esistenza dell'uomo in quanto essere-nel-mondo, Welte mostra che la finitezza è un dato di fatto, e l'infinitezza l'aspirazione ideale dell'uomo per cui l'esistenza umana costituisce il punto di incontro e di tensione tra finitezza e infinitezza. Questa comprensione dell'esistenza permette di aprire il discorso sulla fede come quell'atteggiamento di fondo che salva la verità dell'esistenza umana nella sua totalità poiché soltanto nella fede l'uomo è in grado di accettarsi così com'è nella sua tensione verso un'infinitezza ideale che deve continuamente fare i conti con la sua finitezza di fatto. Il tentativo di B. Welte mira a fornire la precomprensione della rivelazione e della salvezza, lasciando ai segni oggettivi dell'apologetica classica di verificare e di garantire la realtà effettiva di tale rivelazione.

5/ Gli orientamenti della teologia fondamentale in questi ultimi anni

A partire dagli anni quaranta intervennero alcuni fattori decisivi per il rinnovamento della teologia fondamentale (oramai è questo il nome preferito per indicare la nostra disciplina teologica).

Va menzionato in primo luogo il fervore di studi biblici e patristici che apportarono ai teologi cattolici una nozione più concreta della rivelazione, della sua trasmissione, e della sua accettazione mediante la fede. La rivelazione non venne più concepita innanzitutto come un corpo di verità soprannaturali comunicate da Dio e garantite dalla sua autorità infallibile, ma come la manifestazione e la comunicazione che Dio fa di sé nella storia della salvezza che culmina in Gesù Cristo. Così pure si comprese meglio il carattere personale ed esistenziale della fede, e, alla luce del concetto di rivelazione e di fede, ci si interrogò sul significato del dogma e sulle leggi del suo sviluppo.

I numerosi punti di vista affiorati soprattutto nelle opere di H. De Lubac, M.D. Chenu, K. Rahner, H.U. von Balthasar, trovarono, per così dire, la loro consacrazione ufficiale nella costituzione *Dei Verbum* (1965) del Vaticano II che è stata additata come la *magna charta* della nuova teologia fondamentale.

Il concetto di rivelazione emerso dagli studi biblico-patristici mise in crisi la distinzione, ritenuta come ovvia dall'apologetica classica, tra *ciò che Dio rivela e il fatto che Dio riveli*. Diventò inoltre difficile stabilire l'ambito preciso di competenza della teologia fondamentale rispetto alla dogmatica: «Finché ci si atteneva ad un concetto del tutto astratto di rivelazione, intesa come comunicazione di verità soprannaturali, si poteva pretendere di dimostrare l'evidenza della credibilità del fatto della rivelazione... senza preoccuparsi ancora del suo contenuto. Se si riscopre la nozione biblica di rivelazione, nozione storica, personalistica e cristocentrica, la stessa che viene messa in risalto nella costituzione *Dei Verbum*, si comprende che è più difficile tracciare il limite esatto tra teologia fondata-

tale e teologia dogmatica. La teologia fondamentale tiene conto pure di ciò che risalta dagli altri trattati di dogmatica...» (C. GEFFRÉ, *a.c.*, 1098 s.).

Non solo. La teologia fondamentale dovrà oramai lasciare ad altre discipline, e specialmente alla cristologia e all'esegesi, non poche questioni che in altri tempi erano di sua competenza. Un lavoro interdisciplinare tra competenze diverse dovrebbe essere oggi la soluzione più indovinata da adottare in molti settori della teologia oltre che nella teologia fondamentale stessa.

Un altro fattore decisivo per comprendere l'evoluzione della teologia fondamentale degli ultimi anni è l'attenzione crescente che la teologia in genere dedica agli aspetti antropologici della rivelazione. Una delle preoccupazioni maggiori della teologia contemporanea consiste infatti nella volontà di manifestare il significato esistenziale e salvifico del mistero cristiano nel suo insieme. Giustamente è stato detto che la teologia contemporanea «vorrebbe essere inseparabilmente un'ermeneutica della parola di Dio e dell'esistenza umana. Non si ha rivelazione in senso pregnante, se il dono di una Parola inedita da parte di Dio non coincide con una rivelazione dell'uomo a se stesso» (C. GEFFRÉ, *a.c.*, 1103).

D'altra parte la stessa costituzione *Gaudium et spes* (1965) del Vaticano II ha inaugurato, per così dire, un confronto permanente tra il messaggio cristiano proposto dalla chiesa e la condizione umana nel mondo contemporaneo.

Tutto questo ha dei riflessi importanti sul modo di impostare la teologia fondamentale, soprattutto per quanto riguarda il modo di stabilire la credibilità del cristianesimo. L'apologetica del passato, intesa come scienza oggettiva, mirava a stabilire una credibilità razionale volta a dimostrare con argomenti metafisici, fisici e storici apodittici il fatto di una rivelazione divina e l'autorità del magistero affidato alla chiesa cattolica. Questo tipo di argomentazione non corrisponde più alla sensibilità dello spirito moderno: «Se molti uomini oggi dubitano del fatto di una rivelazione divina, ciò dipende dalle loro difficoltà di fronte al contenuto stesso della rivelazione» (C. GEFFRÉ, *a.c.*, 1106). Ciò spiega perché molti autori di teologia fondamentale assumano oggi seriamente in considerazione la storicità dell'uomo, e impostino il loro discorso tenendo conto del fatto che viviamo nell'epoca della critica e dell'ermeneutica. Questo non significa che non abbiano più valore o non sia più necessario ricorrere ad argomentazioni storiche ed esegetiche. Tali argomentazioni conservano la loro validità a condizione che prima si sia fatto vedere che il cristianesimo è portatore di un significato e di un compimento profondo dell'uomo considerato in tutte le sue dimensioni. Ci pare molto indovinato quanto scrive a questo proposito il già più volte citato C. Geffré: «Così, oggi, se una giustificazione razionale della fede è sempre legittima, essa non si farà soltanto a partire da prove estrinseche sulle origini divine del cristianesimo, ma attraverso un'elucidazione dell'esistenza di fede in seno alla chiesa e al mondo. Giustificare la fede significa esplicitare il senso del cristianesimo in rapporto ad una coscienza umana moralmente impegnata e storicamente situata» (C. GEFFRÉ, *a.c.*, 1100). Una proposta di teologia fondamentale «ermeneutica» è stata recentemente avanzata in campo tedesco anche da E. Biser, il successore di R. Guardini sulla cattedra di *Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie* all'Università di Monaco di Baviera. Il Biser assegna alla teologia fondamentale il compito di fondare una «comprensione della fede» basata sul dialogo tra mondo e fede. Questa comprensione viene intesa come autointerpretazione dialogico-critica della fede nella sua necessaria relazione col mondo. Il credente non mira a difendersi, ma a rendersi comprensibile nel suo mondo e a comprendere questo suo mondo nel quale vive (E. BISER, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1975). Sempre in campo tedesco da anni K. Rahner assegna alla teologia fondamentale, assieme a quella «formale», un compito critico ed ermeneutico nei confronti dei contenuti della rivelazione, tenendo presente la situazione contemporanea degli uomini modellati da una

