# Scuola di Formazione Teologico-Pastorale
# Diocesi di Termoli-Larino

## Corso di Teologia Fondamentale

# I lezione:

## *Che cos'è la Teologia Fondamentale*

Prof. Antonio Sabetta
www.sabetta.it

## Introduzione

Nel processo di differenziazione della teologia in una molteplicità di discipline che ha avuto inizio nell'epoca moderna, la teologia fondamentale (d'ora in poi TF) si costituisce come disciplina autonoma piuttosto tardi, tanto che, se paragonata ad altre discipline teologiche, risulta essere molto giovane. Nel 1837 J.S. Drey, fondatore della scuola cattolica di Tubinga (uno dei più importanti movimenti di rinnovamento della teologia cattolica moderna), affermava che la TF era sì una disciplina giovane ma allo stesso tempo che vi era il "sentimento della sua necessità" (*Gefühl ihrer Notwendighkeit*)[1].

Forse anche a causa del carattere "giovane" oggi, dopo quasi due secoli dalle parole di Drey, mentre rimane condivisa l'idea che della TF non si possa fare a meno, contemporaneamente si constata una certa incertezza circa l'identità della TF, il suo metodo, di che cosa in specifico debba occuparsi, quali siano i suoi destinatari e interlocutori. Le ragioni di questa incertezza non vanno cercate solo nella breve vita della disciplina – la quale in realtà, come vedremo, è "giovane" solo nella denominazione ma non certo nell'istanza teologica incarnata – ma in una oggettiva complessità e molteplicità dei suoi compiti e funzioni che rendono la TF una "disciplina di frontiera", la quale, molto più di altre discipline teologiche, ha una vocazione "all'esterno", cioè a rivolgersi a quanto accade al di fuori della realtà della fede e a coloro che la fede non la condividono o la rifiutano e contestano.

Per capire meglio il senso della TF e l particolare accezione che intendiamo darle, iniziamo da due passi della Scrittura.

## 1. 1Pt 3,15ss: la "magna charta" delal TF

Per comprendere l'esatto significato della TF, recuperiamo a questo punto anzitutto il testo di 1Pt 3,15, che a ragione può essere considerato centrale per la determinazione dell'identità, dei compiti e del metodo della TF. Riportiamo di seguito il passo data la sua importanza.

> «[13] E chi potrà farvi del male, se sarete ferventi nel bene? [14] Se poi doveste soffrire per la giustizia, beati voi! *Non sgomentatevi per paura di loro e non turbatevi*, [15] *ma adorate il Signore*, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. [16] Tuttavia 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. È meglio, infatti, se così vuole Dio, soffrire operando il bene che facendo il male».

Questo testo è considerato la *magna charta* della TF.

Il contesto delle affermazioni dell'autore della lettera è quello della persecuzione. I cristiani delle regioni dell'Asia – a cui si rivolge l'autore – abitanti del nord della Turchia attuale, infatti, vivono nella condizione di una minoranza religiosa sospetta e discriminata, in un contesto sociale ostile e refrattario[2]; allo stesso tempo, però, questa condizione di sofferenza diventa anche l'occasione per riscoprire le radici della speranza. L'autore della lettera chiede ai fedeli che dall'adorazione del Signore risorto scaturisca una permanente disponibilità a saper compiere l'apologia (ἀρολογία) – cioè la difesa – non solo e non tanto della speranza, quanto della ragione della speranza che è in loro (λόγον περί τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος), cioè del motivo dotato di senso che rende appunto degna di fede (credibile) la speranza, quel "nucleo" per il quale, in caso occorra, si è pronti a rinunciare a tutto il resto. Il contenuto e fondamento di quest'ultima è, dunque, il motivo

[1] Cf J.S. VON DREY, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*. Erster Band. Philosophie der Offenbarung, Florian Kupferber, Mainz 1838, IV (prefazione).

[2] Cf R. FABRIS, *L'apologia nel Nuovo Testamento*, in G. RUGGIERI (diretta da), *Enciclopedia di teologia fondamentale*. Storia progetto autori categorie, vol. I, Marietti, Genova 1987, 5.

dotato di senso che chiede di essere giustificato, poiché la speranza poggia su un fondamento ragionevole e perciò razionalmente legittimabile.

Lo scrittore sacro, in altre parole, esortando all'apologia (difesa della fede), chiede che il cristiano espliciti le ragioni della propria speranza/fede, compito che può essere assolto perché il contenuto della fede non è assurdo, irrazionale o il prodotto del nostro sentimento soggettivo, bensì possiede una intrinseca ragionevolezza che l'apologia ha lo scopo di manifestare. L'apologia, pertanto, si configura come una sorta di *arte maieutica* dal momento che estrae dalla fede la sua logica e le sue ragioni, portandole dall'implicito all'esplicito. L'identità della teologia fondamentale consiste nel giustificare in maniera conforme al *logos*, cioè secondo ragione, l'evento cristiano alla luce del suo fondamento dotato di senso.

Quanto poi al "come" dell'apologia, il testo di 1Pt ci indica che essa non è mai arrogante, anzi le si richiede dolcezza e retta coscienza: non la violenza, ma il metodo della persuasione e del dialogo; ciò scaturisce dal riconoscimento che anche nell'interlocutore opera il *logos* e dunque egli può sia comprendere in forza del *dialogo* perché credo o faccio determinate cose che derivano dalla fede, sia, allo stesso tempo, aderire alla fede. R. Fabris ha scritto riassuntivamente, in riferimento alla 1Pt, che nel tempo del sospetto e della persecuzione i cristiani sono chiamati a condividere il rifiuto e la persecuzione che furono riservate a Cristo, mediante la testimonianza di una vita e di un amore irreprensibile come risposta all'ingiustizia, con cui si dà ragione della speranza, una speranza che si fonda nella fede nel Cristo Signore da cui si sviluppa «il dialogo che accoglie le attese, gli interrogativi e i problemi degli interlocutori/destinatari, per ricomprendere e riformulare il contenuto dell'annuncio cristiano». Inoltre questo confronto con gli altri, chiunque essi siano, aiuta la comunità cristiana a riscoprire ed esplicitare le ragioni della sua fede e perseveranza. Perciò «nel contesto conflittuale il rapporto apologetico prima di essere una legittima e necessaria autodifesa è l'occasione della professione di fede vissuta come condivisione del destino del Cristo perseguitato e ucciso dagli uomini, risuscitato e glorificato da Dio»[3].

