

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Rapporto con le future generazioni: aspetti antropologici, etici e teologici

Michele ILLICETO
Ferdinando MENGA
Rachel MUERS
Domenico SCARAMUZZI
Luca TORRE

Luca ALBANESE
Gualtiero BASSETTI
Antonio BERGAMO
Vincenzo DI PILATO
Alexandru MĂLUREANU
Francesco SCARAMUZZI
Manuela TEDESCHI

1 ANNO V
GENNAIO / GIUGNO 2019

EDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indi-
irizzo [http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

FERDINANDO MENGA

Il tempo delle generazioni, i tempi della responsabilità.

Riflessioni sulla giustizia intergenerazionale

alla luce di un'etica dell'alterità..... » 5

MICHELE ILLICETO

Il diritto del futuro e la responsabilità del presente » 25

LUCA TORRE

I limiti del contrattualismo » 45

DOMENICO SCARAMUZZI

La responsabilità è dal futuro..... » 63

RACHEL MUERS

«The Poor Will Never Cease»: Theological-Textual

Configurations of Time, Responsibility and Justice » 81

ARTICOLI

GUALTIERO BASSETTI

La pace del Mediterraneo.

Vocazione e missione di una Chiesa mediterranea » 99

VINCENZO DI PILATO

Interiorità e socialità.

Alcune implicazioni antropologiche dell'atto di fede » 107

ANTONIO BERGAMO

Identità e appartenenza nella prospettiva

di un'antropologia trinitaria..... » 127

FRANCESCO SCARAMUZZI

Repetitorium Theologiae Fundamental. Una riflessione

sull'evoluzione della teologia fondamentale

a partire da un testo apologetico » 141

LUCA ALBANESE	
<i>La vigilanza canonica sugli enti ecclesiastici diocesani</i>	» 177
ALEXANDRU MĂLUREANU	
<i>The Importance and Significance of Communication and Communion: Conceptual Framework and Theological Perspective</i>	» 199
MANUELA TEDESCHI	
<i>Il grido di abbandono di Gesù in croce. Una lettura teologica alla luce del vissuto spirituale di A. von Speyr e C. Lubich</i>	» 215
RECENSIONI.....	» 249

FRANCESCO SCARAMUZZI*

Repetitorium Theologiae Fundamentalis.
**Una riflessione sull'evoluzione
 della teologia fondamentale
 a partire da un testo apologetico**

Qualche tempo fa mi sono imbattuto casualmente in un volumetto intitolato *Repetitorium Theologiae Fundamentalis*, anno di edizione 1921.¹ La mia attenzione è stata subito cattura dal titolo e dall'argomento trattato, ma anche dal suo autore, P. Virgilio Wass (1871-1969), un frate minore cappuccino austriaco, mio confratello.

Dopo qualche ricerca, le uniche notizie che sono riuscito a reperire sull'autore sono che il nome di battesimo fosse Joseph, che fosse originario di Werfenweng (Salzburg) e che appartenesse alla provincia religiosa cappuccina del Tirolo settentrionale (Innsbruck).

Non ho trovato il suo necrologio, né la data precisa di morte (purtroppo, il necrologio della provincia nordtirolese è privo di indici). È possibile che si trovi nel bollettino provinciale (*Provinzbote*), ma quello della biblioteca dell'Istituto storico «San Lorenzo da Brindisi» dei cappuccini di Roma, da me consultata, è lacunoso e mancano proprio gli anni 1959-1969.

Quanto alle attività, risulta essere stato dal 1914 al 1921 redattore del bollettino *Krippenfreundes (Amici del presepe)*. Certamente fu anche lettore di sacra teologia, poiché come tale si presenta nel frontespizio del volumetto.

Alcuni suoi scritti sono stati recensiti o segnalati in *Collectanea Franciscana*.²

Passando al testo, il *Repetitorium*, come si evince dallo stesso titolo, è un riassunto, un compendio, un bignami di teologia fondamentale, in cui, in modo schematico ed essenziale, sono trattati gli argomenti tipici

* Docente stabile associato di Teologia Fondamentale presso la Facoltà Teologica Pugliese – Istituto teologico «Santa Fara» – Bari (francisk@iol.it).

¹ Cf. V. WASS, *Repetitorium Theologiae Fundamentalis*, Oeniponte sumptibus Feliciani Rauch, Innsbruck 1921.