visione scientifica del mondo (K. RAHNER, *Formale und fundamentale Theologie*, LThK, IV, Freiburg i. Br. 1960², pp. 205 ss.; ID., *Saggio di uno schema di dogmatica*, in: *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 51-111; ID., *Sull'odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti*, in: *Nuovi saggi*, I, Roma 1968, pp. 199-235; ID., *Riflessioni sul metodo della teologia*, in: *Nuovi saggi*, IV, Roma 1973, pp. 99-141).

In questa prospettiva che assegna alla teologia fondamentale una funzione critica ed ermeneutica ci si può giustamente domandare se questa funzione debba essere assunta da una disciplina teologica particolare, come la teologia fondamentale, o se non si tratti piuttosto di una dimensione coestensiva a tutta quanta la teologia dogmatica, morale e biblica. Se è vero che «ciò che si domanda al teologo di oggi è di manifestare il rapporto dei misteri cristiani con l'uomo, e quindi anche con l'universo che è legato in una solidarietà di destino con l'uomo nel quale esso si compie» (L. MALEVEZ, *Présence de la théologie à Dieu et à l'homme*, in: NRT 90, 1968, 785), non si potrà non rispondere affermativamente: la teologia fondamentale non può più essere considerata esclusivamente come una disciplina a parte, ma deve diventare una funzione di tutta quanta la teologia. Si può osservare anche che la teologia contemporanea, sia cattolica che protestante, va prendendo sempre più coscienza di questo suo compito. Basti pensare al significato della cosiddetta «svolta antropologica» patrocinata soprattutto da K. Rahner, e alla cospicua attenzione che oggi viene dedicata ai problemi ermeneutici in tutti i settori della teologia, soprattutto in seguito alla provocazione di R. Bultmann.

Ciò non toglie però che sia possibile, e anche necessario, specie per ragioni didattiche e pedagogiche, condensare in un solo corso i principali problemi che un giorno erano di competenza della teologia fondamentale soprattutto in riferimento ai due grandi capitoli di ogni teologia fondamentale classica: la rivelazione e la fede. Di questo però parleremo più avanti quando illustreremo il progetto di teologia fondamentale adottato nel presente «Dizionario».

Ci pare necessario accennare qui a due recentissime proposte di teologia fondamentale che, nelle loro intenzioni, vogliono segnare un passo in avanti rispetto alla problematica sinora dibattuta.

Si tratta della proposta di H. U. von Balthasar all'interno del suo vasto disegno di «teologia estetica», e della proposta di J. B. Metz all'interno del suo progetto di «teologia politica». Ambedue queste proposte partono da una valutazione critica degli orientamenti della teologia più recente, della quale non si misconoscono certo i meriti, ma si denunciano con fermezza anche i limiti.

Von Balthasar si domanda quale debba essere la via che la teologia deve battere per rendere intellegibile all'uomo d'oggi la Parola di Dio e assicurare la sua credibilità. Nel passato sono state tentate la *via cosmologica* (teologia patristica e medioevale) e la *via antropologica* (teologia moderna). Tali vie, secondo von Balthasar, sarebbero oggi superate, la prima perché è venuta meno la concezione di una «religione naturale» da essa presupposta, la seconda perché l'affermazione della centralità dell'uomo nell'universo porta a concludere all'inutilità di Dio, come hanno chiaramente dimostrato le filosofie di Feuerbach e di Nietzsche. La credibilità del cristianesimo andrà allora cercata, secondo il nostro autore, seguendo una «terza via», quella dell'amore, la cui forma concreta si esprime per mezzo delle categorie estetiche che sono l'espressione di un'esperienza umana fondamentale, l'esperienza della bellezza. La categoria estetica del bello è in grado di fornire la chiave della rivelazione nel suo aspetto più profondo e più ricco, senza mortificare o menomare il messaggio. Scrive von Balthasar a questo proposito: «Dio non ci si manifesta primariamente come maestro (verità), come redentore che porta a compimento la promessa (bene), ma si presenta a noi *in sé*, per mostrare la magnificenza abbacinante della sua vita trinitaria, in quella "gratuità" che il vero amore ha in comune con la vera bellezza» (H. U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Einsiedeln 1965, p. 27). La fede nasce co-

me scoperta estetica della *gloria* divina, dello splendore della figura di Cristo, che è la forma concreta, la manifestazione e la celebrazione dell'amore assoluto di Dio. Il Cristo come figura concreta dell'amore assoluto trova in se stesso la sua giustificazione, è in se stesso convincente, perché la luce che si sprigiona da questa figura illumina di per se stessa, quali che siano le condizioni soggettive dell'uomo.

Secondo von Balthasar la lettura della rivelazione in chiave estetica non soltanto raggiunge il cuore stesso del cristianesimo come messaggio di amore inseparabile dalla bellezza, ma impedisce anche di incappare nei seri pericoli a cui sarebbe esposta l'impostazione antropologica della teologia e della credibilità del cristianesimo. Tali pericoli consistono fondamentalmente nel fare dell'uomo e della sua capacità di comprensione la misura e il criterio della rivelazione, operando delle scelte arbitrarie che mortificano o riducono la rivelazione stessa a seconda dei gusti e delle preferenze dell'interlocutore umano. Nella contemplazione estetica invece, nella quale si incontra il bello in se stesso, senza calcoli pragmatistici, vi sarebbe la possibilità di salvaguardare la trascendenza della rivelazione senza accomodarla all'orizzonte di comprensione dell'uomo moderno.