## 2. L'*areopago* culturale e filosofico (At 17,16-34)

Il testo della prima lettera di Pietro ci ha ricordato sia la necessità del dire le ragioni della fede a chi non crede – non solo come difesa ma anche come annuncio di fede (intenzione missionaria) – sia, indirettamente, che le ragioni della fede non si dicono mai in astratto: l'annuncio del Signore non è mai fuori dalla realtà, ma sempre collocato nel "qui e ora" del momento presente, che definisce concreti interlocutori cui ci si rivolge e orizzonti determinati di senso e categoriali con cui si ha a che fare.

Una esemplificazione concreta di questo aspetto, a cui sempre ci dobbiamo riferire, è l'episodio che vede protagonista Paolo ad Atene nel quale si rinviene il famoso "discorso all'Areopago" (At 17,16-34).

L'esegesi[4] non sembra nutrire seri dubbi intorno al fatto che la pericope lucana si riferisca ad un nucleo storico, sebbene la responsabilità della redazione del testo, ed in particolare del discorso, sia ovviamente da attribuirsi all'autore degli *Atti*. La presenza di Paolo per la prima volta ad Atene è databile all'estate dell'anno 50. Le lettere di Paolo non contengono dei riferimenti agli eventi di Atene ma ciò non toglie la storicità della pericope lucana; piuttosto, come attesta 1Ts 3,1, i fatti di Atene non avrebbero lasciato particolari echi nell'apostolo.

Nella città greca, Paolo pone la sinagoga al centro della sua attività missionaria mentre l'areopago rimane fuori dalle sue intenzioni. Nella polis greca l'areopago rivestiva un ruolo di particolare importanza; il luogo indicava la prominenza rocciosa in Atene tra l'agorà (la piazza) e

[3] R. FABRIS, *L'apologia nel Nuovo Testamento*, cit., 14.

[4] Per l'esegesi di questo brano cf R. PENNA, *Paolo nell'agorà e all'areopago di Atene (*Atti *17, 16-34). Un confronto tra vangelo e cultura*, in «Rassegna di Teologia» 36 (1995), 653-677.

l'acropoli. Ai tempi del NT, il luogo valeva come alto consesso di notabili con funzioni almeno genericamente giudiziarie.

Nell'areopago di Atene Paolo per la prima volta affronta il mondo della cultura pagana, costituito da filosofi epicurei e stoici. Egli viene considerato da questi un "ciarlatano" (letteralmente una "cornacchia") e soprattutto, al pari di Socrate, un annunciatore di divinità straniere, dal momento che gli interlocutori dell'apostolo scambiano Gesù e la Risurrezione per due divinità distinte.

Paolo avvia il discorso con un'apostrofe da retore e una *captatio benevolentiae*. Egli dimostra inizialmente una simpatia verso la religiosità pagana che viene considerata come *praeparatio evangelica*; Paolo, infatti, parla degli ateniesi come "timorati degli dei" – e dunque molto religiosi – ed apprezza l'altare che essi hanno dedicato al dio ignoto. Tuttavia, l'apostolo non si sottrae al compito di annunciare il volto di questo dio ignoto e lo fa citando Is 42,5: "Dio ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene". A partire da questo assunto compie tre affermazioni fondamentali:

a) vv. 24-25: Dio non abita in templi fatti dall'uomo, né ha bisogno di un particolare culto o sacrificio. C'è qui una polemica che accoglie le esigenze della cultura dell'epoca nella quale si chiedeva un culto più interiorizzato;

b) v. 29: l'inopportunità delle immagini e la condanna dell'idolatria con «l'esigenza di salvaguardare la trascendenza di Dio, sottraendolo a ogni rimpicciolimento che lo faccia inferiore all'uomo e lo metta per così dire in suo potere. Paolo riprende qui e riafferma la tradizionale aniconicità di Dio, particolarmente ostica all'ambiente pagano, che perciò giungerà ad accusare tanto i giudei quanto i cristiani di ateismo»[5];

c) vv. 26-28: è l'affermazione più sviluppata e riguarda l'uomo come unica e vera immagine di Dio; la persona, inoltre, appare caratterizzata dall'esperienza insopprimibile della ricerca di Dio. Anche qui Paolo fa ricorso alla sensibilità culturale degli ateniesi per stabilire una parentela-relazione tra Dio e gli uomini, giungendo a citare il poema *I fenomeni* di Arato di Soli.

L'apostolo, dunque, si mostra il più possibile aperto nei confronti degli ateniesi. Egli non si rivolge loro annunciando direttamente lo specifico kerygma, ma trae fuori dalla loro sensibilità dei *prolegomena* che, però, preparano l'annuncio, poiché Paolo non rinuncia ad annunciare lo specifico del cristianesimo (vv. 30-31), cioè la resurrezione di Cristo. Tuttavia va notato che anche in questo momento l'apostolo non dimentica gli ateniesi; infatti, mentre chiede la conversione e annuncia il giudizio di Dio per mezzo di un uomo che Dio ha risuscitato dai morti, Paolo non menziona né il nome storico di Gesù, né la sua morte in croce, né il suo spessore personale al di fuori della semplice funzione escatologica; «ciò che all'Areopago sta al centro dell'interesse apostolico di Paolo, dunque, non è tanto un ristretto annuncio cristologico quanto piuttosto una visione di ampio respiro sulla storia dell'uomo e della sua salvezza, ricondotta interamente sotto il segno del giudizio critico di Dio»[6].