² Cf. *Collectanea Franciscana* 6(1936), 317-319, 346.

della apologetica manualistica classica del periodo anteriore al concilio Vaticano II, antesignana dell'attuale teologia fondamentale.³

Il giudizio espresso sul testo al momento della pubblicazione fu positivo, quasi entusiasta. Ad esempio, fr. Jérôme de Paris, autore della recensione apparsa sulla rivista *Etudes Franciscaines* nello stesso anno di pubblicazione, scriveva: «C'est un véritable compendium de théologie fondamentale, mais un compendium extraordinairement dense. Jamais, croyons-nous, on n'avait dit, en matière d'apologétique, autant de choses dans un aussi petit livre».⁴ E, ancora, riferendosi alla sua capacità di racchiudere molto in un testo così breve, di fornire argomentazioni abbondanti, precise e complete, aggiungeva:

Et qu'on ne croie pas qu'il s'agisse d'une sèche énumération de définitions, de divisions et de principes. Non! L'auteur a écrit, au contraire, sous la forme la plus brève qui se puisse imaginer, un ensemble de traités complets, nettement divisés, où toutes les questions sont exposées, où les preuves abondent, et où il ne manque même pas les principales objections, présentées et résolues en forme rigoureuse. Les textes scripturaires sont cités tout au long, au besoin selon l'original grec ou hébreu. Pour les preuves patristiques ou symboliques, l'auteur se contente généralement du renvoi ces indispensables *vade-mecum* de l'étudiant en théologie: l'*Enchiridium symbolorum* et l'*Enchiridium patristicum*; mais ce renvoi constant se fait selon un choix aussi riche que bien inspiré. De nombreux tableaux synoptiques résument encore, au début du petit livre, le résumé excellent qu'il est lui-même. Une savante composition typographique, habile à mettre en lumière les titres et sous-titres, à faire ressortir les divisions et subdivisions, à souligner les textes et les mots essentiels, empêche que la grande concision de l'ouvrage ne nuise à sa clarté, ou que les minuscules dimensions du caractère employé ne deviennent cause de fatigue.⁵

Dunque, un testo consistente e chiaro, in cui in maniera magistrale sono racchiusi i temi principali della teologia fondamentale dell'epoca.

A partire dallo spunto offerto da questo piccolo libro, allora, vogliamo considerare l'evoluzione che ha interessato la teologia fondamentale durante la fase di passaggio rappresentato dal concilio Vaticano II, vero spartiacque per molte discipline teologiche.⁶ Un clima

³ Cf. G. Pozzo, «La Manualistica», in R. Fisichella (a cura di), *Storia della teologia*, 3: *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, 3 voll., EDB, Bologna 1996, 314-318.

⁴ JÉRÔME DE PARIS, «Bulletin d'apologétique», in *Etudes Franciscaines* 33(1921), 278.

⁵ *Ivi*.

⁶ Cf. O. Collins, *Il recupero della Teologia fondamentale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 13-16.

teologico più rasserenato, meno conflittuale e polemico, ha permesso, infatti, il ripensamento di alcune categorie teologiche, in special modo la rivelazione e la sua trasmissione, e l'abbandono della vecchia impostazione apologetica,⁷ a favore di quella più positiva e meno difensivista espressa dalla nuova disciplina, la teologia fondamentale appunto, che oggi conosciamo.⁸

1. Considerazioni generali sul *Repetitorium Theologiae Fundamentalis*

A un primo sguardo, il *Repetitorium* si presenta corrispondente a tutte le aspettative che si hanno trovandosi di fronte a un testo di chiaro stampo apologetico. Nonostante il titolo, che potrebbe far pensare a un testo di teologia fondamentale come oggi lo concepiamo, in realtà non lo è. E lo si capisce sin dalla primissima pagina, ovvero dal *lecturis salutem*, in cui l'autore, spiegando la ragione per cui ha redatto il piccolo prontuario, esordisce affermando che nonostante esistano molti libri di teologia fondamentale e che, quindi, potrebbe risultare inutile il suo lavoro, tuttavia non sono pochi quelli che ancora cadono negli errori del modernismo. Il destinatario del libretto è, dunque, lo studente che deve sostenere un esame, ma anche tutti coloro che necessitano di una guida, allo scopo di schivare e combattere i modernisti e i loro errori.