Se da un lato bisogna riconoscere il profondo valore suggestivo della proposta di von Balthasar, e se non si può non condividere la sua preoccupazione volta a scongiurare che la comprensione che l'uomo ha di se stesso in una determinata epoca diventi il criterio di misura e di accettazione di Dio e della sua rivelazione, d'altro lato si può far osservare che von Balthasar non ha probabilmente colto appieno le istanze soggiacenti a quelle teologie che cercano di stabilire delle corrispondenze tra esperienza e comprensione umana da un lato e rivelazione divina da un altro lato. Giustamente è stato fatto osservare che lo stesso von Balthasar non può fare a meno di una certa precomprensione e del rimando a una precisa esperienza umana, l'esperienza estetica appunto: «Io non colgo la bellezza del mistero di Cristo che in riferimento ad una norma della bellezza inscritta in me ed è a motivo di questa affinità che io percepisco la credibilità. E' giustamente il compito del teologo fondamentale tematizzare questa precomprensione» (L. MALEVEZ, *a.c.*, 797).

Un'altra proposta di teologia fondamentale, molto rivoluzionaria rispetto ai progetti sinora vigenti, è quella proveniente dalla cosiddetta «teologia politica» che ha come suo principale rappresentante in campo cattolico J. B. Metz. Per questo autore la teologia in genere, e la teologia fondamentale in particolare, dovrebbero assumersi il compito di mediare la fede e il suo messaggio nella storia contemporanea intesa come storia della libertà, come costruzione libera e autonoma dell'uomo, e non come un divenire secondo leggi fisse e immutabili. Mediare la fede oggi, articolarla in modo che sia rilevante nei confronti della società contemporanea e della sua autocomprensione, reinterpretarla, a partire dall'escatologia, in funzione di una società rivolta prevalentemente al futuro e tradurla nella prassi: ecco le istanze fondamentali della «teologia politica» che Metz presenta volentieri come la teologia fondamentale dei nostri giorni. Se quest'ultima ebbe nel passato come tema privilegiato quello dei rapporti tra fede e ragione, essa dovrà avere oggi come argomento centrale quello dei rapporti fra teoria e prassi, e presentarsi come riflessione critica sulle implicanze socio-politiche della fede cristiana, e sulla responsabilità storica del cristianesimo nei confronti dell'avvenire dell'uomo e del mondo.

Metz non misconosce certo l'importanza degli sviluppi più recenti della teologia contemporanea che hanno svolto a loro modo un compito di mediazione ricorrendo a categorie personalistiche, trascendentali ed esistenziali. Tale mediazione però si sarebbe svolta troppo nell'ambito del privato e dell'individuale trascurando la dimensione sociale e politica dell'annuncio cristiano, e la responsabilità creativa del credente nei confronti della storia e dell'avvenire del mondo. La teologia è stata sinora, secondo Metz, preoccupata prevalentemente di comprendere il significato esistenziale degli enunciati della fede e di evidenziare il momento attuale della decisione di fede, a detrimento della dimensione

escatologica del cristianesimo e della rilevanza sociale e politica di tutti gli enunciati della fede cristiana.

Ai nostri giorni, sempre secondo Metz, la sola teologia in grado di rendere conto della speranza cristiana è una teologia che prenda sul serio la dimensione sociale e politica dell'esistenza umana cercando di stabilire un dialogo critico e fecondo tra la comprensione odierna del mondo e l'originario messaggio cristiano nell'orizzonte, ad essi comune, della storia e dell'orientamento verso il futuro.

Con la proposta di Metz abbiamo chiaramente a che fare con una teologia fondamentale sensibile sia alle dimensioni trascurate della fede cristiana, sia alla grossa sfida che oggi lanciano al cristianesimo il marxismo e le filosofie del futuro. Qui sembrano svanire le preoccupazioni della teologia fondamentale tradizionale concernenti la fondatezza storica del cristianesimo e il valore oggettivo e soggettivo dei segni di credibilità. Tali problemi non possono però essere elusi in un tempo in cui è bene insistere sulla dimensione sociale e politica della testimonianza cristiana sia a causa dell'odierna atmosfera neo-illuministica che li ripropone all'attenzione, sia perché va giustificata la pretesa di assolutezza che il cristianesimo avanza proprio in nome dell'unicità e della singolarità del suo fondatore. Ciò non toglie però che oggi sia particolarmente urgente per la teologia in genere e per la teologia fondamentale in specie tentare di «determinare nuovamente il rapporto tra religione e società, tra chiesa e società pubblica, tra fede escatologica e prassi sociale, non già in maniera precritica, con l'intenzione di pervenire ad una nuova identificazione delle due realtà, ma in maniera postcritica, nel senso di una "seconda riflessione"» (J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1971², p. 110. Per una informazione più ampia sulla «teologia politica» mi permetto di rimandare a un mio articolo: F. ARDUSSO, *La teologia politica*, in: AA. VV., *Correnti teologiche postconciliari* a cura di A. MARRANZINI, Roma, pp. 35-53).

III/ NECESSITÀ, AMBITO E CLIMA GENERALE DELLA NUOVA TEOLOGIA FONDAMENTALE

Dopo avere delineato gli sviluppi recenti della teologia fondamentale, e prima di passare alla presentazione del piano organico secondo cui essa viene concepita in questo «Dizionario», mi pare necessario spendere una parola sulla sua necessità, sul suo oggetto specifico di competenza e sull'atteggiamento di fondo che deve oggi pervadere la trattazione della teologia fondamentale intesa sia come dimensione di tutta quanta la teologia, sia come disciplina settoriale nell'insieme delle discipline teologiche.