L'episodio di Atene è un esempio eminente di dialogo e annuncio dove l'uno non rinuncia all'altro. La valenza teologico-fondamentale del discorso all'areopago è piuttosto evidente ed esprime bene il senso della TF. Infatti, da un lato Paolo enuncia agli ateniesi la realtà centrale e qualificante la speranza cristiana, mostrandone la continuità con la domanda di senso e di verità proprio dell'uomo, dall'altro egli esplicita la speranza con particolare attenzione alle provocazioni che il contesto dell'areopago gli offre. Vedremo in seguito come questa duplice dimensione di aspetto fondamentale della fede cristiana e attenzione rispettosa dei contesti sarà essenziale per il nostro modello di TF.

Da At 17 infine prendiamo lo spunto per un'ultima considerazione. Non è chi non crede a doversi giustificare dinanzi a chi crede, ma è chi crede e vuole giustificare la fede a doverlo fare dinanzi a chi la rifiuta, è scettico, non la capisce, ne afferma solo in parte il senso ecc. Poiché il movimento va dalla fede all'altro dalla fede – e non viceversa –, l'obiettivo è comunicare questa

[5] *Ibid.*, 663.
[6] *Ibid.*, 669.

fede, provare a renderla intellegibile agli occhi dell'altro, il che esige una reciproca disponibilità ad accogliere le provocazioni che provengono dall'esperienza di chi non crede e di chi crede. Infatti se il cristiano – e la teologia con lui – non può permettersi di ignorare cosa e come l'altro pensa, non c'è dubbio che il pregiudizio diffuso verso la rivelazione, il rifiuto ad accettare le domande e le questioni che la fede pone, rendono pressoché nulla la giustificazione della fede, almeno in quanti non credendo non vogliono fare la fatica ed accettare la sfida che deriva dalla fede cristiana. Certamente, poiché è a chi sta sulla soglia che spetta di incuriosire chi è fuori e di rendergli plausibile il "dare un'occhiata" a cosa accade dentro la casa varcandone l'uscio, egli si deve preoccupare di mettere in atto tutti gli strumenti e le strategie per destare nell'altro un'attenzione; ma allo stesso tempo se il destinatario quando ti vede "affretta il passo" e non vuole nemmeno ascoltarti, tutto diventa inefficace (ma non inutile). Se è vero che Paolo ad Atene fu maestro nel cogliere e tenere desta l'attenzione dei suoi interlocutori, è altrettanto vero che quei filosofi in quanto desiderano ascoltarlo (cf At 17,21: l'abitudine ad ascoltare) possono seguire la sua argomentazione che esemplarmente sostiene l'attenzione con la sua capacità di incrociare le categorie e le domande degli uditori.

L'obiettivo è persuadere, convincere l'altro non solo della plausibilità della rivelazione e della sua significatività in relazione al senso delle cose, ma della sua "verità" e "definitività" rispetto al vero; diversamente ci si riduce alla legittimazione di un'opinione o al massimo di una visione del mondo in un contesto affollato di posizioni dove ognuna vale l'altra. La convinzione della verità non genera né intransigenza, né arroganza, né tanto meno violenza[7], nella convinzione che il servizio alla verità, se comporta anche la denuncia dell'errore, tuttavia non vuol dire mai l'imposizione della verità.

### 3. Un'idea di TF

Il breve quadro biblico delineato ci aiuta a capire il senso della teologia fondamentale. Quello che già è emerso è il fatto che la TF a differenza delle altre discipline teologiche si occupa della fede cristiana ma si rivolge principalmente a chi non crede. Vi è dunque una duplicità di orizzonte/destinatario della TF/apologetica: chi crede, e ha permanentemente bisogno di crescere nella fede; chi non crede, al quale occorre fornire ragioni plausibili perché la decisione di credere, sorretta dalla grazia necessaria, sia un atto umano sostenuto dalla ragionevolezza, senza la quale non si dà responsabilità. Scrive l'oratoriano L. Laberthonnière agli inizi del Novecento:

> «la funzione dell'apologetica è di rivolgersi a quelli che non credono per condurli a credere. Quindi l'apologetica prende di mira particolarmente coloro che stanno fuori. Ma è evidente che essa deve nel medesimo tempo proporsi di illuminare, di fortificare, di far crescere la fede in quelli che stanno dentro, cioè in quelli che credono già: poiché in quest'ordine di cose, non c'è nessuno che non abbia progressi da fare. Senza dubbio grande è il divario tra coloro che camminano e progrediscono nella via della verità e coloro che stanno fermi o si smarriscono nell'errore. Tuttavia, propriamente parlando, non c'è nessuno in questo mondo che abbia il diritto di credersi arrivato. Da questo punto di vista, dunque, si potrebbe assai bene definire l'apologetica, dicendo che è lo sforzo dello spirito umano per convertirsi alla verità cristiana, per conoscerla, assimilarsela, per farne insomma la *nostra verità*, in modo che viva in noi e noi viviamo per opera sua»[8].

In questa direzione si colloca R. Fisichella che definisce la TF la disciplina teologica del "perché"[9], di un triplice perché: che tocca il credente nella sua intima dimensione di fede; che

---

[7] Cf FRANCESCO, *Lumen fidei*, 34.

[8] L. LABERTHONNIÈRE, *L'apologetica e il metodo di Pascal*, in ID., *Saggi di filosofia religiosa*, edizione italiana a cura di C. CANTONE, LAS, Roma 1993, 185.