Lo spirito e lo stile del piccolo volume sono pienamente apologetici, intendendo con ciò dire che lo scopo non è una semplice esposizione della fede (*apologia*), ma una sua dimostrazione, con prove interne ed esterne, contro coloro che la combattono adducendo argomenti avversi. È persistente, infatti, nel corso della lettura, la sensazione di avere sempre a che fare con qualcuno da cui ci si difende, che si vuole confutare e convincere dei suoi errori. Un nemico che cambia di volta in volta, in ragione dell'argomento trattato e della *demonstratio* che si vuole offrire.

⁷ Per approfondire nel suo complesso nel suo sviluppo storico l'apologetica cristiana, si possono vedere due preziosi studi: A. DULLES, *Storia dell'Apologetica*, Fede e Cultura, Verona 2010; «Momenti e modelli apologetici e teologico-fondamentali nella storia», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia fondamentale*, 4: *Trattato di gnoseologia teologica*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990, 375-444.

⁸ Cf. R. LATOURELLE, «Nuova immagine della Fondamentale», in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 59-84.

1.1. Il contenuto

Guardando più da vicino il contenuto del testo, ci si rende immediatamente conto che è disposto secondo una architettura didattica precisa e fissa. Lo schema seguito, infatti, è quello tipico dei manuali di apologetica dell'epoca, ordinato e sempre uguale: una breve introduzione sul concetto di teologia e poi l'affondo con la *triplice demonstratio*.⁹

Anche le singole parti sono organizzate secondo un modello prestabilito, così come le prove addotte per la dimostrazione della tesi iniziale sono quelle che si ripetevano in tutti i manuali dell'epoca, il cui pregio consisteva soprattutto nel poter essere facilmente memorizzate e replicate.

Il testo di Wass risponde perfettamente a questo modello.

Questo modo di procedere, naturalmente, era impiegato anche in altre discipline teologiche, come ad esempio la dogmatica¹⁰ – dalla quale, all'inizio del XIX secolo, la fondamentale si distinguerà, mentre prima erano entrambe parte dell'unica teologia sistematica¹¹ – o la morale.¹²

Dopo aver inserito nelle primissime pagine un utilissimo *index rerum analyticus*, permettendo così di cogliere schematicamente e in un sol colpo le singole questioni,¹³ l'autore comincia la sua esposizione introducendo brevemente la nozione di teologia, individuandone l'oggetto, il fine, il metodo e la divisione, che sono quelli classici.¹⁴

A proposito, poi, della divisione della teologia, l'autore parla di divisione «impropria», che è in ragione del fine e del metodo, e «propria», per discipline o materia.

Quanto alla divisione impropria, la teologia si distingue in positiva, in quanto attinge e dimostra le verità della rivelazione; in specu-

⁹ Per farsene un'idea, si possono vedere alcuni manuali dell'epoca: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, sumptibus P. Lethielleux, Parisiis 1926; S. TROMP, *De Revelatione Christiana*, apud Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1933 (la prima edizione è del 1929).

¹⁰ Si veda, ad esempio, il testo di A. AURELI, *Theologiae dogmaticae repetitorium, quaesitis in examinibus ad ordines utriusque Clero almae urbis imperatis praecipue inspectis, notis historicis modernistarum erroribus adiectis*, F. Pustet-Augustae Taurinorum, Typ. Salesiana, Romae 1909.

¹¹ Sulla differenziazione tra teologia dogmatica e teologia fondamentale, operata nel XIX secolo, si può vedere il contributo di M. SECKLER, «Teologia fondamentale e Dogmatica», in R. FISICHELLA (a cura di), *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 125-148.

¹² In questo caso, ci si può riferire al testo di J. SCHEICHER, *Compendium repetitorium theologiae moralis: ex probatissimis auctoribus collectum et in systema redactum*, sumptibus Caroli Fromme, Viennae 1896.

¹³ Cf. WASS, *Repetitorium Theologiae Fundamentalis*, 25-48.