Nonostante il discredito in cui è caduta l'apologetica del passato volta spesso a mostrare i punti deboli dell'avversario per poterlo più facilmente colpire con argomentazioni che, talvolta, erano molto fragili, e anche se, come fa osservare R. Saint-Jean, «da più di cinquant'anni bisogna quasi scusarsi allorché ci si avventura a parlare di apologetica, al punto che non si osa più ricorrere a questo termine tanto screditato» (R. SAINT-JEAN, *L'Apologetique philosophique. Blondel 1893-1913*, Paris 1966, p. 11), va tuttavia riaffermata l'imprescindibile necessità, anche per il nostro tempo, di un'apologetica, o meglio, per usare dei termini meno compromessi, di una teologia fondamentale, anche se essa dovrà liberarsi da quell'impostazione spesso polemica, maldestra e indigente che nel passato l'ha svalutata. Il motivo per cui se ne riafferma la necessità mi pare abbastanza ovvio: ogni epoca lancia al cristianesimo una sfida che va raccolta, a meno che la fede non intenda ritirarsi nell'ambito del privato, del non motivato, dell'irrazionale. Ma in questo caso si verrebbe meno a un compito che la fede stessa impone allorché invita i credenti ad essere pronti nel rendere ragione della speranza che è in loro (1 Pt 3, 15). E questo «rendere ragione» della propria speranza non è un compito che si possa considerare as-

solo una volta per sempre quasi che la fede e la speranza cristiane fossero qualcosa di atemporale, sottratto alle vicissitudini del tempo e della storia: «Dato che questo rapporto tra fede e ragione non potrebbe essere stabilito una volta per tutte poiché non è un legame logico, una prova, ma un rapporto esistenziale, un confronto che ogni uomo vive giorno per giorno; dato che, d'altra parte, gli interrogativi dell'uomo variano col variare delle epoche essendo egli essenzialmente un essere storico; dato infine che l'accelerazione della storia relega nel passato dei periodi che non sono affatto lontani nel tempo; per tutti questi motivi, il compito dell'apologetica è più urgente che mai. Esso non sarà mai terminato, come del resto non lo sarà mai il lavoro teologico, poiché Dio che noi cerchiamo di conoscere sempre meglio e di comprendere il più adeguatamente possibile, resta sempre al di là del nostro pensiero e della nostra vita itinerante» (R. SAINT-JEAN, *o.c.*, p. 13). La rinuncia a interrogarsi sulla fondatezza e sulla ragionevolezza della propria fede equivarrebbe anche a dimenticare che, nonostante la sua gratuità, la fede è tuttavia un atto pienamente e totalmente umano: è l'uomo che crede, e non Dio che crede nell'uomo. Lo esprime molto bene W. Kasper il quale scrive: «Dev'essere possibile riconoscere l'atto di fede come un atto umanamente sensato e intellettualmente onesto e responsabile. Altrimenti non sarebbe degno né di Dio né dell'uomo. Per questo la fede non deve mai essere un pio slancio che salta il mondo. Una siffatta — anche se solo apparentemente — "pura" fede sarebbe piuttosto una fuga e presto o tardi dovrebbe essere smascherata come vuota e irrealista... Non è sufficiente strapazzare l'autorità formale di Dio o della chiesa, importa invece aiutare ad una matura decisione di fede. Ma questo è possibile solo se diamo un posto nella esperienza umana alla decisione di fede. Senza questo "punto d'inserzione" e senza una via d'accesso sulla base dell'esperienza, tutti gli altri argomenti rimangono sospesi in aria...» (W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972, pp. 34-35).

La teologia contemporanea, d'altra parte, non ha bisogno di sentirsi ricordare la necessità di questo suo compito che essa ha assunto con molta responsabilità ai nostri giorni raccogliendo le sfide dell'ateismo, della nuova realtà politico-sociale del secondo dopoguerra, della secolarizzazione, del marxismo, dei movimenti di liberazione, ecc. (Si veda la panoramica sintetica sugli sviluppi della teologia contemporanea sia in campo protestante che cattolico in: F. ARDUSSO-G. FERRETTI-A. M. PERONE PASTORE-U. PERONE, *o.c.*, pp. 7-30).

Nel caso che i cattolici fossero tentati di rinunciare al compito apologetico, gli stessi protestanti potrebbero oggi ricordare loro l'importanza e l'urgenza di questa funzione della teologia. «E' ormai lontano il tempo — scrive H. Bouillard — in cui la voce possente di Karl Barth soffocava quella dei colleghi che osavano ancora mantenere, seppure a un rango modesto, una simile funzione» (H. BOUILLARD, *La Tâche actuelle de la théologie fondamentale*, *a.c.*, 21). Basti pensare, oltre alle dichiarazioni esplicite in proposito di non pochi teologi protestanti (se ne può vedere l'ampia documentazione offerta da L. GILKEY, *Orientamenti dell'apologetica protestante*, in: *Conc* 5, 1969, 1219-1252), a PAUL TILLICH, la cui *Teologia sistematica* si presenta espressamente come una teologia apologetica.

1/ Oggetto della teologia fondamentale

Fatta questa premessa, possiamo ora passare a caratterizzare l'oggetto proprio della teologia fondamentale. Pur abbracciando la nostra disciplina un gruppo di questioni apparentemente abbastanza eterogenee, è possibile tuttavia stabilire un centro di unità imperniato sulla *rivelazione di Dio in Cristo* a cui corrisponde, da parte dell'uomo l'accettazione tramite *la fede*. Sono dunque argomenti basilari di trattazione della teologia fondamentale sia la rivelazione divina, intesa come categoria trascendentale che precede e implica tutte le realtà di cui si occupa la teologia (sul significato di questo concetto si veda

H. FRIES, *La rivelazione*, in: AA. VV., *Mysterium salutis*, vol. I, Brescia 1967, pp. 225-323), sia *la fede* intesa come l'atteggiamento fondamentale dell'uomo nei confronti di Dio che gli si manifesta e gli si comunica. Con una formulazione sintetica si potrebbe definire la teologia fondamentale come lo studio della rivelazione divina sia nella *storia* che nel *soggetto credente*. Da questa formulazione risulta anche che l'intento di questa disciplina consiste in ultima analisi nello stabilire e nel motivare i fondamenti dell'esistenza cristiana, e cioè la *rivelazione* che instaura la fede, e la *fede* che assume la rivelazione. Il tema «rivelazione», è opportuno farlo notare, abbraccia la Parola di Dio nella sua totalità (natura, manifestazione storica, manifestazione personale in Gesù Cristo, mediazioni storiche della Parola divina: tradizione vivente, Scrittura sacra, magistero), e secondo un punto di vista sintetico, critico ed ermeneutico volto soprattutto a mettere in luce la portata per l'uomo dell'intervento di Dio nella storia umana. A differenza dell'antica apologetica, la nuova teologia fondamentale non si interroga più a partire da un'idea *a priori* di rivelazione, ma a partire dalla rivelazione stessa compiutasi concretamente e storicamente nella storia della salvezza e in Gesù Cristo. Il tema «fede» a sua volta raccoglie e sviluppa le motivazioni che possono giustificare l'atto di fede inteso come scelta intellettualmente onesta e moralmente responsabile, soprattutto in un momento in cui altre ideologie e visioni del mondo lanciano alla fede cristiana una sfida forse senza precedenti.