[9] R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 1985, 2002[8], 51, dove il punto di partenza della TF viene individuato nel brano di Dt 6,20-25 (cf anche Dt 26,5-9).

proviene dal non credente in quanto è provocato dalla vita di chi crede; che è inserito in ogni uomo e tale da emergere quando egli si sofferma a riflettere sul senso dell'esistenza. E come nel testo sacro (cf Dt 6,20-25) alla domanda del bambino l'anziano risponde con il riferimento alla storia della salvezza e alla riflessione sapienziale successiva, così la TF, fedele alla provocazione del "perché", riconduce l'interrogante alla storia di salvezza e al significato decisivo che essa riveste per l'uomo. Rispondere al "perché" comporta la necessità di aver chiaro il destinatario come colui che pone la domanda e a cui bisogna dare una risposta. Pertanto, se la TF «in quanto disciplina teologica che si costruisce sul "perché" della fede, è chiamata a dare risposta, sempre e responsabilmente, dell'evento della fede nella rivelazione»[10], le ragioni del credere andranno date all'uomo contemporaneo, collocato nella concretezza del suo contesto; uomo che non è solo chi non crede, ma anche chi crede. Il destinatario della TF è dunque l'altro in ascolto del quale è necessario porsi; un "altro", contemporaneo al teologo, che è sia il credente (primo destinatario del riflettere teologico), sia l'altro dalla nostra fede, che caratterizza peculiarmente la TF all'interno della scienza teologica.

Ciò detto, distinguiamo allora due momenti nella TF che corrispondono anche a due istanze: il momento/istanza fondativo e il momento/istanza contestuale.

### 8.3.1 L'istanza fondativa (*auditus fidei*)

In quanto la teologia fondamentale intende essere il luogo della giustificazione del senso dell'avvenimento cristiano, bisognerà per prima cosa rinvenire il contenuto fondamentale del *logos* cristiano. Tale contenuto è la rivelazione di Dio manifestata nella Parola di Dio come Sacra Scrittura e come Tradizione. La rivelazione del Dio Unitrino nella storia, in rapporto all'esperienza religiosa dei cristiani, degli ebrei, degli islamici, dei buddisti, e perfino degli agnostici e dei non credenti, costituisce il fondamento dell'evento cristiano e per questo a ragione la teologia fondamentale nel suo momento fondativo è teologia dei fondamenti, cioè teologia della rivelazione, in quanto la rivelazione è l'oggetto materiale della TF.

Naturalmente, assunto che l'oggetto tematizzato dalla TF è anzitutto la rivelazione, il fondamento, questo comporta la necessità di trattare una serie di questioni che afferiscono all'oggetto[11].

Non si tratta solo di chiedersi che cosa sia la rivelazione cristianamente intesa, ma di farlo confrontandosi anche sul rapporto filosofia e rivelazione, come pure sulla religione quale luogo che dal punto di vista fenomenologico sussiste in forza di una "manifestazione" (epifania, rivelazione) del sacro. La riflessione sulla specificità della rivelazione cristiana porta con sé la necessità di considerare quale sia il luogo della rivelazione e chi sia il soggetto che ha il "diritto" e il compito di trasmetterla e di interpretarla. Ecco allora che la TF si declina anzitutto in cristologia fondamentale: assunto che Gesù Cristo è la parola definitiva di Dio, la pienezza e il compimento della rivelazione (cf il prologo della lettera agli Ebrei), ed essendo Gesù di Nazaret un uomo storicamente esistito (non un mito), diventa compito della TF determinare la storicità di Gesù, i tratti fondamentali della sua vita, l'evento fondatore della sua storia e i suoi segni (il mistero pasquale).

L'elemento della trasmissione della rivelazione spinge la TF a mettere a tema la questione del senso della *tradizione* e del suo rapporto con la Sacra Scrittura e della funzione della Chiesa in ordine alla custodia, trasmissione corretta e interpretazione della rivelazione e quindi con particolare riferimento al ruolo e al significato del *magistero*.

Ancora, il riferimento alla rivelazione implica il riflettere sul *destinatario* della rivelazione, cioè l'uomo: la sua apertura alla rivelazione, soprattutto il tema della *fede* e del rapporto tra fede e ragione.

---

[10] *Ibid.*, 44.

[11] Per una introduzione a tali questioni rimando a A. SABETTA, *Rivelazione*, Assisi, Roma 2016.

Inoltre, essendo la rivelazione portatrice del senso definitivo dell'uomo, della storia, del mondo, dell'essere, essa entra in rapporto necessario con altri saperi ed esperienze del senso, ovvero le diverse esperienze religiose, la filosofia, le scienze.

Ad ogni modo al centro di tutto rimane l'evento rivelativo che diventa anche provocazione per l'uomo, come ha scritto Giovanni Paolo II: «*La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo* che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All'uomo desideroso di conoscere il vero, se ancora è capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità» (*Fides et ratio*, 15).

### 3.1.1 L'*auditus fidei* in teologia fondamentale

Come per la teologia in genere così per la TF il momento positivo dell'*auditus fidei* è ineludibile. Compito del teologo fondamentale sarà dunque quello di raccogliere le indicazioni bibliche, patristiche, tradizionali, magisteriali intorno alle tematiche che di volta in volta è chiamato a trattare, ma al tempo stesso gli compete riflettere intorno al rapporto Rivelazione-Scrittura e Rivelazione-Tradizione, in modo da porre in rilievo il carattere rivelativo annesso ai due canali (la Scrittura e la Tradizione appunto), attraverso cui giunge a noi la Rivelazione del Dio Unitrino.