2/ Il clima della nuova teologia fondamentale

Una parola infine per evocare il clima e l'atteggiamento di fondo che dovrebbero caratterizzare la teologia fondamentale per il nostro tempo. Va osservato innanzitutto che l'odierna teologia fondamentale deve differenziarsi nettamente da quella del passato. Quest'ultima, soprattutto allorché si trattava di polemiche confessionali, «si presentava come una difesa del proprio patrimonio e come una refutazione di quello altrui» (H. FRIES, *Dall'apologetica alla teologia fondamentale*, in: *Conc* 5, 1969, 1143).

La ricerca dell'errore dell'avversario (di cui, non di rado, l'apologetica si fabbricava un'immagine fasulla) e la sua confutazione erano la meta ambita verso la quale si procedeva senza inquietarsi troppo se per caso nella posizione che si intendeva controbattere non si celassero degli autentici problemi. Oggi, fortunatamente, il clima è molto cambiato nel senso che ci si rende conto della necessità di comprendere piuttosto che di confutare, e si avverte che, più che di una difesa della fede, c'è bisogno di una motivazione seria e responsabile di essa. Giustamente H. Fries fa osservare che «oggi non è più questione di controbattere innanzitutto e per principio degli errori, bensì di creare delle premesse utili, di trovare dei varchi d'accesso, di ascoltare, di chiedere a propria volta, cercando così di scoprire una risposta a questi interrogativi» (H. FRIES, *a.c.*, 1144).

L'uomo d'oggi (e probabilmente l'uomo di sempre) chiede che i suoi problemi vengano accolti seriamente e serenamente, con uno sforzo di comprensione e di dialogo che permetta un onesto confronto nel quale nessuno degli interlocutori bari al gioco.

La teologia fondamentale dovrebbe proporsi di ritrovare degli appelli, delle risonanze, dei punti di aggancio tra il messaggio della fede da un lato e l'esperienza umana unitamente ai progetti degli uomini di oggi da un altro lato. Solo che non si tenti di sfuggire a se stessi è possibile reperire nelle esperienze autenticamente umane (come l'amore, la libertà, la fedeltà, la ricerca di un senso ultimo per la propria vita e per tutta quanta la storia umana, ecc.) dei segnali indicatori della trascendenza nel nostro essere. Tutte queste esperienze umane possono fare dell'uomo un attento «uditore della parola» (per usare un'espressione dovuta a K. Rahner), di una eventuale parola che Dio voglia rivolgergli nella storia, aprendogli in tal modo dei nuovi orizzonti sul senso della sua vita e della sua storia, orizzonti ai quali implicitamente anelava nel suo continuo trascendersi. Non si

tratta qui ovviamente né di dimostrare né di esigere e neppure di anticipare nei suoi contenuti una eventuale rivelazione *storica* da parte di Dio, ma solo di far intravedere che l'uomo è aperto alla realtà di Dio e della sua manifestazione, ed ha pure i mezzi per affermare una sua possibile autorivelazione nella storia e nella parola.

E neppure si tratta di ricorrere a Dio facendo leva sulla debolezza umana, sui vuoti delle sue conoscenze e sulle lacune del suo spirito, allo scopo di trovare una parola consolatoria dei nostri dolori e dei nostri limiti creaturali. Tale operazione dopo le pagine scritte da D. Bonhoeffer sul Dio-tappabuchi, non può non apparire illegittima e di dubbia onestà intellettuale proprio perché si cerca di tenere in piedi la religione puntellandola con le debolezze e con le miserie dell'uomo. Val la pena di citare un pensiero di D. Bonhoeffer che dovrebbe essere costantemente presente allo spirito di chi si accinge, nella teologia, ad un compito apologetico: «Le persone religiose parlano di Dio quando la coscienza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero) oppure quando le forze umane vengono meno...; ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo come *deus ex machina*... Io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo... La chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al viltaggio» (D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Milano 1969, pp. 215-216).

Si tratta invece di costruire non già sulle rovine dell'umano, ma sulla finitezza dell'uomo costantemente aperta alla trascendenza, puntando a una scoperta rinnovata di Dio e della sua eventuale rivelazione. Bisogna riprendere in qualche modo il metodo di Blondel, e dello stesso Pascal, tenendo presenti però i risultati delle ricerche antropologiche e della storia delle religioni, purché tali ricerche siano rigorose e non vengano elaborate a partire da qualche pregiudizio. Si tratta, in altre parole, di trovare nell'uomo una struttura di accoglimento, uno spazio nel quale la rivelazione potrà stabilire il suo sviluppo e la sua fecondità. Proprio situandosi in questa prospettiva sarà possibile constatare che non s'è mai finito di conoscere l'uomo, e che tutti gli uomini hanno almeno in comune un fondo di inquietudine e il desiderio di conoscere la verità profonda del loro essere che nessuno possiede totalmente in retaggio (si vedano le interessanti osservazioni di R. SAINT-JEAN, *o.c.*, pp. 243 ss.).

Nel passato l'apologetica si sviluppò in dialogo col deismo trovando il suo punto focale nell'idea di rivelazione soprannaturale sovrapposta a una religione naturale dichiarata insufficiente. Oggi il dialogo non è più col deismo, ma con l'incredulità, con l'ateismo e con i progetti umani elaborati prescindendo da ogni rimando trascendente. In questa situazione culturale il centro focale della teologia fondamentale potrebbe diventare la realtà di Dio, la sua credibilità in un mondo che lo rifiuta o lo crede superfluo. Si tratta di riscoprire non già la realtà di un Dio astratto, ma del Dio che si rivela in Gesù Cristo, per mostrare che nel messaggio cristiano i problemi più radicali implicati nell'esistenza umana possono trovare una risposta soddisfacente.

IV/ LA TEOLOGIA FONDAMENTALE IN QUESTO DIZIONARIO

Abbiamo fatto notare all'inizio di questa introduzione che la teologia fondamentale era una disciplina alla ricerca della sua identità. Una indagine su dizionari e opere scritte negli ultimi anni ha permesso di osservare che non si può non restare sconcertati a prima vista dall'uso del concetto di teologia fondamentale, «tanto divergono le prospettive secondo gli autori e talvolta si mescolano confusamente nella stessa opera» (H. BOUILLARD, *o.c.*, p. 7).

Se siamo bene informati, quattro sono i concetti di teologia fondamentale oggi in uso. Oltre ad essere concepita come 1) *una funzione della intera teologia* (la funzione appunto di giustificare la fede esplicitando il senso del cristianesimo in rapporto ad una coscienza umana moralmente impegnata e storicamente situata), la teologia fondamentale viene intesa come 2) *lo studio propriamente dogmatico della rivelazione divina* come s'è effettuato nella storia della salvezza che raggiunge il suo vertice in Cristo, come s'è trasmessa lungo i secoli nella tradizione ecclesiale, com'è accolta nella fede ed esplicitata nella teologia. In questo senso la teologia fondamentale costituisce una sorta di «prolegomeni» alla teologia dogmatica (così viene intesa, nel già citato *Mysterium salutis*, voll. I e II).

Una terza concezione della teologia fondamentale ravvisa in essa 3) *la disciplina che ha come oggetto specifico la giustificazione della fede* tramite l'esposizione della credibilità razionale del cristianesimo indagando sui suoi fondamenti e sui suoi presupposti. Alcuni autori chiamano volentieri col nome di «apologetica» questa disciplina così intesa, mentre altri preferiscono usare il termine «teologia fondamentale» sia perché si tratta di un termine meno screditato dall'uso, o piuttosto dall'abuso, sia anche perché vogliono mettere in evidenza la natura positiva e non puramente difensiva di questa disciplina. Altri autori infine, specialmente tedeschi, hanno di teologia fondamentale un concetto formale intendendo con essa 4) *una dottrina dei principi della teologia e delle categorie teologiche fondamentali* (per la documentazione si veda H. BOUILLARD, *o.c.*, pp. 7-8).

Ovviamente i quattro concetti di teologia fondamentale sopra ricordati sono tutti quanti legittimi e necessari, e di fatto comunicano tra di loro. Stante questa incertezza di nomenclatura e di contenuto, sarebbe azzardato voler proporre in questo «Dizionario» un nuovo concetto di teologia fondamentale. Preferiamo usare il termine «teologia fondamentale» in senso lato, senza esclusivizzare nessuno dei quattro significati sopra proposti. In particolare desideriamo far notare che un cospicuo gruppo di problemi che un tempo facevano parte della teologia fondamentale, sono rinviati, nel piano generale di questo «dizionario», alla sezione di «filosofia della religione», la quale sta diventando anch'essa una «disciplina di frontiera» incaricata di fornire alla teologia fondamentale propriamente detta tutta una serie di prolegomeni sulla religione e sull'*humus* culturale in funzione del quale la teologia fondamentale dev'essere elaborata.

E' opportuno ricordare ancora che, dati i confini sempre meno precisi della teologia fondamentale, molte voci delle sezioni «teologia dogmatica» e «scrittura» trattano tematiche che un tempo erano demandate alla competenza della fondamentale.

Affinché il gruppo di problemi preso in esame dalla sezione di teologia fondamentale di questo «dizionario» non sembri troppo eterogeneo, e senza interne connessioni, caratterizziamo il nostro concetto di teologia fondamentale come lo studio metodico e sistematico dei fondamenti della fede e della teologia che è *scientia fidei*. In questo studio sarà pertanto necessario soffermarsi su alcune realtà fondamentali come la rivelazione, la credibilità del cristianesimo, la fede e la sua ragionevolezza, il rapporto tra chiesa e rivelazione (tradizione, dogma, magistero, ecc.).

Con formulazioni più sintetiche è possibile definire la teologia fondamentale come lo studio della *rivelazione* e della *mediazione della rivelazione* stessa da parte della chiesa, oppure, come lo studio della rivelazione e della sua trasmissione.

La sezione relativa al tema «rivelazione» abbraccia grosso modo tre serie di problemi ai quali intendono dare una risposta le voci di questo dizionario; 1) *la natura della rivelazione e della fede*. Abbiamo più volte lamentato che l'apologetica classica procedeva prendendo le mosse da un concetto aprioristico e formale di rivelazione. È necessario invece partire dalla realtà sottesa a tutto l'Antico e Nuovo Testamento secondo la quale Dio si rivela nella storia della salvezza e in Gesù Cristo, e chiarire una volta per tutte il significato della affermazione «Dio ha parlato agli uomini» (a questo scopo si vedano le voci: *Rivelazione-Fede-Gesù Cristo*); 2) *la credibilità della rivelazione cristiana*, o, se si preferi-

sce, la ragionevolezza della fede cristiana. La fede è certo dono di Dio, ma essa è contemporaneamente un atto umano, anzi l'atto umano fondamentale che imprime un orientamento di fondo alla propria esistenza. Per questo l'adesione di fede alla rivelazione cristiana, o meglio, a Gesù Cristo, dev'essere un atto intellettualmente responsabile e moralmente onesto di fronte alle esigenze critiche della ragione umana, bandendo ogni tentazione, in fondo sempre di natura reazionaria, di radicare la fede su di un terreno emotivo, acritico, fideistico. Se la fede è un affidarsi e un abbandonarsi a qualcuno, essa non potrà sussistere senza presupporre la verità e la credibilità di colui del quale ci si fida e al quale ci si affida. Intendono rispondere a questi problemi le voci: *Credibilità della rivelazione cristiana-Gesù Cristo-Cristianesimo* (trascendenza del cristianesimo e sua pretesa di assolutezza) - *Risurrezione di Cristo*; 3) *l'interpretazione della rivelazione cristiana*. La fede porta con sé un bisogno di comprendere e quindi di interpretare. Questa esigenza è resa più acuta dal fatto che le attestazioni basilari della nostra fede sono consegnate a documenti storici aventi spesso una concezione del mondo e dell'esistenza molto diversa dalla nostra. C'è quindi un grosso problema critico ed ermeneutico col quale deve misurarsi tutta quanta la teologia, e in particolare la teologia fondamentale. In questo «Dizionario» è affidato alla voce *Ermeneutica* e in parte alla voce *Tradizione* il compito di offrire un panorama dell'ermeneutica contemporanea, e di fornire dei criteri interpretativi i quali, senza svuotare la consistenza del messaggio rivelato (si veda la preoccupazione avanzata da H. U. von Balthasar di cui s'è parlato più sopra), lo manifesti capace di interpellare ancora gli uomini del nostro tempo.