In particolare in rapporto alla Scrittura bisognerà aver chiaro a livello fondamentale che fra l'automanifestazione di Dio e le Sacre Scritture non si dà originariamente una relazione di totale equivalenza e corrispondenza, in quanto il termine Rivelazione sta a designare l'insieme degli eventi e delle parole attraverso cui Dio si manifesta, che vengono come a cristallizzarsi in quel luogo privilegiato che la fede chiama "parola di Dio" e che sono le Sacre Scritture. Esse dunque non sono la Rivelazione, né si può ragionevolmente ritenere che contengano in tutta la sua ricchezza e nel suo svolgersi e fluire l'autocomunicazione di Dio, bensì "attestano" – nella maniera più autorevole possibile, grazie al carisma dell'ispirazione – il realizzarsi di tale autocomunicazione e ce ne offrono testimonianza *nostrae salutis causa* (per la nostra salvezza), come si esprime il Vaticano II: «i libri della scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle sacre scritture» (*Dei Verbum*, 11).

La consapevolezza di questa eccedenza della dinamica della Rivelazione in rapporto al testo ispirato è espressa ed attestata all'interno della stessa Scrittura. Basterà qui richiamare due luoghi del Quarto Vangelo, dove l'agiografo esprime quasi con rammarico l'impossibilità di consegnare la rivelazione di Dio in Gesù Cristo nella sua globalità in uno scritto, sia pur ispirato: «Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,30-31); «Questi è il discepolo che testimonia queste cose e le ha scritte, e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera. Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere» (Gv 21,24-25).

Per quanto concerne la Tradizione bisogna tener conto del fatto che l'eccedenza della Rivelazione rispetto alla sua cristallizzazione scritturistica rimanda tra l'altro alla necessità di pensare il fecondo rapporto fra Rivelazione e Tradizione, poiché prima che in un testo scritto, che pure ne attesta l'essenziale per la fede, la manifestazione di Dio in Gesù Cristo è consegnata in una tradizione vivente chiamata a custodirla e interpretarla. Il circolo virtuoso che si instaura tra Rivelazione, Scrittura e Tradizione consente di distinguere una *fase costitutiva* e una *fase interpretativa* della Rivelazione, senza ancora una volta separare i due momenti. La fase costitutiva della Rivelazione culmina nell'evento fondatore (Pentecoste compresa), con la centrale e definitiva manifestazione di Dio in Gesù Cristo, evento che va considerato come l'ultima e definitiva parola di

Dio, sicché a rigor di termini in teologia fondamentale sarà opportuno riservare il termine "Rivelazione" alla fase costitutiva della stessa, rinunciando all'ambigua espressione "rivelazione/i privata/e" per designare ulteriori manifestazioni del soprannaturale nella storia della Chiesa e del mondo successive rispetto all'evento fondatore.

Accanto alla fase costitutiva vi è poi la fase interpretativa che concerne la storia. Dal momento che la rivelazione è conclusa e il *depositum fidei* stabilito, poiché tale rivelazione rimane non solo come storia ma soprattutto nella storia degli uomini, essendo questi costitutivamente "esseri storici", permangono le dinamiche di un processo interpretativo inconcludibile sia in un senso diacronico (nel tempo), che in senso sincronico (nello spazio, nelle culture). Di conseguenza se non muta il deposito della fede nel senso che ciò che vi fa parte oggi non potrebbe non farvi più parte domani – al massimo può variare la consapevolezza esplicita nella Chiesa circa cosa ne faccia veramente parte (il che accade sempre con una nuova formulazione dogmatica) – sono sempre presenti nuove interpretazioni che cambiano in ragione dei tempi e delle culture proprie degli uomini.

Naturalmente all'interno della riflessione sulla Tradizione ecclesiale si pone quella relativa al Magistero e al suo ruolo in rapporto alla Rivelazione e alla sua trasmissione. Anche qui l'impostazione fondamentale del discorso terrà conto innanzitutto di quanto insegnato a riguardo nella *Dei Verbum* che ha affidato l'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo, ed ha precisato che tale magistero «non è superiore alla parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio» (n. 10).

### 3.2 L'istanza contestuale (*auditus temporis*)

L'idea di teologia fondamentale che proponiamo da un lato assume nell'istanza fondativa come elemento costitutivo (fondamento) la Rivelazione, e a tale tematica aggancia la riflessione sulla Tradizione e sulla Fede, dall'altro tenta di declinare la credibilità della Rivelazione nel contesto della cultura e del pensiero, soprattutto filosofico, contemporaneo.

Se la TF come teologia delle fondamenta mira a cogliere in maniera conoscitiva e scientifica il *logos* cristiano dotato di senso e di ragione, essa nel momento in cui accoglie l'istanza contestuale (dando corpo alla propria vocazione "apologetica") è impegnata a mediare questo *logos*, sempre in maniera scientifica, in seno ad altri mondi e ambienti dotati a loro volta di verità e di valori (i contesti culturali della storia) e questo al fine di affermare la singolarità e insieme l'universalità del cristianesimo. Le istanze di questi mondi di senso costituiscono le "contestazioni", parola che non deve far pensare all'immagine della "cittadella assediata" costretta a difendersi dai continui e violenti attacchi, ma che deve essere presa nel suo significato etimologico, dal momento che "contestazione" può indicare anche ciò che proviene e si dà assieme ad un contesto. L'"accertamento del senso" della rivelazione, a cui assolve il momento fondativo, muove verso il momento contestuale di "mediazione del senso", cioè del sostenere la verità plausibile del cristianesimo sul piano del *logos* in altri luoghi (contesti) di verità e di senso.