La sezione relativa al tema «trasmissione della rivelazione» abbraccia un gruppo di problemi meno unitari rispetto alla sezione precedente. L'intento di questa sezione è di mettere in risalto che è la chiesa tutta ad essere lungo i secoli la portatrice «con fatti e parole» della rivelazione divina, anche se all'interno della chiesa si danno delle funzioni qualificative di ministero e di magistero in rapporto alla trasmissione della rivelazione. Il discorso viene introdotto dalla voce *Comunità primitiva* che ha lo scopo di presentare la chiesa come un insieme di persone ad un tempo unitario e differenziato alle quali è affidata la rivelazione divina. Il discorso prosegue logicamente con la voce *Tradizione* che ha lo scopo di presentare la rivelazione cristiana come una rivelazione mediata e trasmessa attraverso ad un processo di mediazioni storiche alle quali sono interessate sia la chiesa nel suo insieme sia particolari funzioni esistenti all'interno della chiesa. A queste funzioni particolari si interessano appunto le voci restanti: *Apostolo-Ministero-Magistero-Dogma*. Com'è facile prevedere, la logica interna della prospettiva da noi qui adottata potrà essere facilmente contestata in nome di altre prospettive o di altre preoccupazioni. Desideriamo solo far notare che ci ha guidati in questa scelta soprattutto un'istanza pedagogica volta ad offrire agli studenti di teologia, all'inizio dei loro studi, un piano coerente anche se necessariamente incompleto. Qualora lo studio della teologia fondamentale dovesse essere ripreso al termine degli studi teologici, come oggi propongono alcuni autori, questo schema dovrebbe essere ripensato a fondo ed essenzializzato, tenendo conto dell'apporto di tutto il precedente studio della teologia.

BIBLIOGRAFIA

1/

Indichiamo innanzitutto alcune opere riguardanti la storia della teologia fondamentale. Per una prima visione generale si rimanda alle seguenti opere e articoli: A. DULLES, *A History of Apologetics*, London 1971; L. MAISONNEUVE, *Apologétique*, in: DTC, I, 2, Paris 1923, pp. 1511-1580; X.-M. LE BACHELET, *Apologétique*, in: DAFIC, I, Paris 1909, pp. 189-251; A. LAIS, *Apologetik*, in: LThK, I, Freiburg i. Br. 1957², pp. 723-731; G. SOEHNGEN, *Fundamentaltheologie*, in: LThK, IV, Freiburg i. Br. 1960², pp. 452-459; K. RAHNER, *Formale und fundamentale*

Theologie, in: LThK, IV, Freiburg i. Br. 1960², pp. 205-206; J. B. METZ, *Apologetica*, in: *Sacramentum Mundi*, I, Brescia 1974, pp. 346-356; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, in: *Sacramentum Mundi*, II, Freiburg i. Br. 1968; ID., *Apologetik*, v. *Katholische Apologetik*, in: RGG, I, Tübingen 1957³, 452 ss. Per il periodo medioevale si veda A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg i. Br. 1962. L'opera classica di R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958³, informa indirettamente sulla storia della trattazione di molti problemi di teologia fondamentale.

Sul metodo della teologia fondamentale nelle discussioni sino agli anni cinquanta del nostro secolo si vedano: A. GABOARDI, *Teologia fondamentale*. Il metodo apologetico, in: AA. VV., *Problemi e Orientamenti di teologia dommatica*, I, Milano 1957, pp. 56-103; N. DUNAS, *Les problèmes et le statut de l'apologétique*, in: RScPhilT 43, 1959, 643-680; J. SCHMITZ, *La teologia fondamentale nel XX secolo*, in: AA. VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, II, Roma 1972, pp. 233-282. Per l'apologetica di M. Blondel si vedano innanzitutto le sue opere: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893; ID., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, in: «Annales de philosophie chrétienne» 131, 1896, 337-347; 467-482; 599-616; 132, 1896, 131-147; 255-267; 337-350. Il testo della *Lettre* è riprodotto anche in: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, pp. 5-95.

Sull'apologetica di Blondel si vedano: H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris 1961 (l'opera contiene anche, alle pp. 279-282, la lista delle principali opere di Blondel in ordine cronologico); R. SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913*, Paris 1966; P. HENRICI, *Apologetica dell'immanenza*, in: *Sacramentum Mundi*, I, Brescia 1974, pp. 357-361.

Tra gli scritti di Rousselot si vedano: P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, in: RSR 1, 1910, 241-259; 444-475; ID., *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, in: RecSR 4, 1913, 1-36; 57-69. Sul Rousselot è fondamentale lo studio di E. KUNZ, *Glaube-Gnade-Geschichte*. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S.J., Frankfurt a.M. 1969.

Per l'impostazione dell'apologetica tradizionale vanno consultati i manuali più diffusi nella prima metà del nostro secolo. Segnaliamo, tra gli altri, A. TANQUERAY, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, Paris-Tournai-Roma 1929²²; H. DIEKMANN, *De Revelatione christiana*, Freiburg i. Br. 1930; S. TROMP, *De Revelatione christiana*, Roma 1950⁶; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 2 voll., Roma 1950³; M. NICOLAU, *Theologia fundamentalis*, Madrid 1955³; G. FALCON, *Manuale di apologetica*, Alba 1954². Sostanzialmente tradizionale è la impostazione delle prime edizioni di A. LANG, *Fundamentaltheologie*, München 1959 (trad. it.: *Compendio di Apologetica*, Alba 1960), mentre l'ultima edizione recepisce alcune nuove istanze: *Fundamentaltheologie*, 2 voll., München 1967⁴.