Poiché la TF si rivolge all'uomo, chiunque egli sia, e ovunque egli viva, non potrà non tenere radicalmente conto delle sue domande, dei suoi bisogni, di ciò che ora lo urge e lo provoca. La storicità costitutiva dell'essere umano si declina categorialmente nel dar vita a contesti che, sia in senso sincronico (la diversità delle culture) che diacronico (i diversi contesti nella storia), oggettivano la percezione del mondo e la comprensione del reale. Essere storici significa costruire e abitare contesti nei quali l'uomo si dice, si oggettiva, dà forma concreta al suo essere autocoscienza del reale. La TF interagisce con questi contesti non perché preoccupata soltanto di dire la sua, o di confrontarsi con gli altri saperi; il suo aver da dire qualcosa *in* questi contesti e *a* questi contesti –

indipendentemente da se e quanto i contesti abbiano un interesse ad ascoltare questa parola – è ineludibile, perché di mezzo vi è la questione della salvezza, cioè del fine dell'uomo e delle cose. Il cristianesimo non è una posizione tra le altre, ma la pretesa di un senso definitivo che dice all'uomo chi è l'uomo (cf GS 22) in prospettiva concreta e vissuta, cioè salvifica.

Per questo configurarsi specifico, la teologia fondamentale si rivela disciplina di frontiera che si colloca in una condizione liminare.

Qui è evidente come la filosofia rappresenti l'interlocutore privilegiato della TF perché essa «contribuisce a porre la domanda circa il senso della vita e ad abbozzarne la risposta» (*Fides et ratio* 3), ovvero è il luogo della domanda sulla verità che definisce l'essere umano. Naturalmente questo non vuol dire che la TF abbia come interlocutore solo la filosofia; tra l'altro, in un tempo di profonda crisi della filosofia, quale quella che si consuma nella contemporaneità postmoderna, si rischierebbe di avere poco e pochi con cui confrontarsi. In realtà la TF si paragona e interagisce con le diverse domande che pongono tutte quelle discipline che mirano a interpretare il reale e coglierne il senso. Anzitutto direi le scienze naturali, le cui prospettive intersecano la riflessione teologico-fondamentale, e poi fenomeni che definiscono il momento contingente, si pensi solo alla centralità oggi del dialogo/confronto con le religioni nel tempo della globalizzazione. Questo ci ricorda anche che la TF deve essere fatta a più voci ed avere una dimensione necessaria di interdisciplinarietà, ma indirettamente ribadisce che anche nel rapporto/confronto con le altre scienze c'è sempre bisogno di un'adeguata mediazione filosofica.

### 3.2.1 La TF tra *auditus temporis* e credibilità

L'istanza contestuale richiede da parte del teologo fondamentale l'attivazione dell'*auditus temporis*, ossia della capacità di leggere ed interpretare il proprio tempo in modo da mostrare in relazione ad esso la credibilità della Rivelazione cristiana.

Se l'attenzione al momento contestuale dovrà essere assunta da ogni settore del sapere teologico, interpella in maniera particolare la teologia fondamentale, la quale tradizionalmente si situa in posizione di frontiera. Si comprende, quindi, che è proprio della teologia fondamentale istruire l'*auditus temporis*, essere orecchio vigile *ad intra* ed *ad extra* della teologia, cioè nella storia.

Solitamente per indicare l'identità della TF viene indicata l'immagine della casa/soglia. Paragonata ad una casa, la TF nel suo momento fondativo rappresenterebbe le fondamenta e nel suo momento contestuale la soglia. Riprendo e cito di nuovo quanto H. Waldenfels ha scritto a proposito dell'immagine della "soglia": «il cultore di teologia fondamentale può essere paragonato a uno che sta sulla soglia di una casa. Chi sta sulla soglia si trova per così dire contemporaneamente dentro e fuori. Ode gli argomenti di coloro che stanno davanti alla porta e di coloro che sono in casa. La cosa che gli sta a cuore è però l'ingresso nella casa. Da un lato fa suo quello che gli uomini di fuori sanno e vedono – nel campo della filosofia, delle scienze storiche e sociali –, quello che essi pensano di Dio, di Gesù di Nazareth e della Chiesa, di se stessi, del mondo e della società in cui vivono. Dall'altro si presenta col sapere che viene dal di dentro come un invito rivolto a tutti coloro che sono dentro *e* fuori. Il punto saliente della teologia cristiana è poi quello di presentare la porta, di cui parliamo metaforicamente, come la porta della salvezza reale dell'uomo in ordine a colui che, nelle parole del vangelo di Giovanni, ha detto: "Io sono *la* porta" (10, 7.9)»[12].

I due momenti (fondativo e contestuale) non possono essere separati e sono tenuti insieme dal tema della credibilità (= ragionevolezza della fede) che funge da cerniera. La credibilità, infatti, è implicata dalla domanda umana, e quindi mira ad illustrare la risposta alla domanda di senso dell'uomo odierno, ma nello stesso tempo verifica l'affidabilità di Dio nel momento in cui analizza

[12] H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 101-102.

la ragionevolezza dei contenuti della fede. La credibilità è la capacità della rivelazione di interpellare l'uomo dell'attuale tempo post-moderno.

Parlare di credibilità implica inevitabilmente riflettere sul suo duplice aspetto che si riscontra quando l'orizzonte è quello delle dinamiche che coinvolgono la vita relazionale dell'uomo, ovvero l'*affidabilità del testimone*, di colui che rivela e si rivela, e la *sensatezza ed attrattiva del contenuto rivelato*. Si tratta dunque di stabilire la credibilità di Gesù Cristo rivelatore, quanto alla sua storicità e alla certezza (sempre storica) circa ciò che ha detto e ha fatto, come pure di determinare l'abbracciabilità anzitutto di questa persona, e poi del contenuto della sua predicazione nell'assenso di fede, impossibile senza ragione e libertà; questo a partire dalla capacità della rivelazione di offrire risposte alle domande di senso, cioè alle provocazioni degli uomini nei contesti desiderosi di dare un senso alla vita; il tutto senza trascurare l'esigenza ultima della verità e il primato assoluto della modalità con cui la verità si manifesta (che è il solo modo per poterla conoscere riconoscendola) e salvaguardando la sua ulteriorità rispetto alla domanda e la paradossalità impensata rispetto all'attesa, la quale muove l'uomo ad interrogarsi e confrontarsi, poiché se è vero che se non c'è la domanda non si capisce cosa significhi che Cristo rivela il senso delle cose, è altrettanto vero che la manifestazione della verità ridefinisce l'autocomprensione dell'umano e dunque anche la sua domanda.

In questo senso la TF nel momento dell'elaborazione della credibilità della fede – che accade a partire dalla rivelazione e nell'orizzonte del contesto – si assumerà il compito di far comprendere all'uomo contemporaneo il contenuto della rivelazione, di accreditare la rivelazione come proveniente da Dio, che in Cristo si è fatto uomo per comunicare con gli uomini, e di «provocare e richiedere la risposta di fede che consiste nell'accettazione globale di Gesù di Nazaret riconosciuto come il Figlio di Dio e nell'opzione fondamentale a condurre la vita nella sua sequela»[13].

In definitiva la credibilità rimane la parola che identifica la peculiarità della TF e le permette di articolarsi nel suo duplice momento, fondativo e contestuale. Si tratta infatti di dire ed elaborare le ragioni della fede – ciò per cui uno crede – a chi non crede. Le ragioni della fede provengono dal fondamento – la rivelazione – ma come vengono dette a chi non crede dipende dal destinatario. Se la fede è universale, cioè le ragioni della fede si rivolgono a tutti, tuttavia questo "tutti" non è generalmente inteso, ma è contestualmente situato.

Presso i Padri l'apologetica si rivolgeva a Ebrei, pagani ed eretici, san Tommaso si rivolgeva a chi non credeva (atei), a chi credeva solo nell'AT (ebrei), a chi credeva nell'AT e nel NT sbagliando (eretici); nella modernità di nuovo ci si rivolgeva a tutti coloro che in nome della ragione unico criterio e guida o negavano Dio (atei) o negavano la rivelazione (deisti e illuministi) o negavano che la vera fede coincidesse con la forma cattolica del cristianesimo. Oggi le tipologie sono ancora più articolate: vi è chi non crede in Dio e non vede l'utilità di Dio nella vita; vi è chi crede in Dio ma rifiuta le religioni considerandole un problema e un rischio di fondamentalismi ecc.; vi è chi dinanzi al pluralismo religioso non si chiede o non capisce perché il cristianesimo debba o possa essere considerato la vera religione e la chiesa cattolica la vera chiesa. Il punto è che se lo scopo del dire le ragioni della fede è aiutare chi non crede a credere, le ragioni dell'apologetica non potranno ignorare le domande che l'uomo oggi si pone, domande che non solo riconfigurano le ragioni della fede ma tante volte purificano e rigenerano la stessa fede.

Tuttavia oggi non incontriamo solo il non credente o chi con curiosità o pregiudizio si accosta o rifiuta il cristianesimo; la TF nell'argomentare la credibilità della fede deve rivolgersi anche ai credenti "deboli", a coloro che, come troviamo attestato nella prefazione di Origene al *Contro Celso* o in Bonaventura, sono *in fide infirmi*, deboli nella fede. Mentre Bonaventura includeva nei destinatari della teologia anche quelli *in fide perfecti*, Origene vedeva nella necessità di difendere la fede dalle accuse di Celso un motivo per cristiani deboli nella fede, perché invece chi crede compiutamente non si fa scuotere dalle contestazioni. Anche oggi la TF si rivolge a tutti

[13] R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, cit., 288.

coloro che vivono la fede con difficoltà, che – grazie a Dio – sono minacciati o scossi dal dubbio che sorge dalla loro esperienza personale o dalle situazioni sociali in cui vivono, che non smettono d'interrogarsi desiderosi di capire quello che credono e di fronteggiare le obiezioni che sorgono dentro di noi o che, quando provengono da chi non crede, paiono anche a noi credenti legittime e condivisibili.

Non siamo obbligati a credere in virtù delle ragioni della fede, e per credere può bastare la "nuda fede", ma resta sempre la questione di stabilire perché un uomo del nostro tempo – quale che sia il suo contesto e la sua sensibilità – dovrebbe credere o ritenere significativo per la propria vita la fede, affermandola quale principio che dà senso alla vita, come risposta alla sua originaria domanda di senso[14]. Questo significa anche che finché l'uomo continuerà a confrontarsi con l'urgenza trascendentale del senso, la fede avrà da dire qualcosa di definitivo all'uomo, proprio perché la rivelazione cristiana non inerisce solo ad un ambito dell'umano (fosse anche la sua dimensione religiosa) ma ha una pretesa di pertinenza totale con la questione del senso della vita in sé[15]. Data la decisività della questione del senso per la dicibilità credibile e abbracciabile della rivelazione, si comprende che la crisi del senso non tanto come negazione dell'esistenza del senso ma, più radicalmente, della sensatezza della stessa domanda di senso, diventa l'aspetto più problematico nell'elaborazione teologico-fondamentale della credibilità come significatività della fede per l'uomo contemporaneo.

Mi sembra molto interessante e innovativo che nella lettera *Porta fidei* (2011) Benedetto XVI abbia definito la ricerca sincera del senso ultimo e della verità definitiva sull'esistenza e sul mondo un autentico "preambolo alla fede" (n. 10), perché muove le persone sulla strada che le conduce al mistero di Dio. In tal modo la *quaestio de veritate*, declinata e declinabile solo come domanda sul senso, diventa un "presupposto" necessario per parlare della rivelazione e della fede. Negare il senso e la sua significatività che decide della vita dell'uomo significa rendere in-sensata la stessa fede, la quale non avrebbe più a cosa riferirsi e come giustificarsi, divenendo così non più plausibile, insomma, per citare Niebuhr, la risposta ad una domanda che non si pone[16].