2/

Sulle recenti discussioni e sui nuovi orientamenti della teologia fondamentale esiste un'abbondante bibliografia. Oltre agli articoli del LThK e di *Sacramentum Mundi* sopra indicati, segnaliamo: H. BOUILLARD, *Le sens de l'apologétique*, in: «Bulletin du Comité des études» 35, 1961, 311-327; ID., *Logique de la foi*, Paris 1964; R. LATOURELLE, *Apologétique et Fondamentale*. Problèmes de nature et de méthode, in: Sal 28, 1965, 256-273; ID., *Teologia scienza della salvezza*, Assisi 1968, pp. 91-105; A. LOCATELLI, *L'insegnamento della Teologia fondamentale nel rinnovamento degli studi teologici*, in: ScuolC 95, 1967, 95-123; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie im heutigen Hochschulunterricht*, in: TGI 54, 1964, 115-126; E. GOESSMANN, *Fundamentaltheologie und Apologetik*, in: E. NEUNHÄUSLER-E. GOESSMANN, *Was ist Theologie?*, München 1966, pp. 25-52; H. BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in: *Le point théologique*, vol. II, Paris 1972, pp. 7-49; V. BOUBLIK, *Orientamenti attuali della teologia fondamentale*, in: *Correnti teologiche postconciliari* (a cura di A. MARRAZZINI), Roma 1974, pp. 139-147; I. FLURY, *Was ist Fundamentaltheologie?*, in: ThZ 31, 1975, 351-367.

La rivista «Concilium» ha dedicato nel 1969 tutto quanto il n. 6 ai problemi della teologia fondamentale con articoli di C. GEFFRÉ, *Compiti antichi e nuovi della teologia fondamentale*, in: Conc 5, 1969, 1092-1115; R. LATOURELLE, *Smembramento o rinnovamento della teologia fondamentale?*, Ibidem, 1116-1128; J. CAHILL, *Una teologia fondamentale per il nostro tempo*, Ibidem, 1183-1192; A. WALGRAVE, *Alla ricerca di una teologia fondamentale per il nostro tempo*, Ibidem, 1170-1182; H. FRIES, *Dall'apologetica alla teologia fondamentale*, Ibidem, 1143-1158; J. L. SEGUNDO, *Dialogo e teologia fondamentale*, Ibidem, 1159-1169; R. PANIKAR, *Metateologia o teologia*

diacritica come teologia fondamentale, Ibidem, 1129-1142. Per la problematica sulla teologia fondamentale nella teologia protestante si rimanda a J. SCHMITZ, *a.c.*, 263-276. Un'ampia documentazione è reperibile anche nell'articolo di L. GILKEY, *Orientamenti dell'apologetica protestante*, in: Conc 5, 1969, 1219-1252. Si veda ancora: M. SECKLER, *Evangelische Fundamentaltheologie. Erwägungen zu einem Novum aus katholischer Sicht*, in: TQ 155, 1975, 281-299; G. EBBELING, *Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*, in: ZTK 67, 1970, 479-524. Per quanto concerne la proposta di H. U. VON BALTHASAR bisognerà rifarsi in particolare alle sue opere: *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, vol. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 (trad. it.: *Gloria. Una estetica Teologica*, I: *La percezione della forma*, Milano 1976). L'autore ha esposto in forma compendiosa il suo pensiero nell'opera *Solo l'amore è credibile*, Torino 1965. Di K. RAHNER, oltre all'articolo citato del LThK, si vedano: *Saggio di uno schema di dogmatica*, in: *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 51-111; ID., *Sull'odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti*, in: *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 199-235; ID., *Riflessioni sul metodo della teologia*, in: *Nuovi saggi*, vol. IV, Roma 1973, pp. 99-141; ID., *Il futuro della teologia*, Ibidem, pp. 189-201; ID., *Sulle vie future della teologia*, in: *Nuovi Saggi*, V, Roma 1975, pp. 51-93. Di J.B. METZ si vedano: *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969; ID., *Sulla presenza della chiesa nella società*, in: AA. VV., *Il libro del congresso (Bruxelles 1970)*, Brescia 1970, pp. 128-145; ID., *La «teologia politica» in discussione*, in: AA. VV., *Dibattito sulla «teologia politica»*, Brescia 1971, pp. 231-276; ID., *«Teologia politica»: questioni scelte e prospettive*, in K. FÜSSEL-J.B. METZ-J. MOLTMANN, e ALTRI, *Ancora sulla «teologia politica»: Il dibattito continua*, Brescia 1975, pp. 51-66. Va segnalata infine l'opera di E. BISEL, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1975, che avanza la proposta di una teologia fondamentale «ermeneutica» intesa come tentativo col quale il credente cerca di rendersi comprensibile nel suo mondo cercando nello stesso tempo di comprendere il mondo nel quale vive. Interessanti e analoghe prospettive in E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Alba 1974.

Fra i manuali recenti, oltre a quello di A. Lang sopra segnalato, va ricordato quello di A. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 2 voll., Münster 1968-1974, che assegna alla teologia fondamentale il compito della giustificazione razionale della fede, tenendo conto del clima culturale dell'uomo d'oggi e dei risultati sia della critica storica che dell'esegesi moderna. In lingua italiana sono apparsi: A. BENI, *Teologia fondamentale*, Firenze 1972 (impostazione sostanzialmente tradizionale); V. BOUBLIK, *Incontro con Cristo*, Roma 1968; ID., *L'uomo nell'attesa di Cristo*, Bari 1972; G. CARDAROPOLI, *Introduzione al Cristianesimo*, Bari 1972.

Appartengono alla teologia fondamentale la maggior parte dei temi affrontati nell'opera collettiva *Perchè credo? Prove e apologetiche della fede in 39 tesi*, Roma 1965². Trattano pure tematiche tipiche della teologia fondamentale i volumi di R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1967; ID., *Cristo e la chiesa segni di salvezza*, Assisi 1971.

I primi due volumi dell'opera *Mysterium salutis* (vol. I, Brescia 1967; vol. II, Brescia 1968) sono dedicati alla teologia fondamentale concepita come una disciplina teologica che suppone la fede e riflette sui concetti fondamentali indispensabili per un lavoro teologico (storia della salvezza-rivelazione-fede-trasmissione della rivelazione). Manca una trattazione del problema della credibilità e della giustificazione razionale della fede.

EVENTO CRISTIANO E TRADIZIONE