La questione del senso ci richiama alla credibilità della fede come significatività. Una significatività, però, intesa come verità che possa interessare l'uomo nella concretezza della sua vita e nella radicalità delle sue domande. Dire allora, oggi soprattutto, che la rivelazione è credibile vuol dire non tanto mostrare che tale rivelazione non è un'invenzione dell'uomo o che si tratta di qualcosa di reale e di ragionevolmente fondato, ma rispondere alla domanda: perché l'uomo si dovrebbe interessare alla rivelazione fino a farne la ragione ultima – il senso – della sua vita?

Quanto finora detto ci ridice la centralità per la TF dell'*auditus temporis* che vuol dire anzitutto ascolto; un ascolto del contesto contemporaneo, come di ogni contesto, che deve oltrepassare la duplice tentazione o di ignorare (come accade ogni volta che la teologia si "parla addosso" senza tener conto di cosa pensa e vive chi gli sta di fronte) o di assumere acriticamente il contesto (come accade in tutte quelle forme di pseudo-dialogo dove non è più possibile distinguere fra ciò che la teologia dice e ciò che il mondo pensa).

Quando si parla di "ascolto", si intende anzitutto il dialogo: nel momento in cui si rende ragione di sé si incontra l'altro, si dialoga con lui ascoltando le sue di ragioni. Allo stesso tempo il

---

[14] Si possono richiamare le parole di Dostoevskij che hanno un valore permanente dal punto di vista della credibilità: «la fede si riduce a questo problema angoscioso; un colto, un europeo del nostro tempo può credere, credere proprio alla divinità del figlio di Dio, Gesù Cristo?» (F.M. DOSTOEVSKIJ, *I demoni. Taccuini per "I demoni"*, a cura di E. LO GATTO, Sansoni, Firenze 1958, 1011).

[15] «Come mai la fede ha ancora in assoluto una sua possibilità di successo? Direi perché essa trova corrispondenza nella natura dell'uomo. […] Nell'uomo vi è un'inestinguibile aspirazione nostalgica verso l'infinito. Nessuna delle risposte che si sono cercate è sufficiente; solo il Dio che si è reso finito, per lacerare la nostra finitezza e condurla nell'ampiezza della sua infinità, è in grado di venire incontro alle domande del nostro essere. Perciò anche oggi la fede tornerà a trovare l'uomo» (J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*. Il cristianesimo e le religioni del mondo, Cantagalli, Siena 2003, 142-143).

[16] «Niente è tanto incredibile quanto la risposta ad una domanda che non si pone» (R. NIEBUHR, *Il destino e la storia*. Antologia degli scritti, Rizzoli, Milano 1999, 66).

compito implica l'esigenza del discernimento poiché la capacità della verità cristiana di abitare anche ciò che le è più distante (come norma implicata dall'evento cristologico nell'incarnazione e nel mistero pasquale) è inseparabile dal "giudizio", dalla distanza che accompagna la visione cristiana e le impedisce di confondersi e di smarrire la sua identità nel confronto con l'altro da sé (abitare il distante non significa abolire la distanza nel senso di differenza). Dunque prossimità ("simpatia") e distanza ("profezia") non devono mancare, anche se la "distanza" non può sorgere e darsi se non a partire e dopo una più originaria e permanente "prossimità".

## 4. La "singolarità" della TF

La specificità e peculiarità della TF risiede nella sua duplice articolazione che la pone in rapporto con due orizzonti diversi. Da un lato la TF è teologia a tutti gli effetti, e come tale si costituisce nel rispetto dei canoni epistemologici ed ermeneutici che caratterizzano la teologia in genere. In particolare essa ha ragione d'essere in forza della rivelazione – che nel caso della TF non rappresenta solo l'oggetto formale (come nelle altre discipline teologiche) ma l'oggetto materiale –, quale principio oggettivo della conoscenza teologica, e in forza della fede, principio soggettivo della conoscenza teologica, senza dimenticare l'intrinseca dimensione ecclesiale della TF, come di qualunque altra disciplina teologica. Questo vuol dire che la TF si costituisce come riflessione sulla rivelazione, basata sul presupposto della fede della Chiesa dalla quale – al pari di tutta la teologia – non può prescindere.

Allo stesso tempo, però, nel momento in cui la TF si declina nella sua istanza contestuale-apologetica, ovvero comunica le ragioni che rendono credibile la fede (cioè significativa per l'uomo) a partire dalle provocazioni dei contesti, a questo livello non può più partire dal presupposto condiviso della fede, perché essa si rivolge a chi non crede (anche come dimensione non credente nel credente). Se da un lato la *res* di cui si parla non è un'opinione ma qualcosa di "oggettivo", quanto alla sua realtà, e di credibile, quanto ai suoi contenuti, dall'altro lato tali contenuti non sono argomentabili se non a partire da una "piattaforma" condivisa con l'interlocutore (il tu-altro da me a cui la TF si rivolge), questo se vogliamo comunicare con i contesti e permettere agli altri di capire il senso e le ragioni della fede cristiana.

La peculiarità della TF, soprattutto nel suo momento propriamente apologetico, è la ragione non solo della provvisorietà ma anche, e più radicalmente, dell'irriducibilità della TF al metodo e al procedere proprio delle altre discipline teologiche. Quanto alla provvisorietà – in parte condivisa anche con le altre discipline – essa è ascrivibile a una duplice ragione; da un lato la comprensione della rivelazione è sempre ulteriore e mai concludibile, proprio in forza della natura dell'oggetto, poiché l'uomo non può esaurire il mistero e la ricchezza della parola di Dio e non riconoscere l'opera dello Spirito che assiste la Chiesa nella storia; dall'altro c'è l'aspetto legato alla storicità dell'uomo, sia quanto alla diversità di categorie e culture a cui si ricorre per comprendere e illustrare la rivelazione, sia quanto alla molteplicità mutevole di contesti che pongono domande a volte diverse altre volte declinate in modo diverso, e provocano riflessioni che in quanto situate sono provvisorie ma certo non inconcluse.