¹⁴ Cf. *ivi*, 1.

lativa o scolastica, dato che investiga e illustra la verità connessa; polemica, perché difende le verità; irenica, in quanto dichiara in modo pacifico le verità. Da ciò si comprende come lo scopo del teologare non sia solo quello di determinare e investigare l'oggetto della fede, ma anche di difenderla, polemizzando con coloro che la mettono in discussione. La difesa è, perciò, un carattere proprio e non accessorio, né occasionale, di una parte della teologia.¹⁵

Passando oltre, a proposito della teologia fondamentale, si dice che essa è parte della teologia sistematica teoretica generale e assolve due funzioni: la prima, *dimostrare* i fondamenti della fede, ossia i preamboli della fede, il fatto della rivelazione soprannaturale e l'autorità della Chiesa (la «teologia fondamentale» propriamente detta); l'altra, *difendere* la fede dagli increduli (detta «apologetica»). La dimostrazione le conferisce allo stesso tempo il carattere di disciplina scientifica e apologetica.¹⁶

La dimostrazione, come è facile aspettarsi, è data a partire innanzitutto dalle fonti della rivelazione, con argomenti dogmatici o teologici, mediante i quali si esibisce l'intelligenza scientifica dei fondamenti della fede; e poi dalla ragione «acatholica», come specifica l'autore, con la quale si dimostra la razionalità e l'obbligatorietà della fede.¹⁷

È, poi, spiegato in cosa consista l'apporto delle prove di ragione con queste parole: «Si S. Scriptura et PP afferuntur ad probanda miracula et vaticinia, considerantur ut fontes mere historici, ergo demonstratio non fit per circulum vitiosum. Ita ex parte acatholicorum Theologia fundamentalis est scientia philosophica».¹⁸ In questo senso, gli argomenti della filosofia sono usati come prove esterne per evitare il circolo vizioso della dimostrazione interna, dando così alla fondamentale la connotazione di scienza filosofica. Quindi non un vero e proprio libero esercizio della ragione, che collabora al riconoscimento della verità a partire dalle sue prerogative, quanto piuttosto un supporto esterno e ancillare.

Dopo aver individuato l'oggetto, il metodo e il fine della teologia fondamentale, l'autore introduce la divisione della disciplina, che poi è il vero cuore del piccolo volume. Essa si divide in tre parti: *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana*, *demonstratio catholica*.¹⁹

¹⁵ Cf. *ivi*, 2.

¹⁶ Cf. *ivi*, 3-4.

¹⁷ Cf. *ivi*, 4.

¹⁸ *Ivi*.

¹⁹ Cf. *ivi*, 4-5.

La suddivisione in tre sezioni della dimostrazione della fede cattolica si deve al teologo irlandese L.L. Hooke,²⁰ il quale nella sua importante opera, *Religionis naturalis et revelatae principia*, del 1754, per la prima volta raccolse in un unico blocco le risposte che la teologia cattolica aveva contrapposto ai protestanti, ai deisti e agli illuministi dei secoli XVI-XVIII.²¹ Queste risposte erano in precedenza contenute nei trattati di dogmatica,²² in forma sparsa. Fu proprio Hooke a raccogliercle in un unico trattato, dando così vita allo schema tripartito che poi in maniera quasi definitiva costituirà la forma classica di quella che più tardi sarà chiamata «apologetica» o «teologia fondamentale».²³

Nello schema di Wass – identico, dunque, a quello di Hooke – il modo di procedere è semplice: da una tesi iniziale, per via di deduzione e di argomenti logici, si giunge a una conseguenza necessaria.²⁴ Così, dalla dimostrazione religiosa, con la quale si prova l'esistenza di Dio e della religione naturale, deriva che l'uomo deve essere religioso; dalla dimostrazione cristiana, con la quale si mostra l'origine divina e le fonti della rivelazione, consegue che l'uomo deve essere cristiano; infine, da quella cattolica, dalla quale si evince l'esistenza e l'autorità della Chiesa cattolico-romana, si ottiene che l'uomo deve essere cattolico-romano.

Anche le singole dimostrazioni sono disposte seguendo uno schema prefissato, comune a tutti i trattati di apologetica dell'epoca. Ad esempio, per la dimostrazione cristiana, lo schema seguito è: 1. La possibilità della rivelazione; 2. La necessità della rivelazione; 3. I criteri della rivelazione (a. miracoli; b. profezie); 4. L'esistenza della rivelazione (a. i miracoli e le profezie di Cristo, la sua risurrezione; b. l'eccellenza e la santità della dottrina evangelica; c. l'ammirabile propagazione della religione cristiana; d. la conservazione della religione cristiana; e. la testimonianza dei martiri).²⁵

²⁰ Cf. C. DOTOLO, «Hooke Luca Giuseppe», in *Dizionario dei teologi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 669-670.

²¹ Questa la suddivisione dell'opera di Hooke: 1) *De religione naturali*; 2) *De religione revelata*; 3) *De ecclesia Christi et de fide catholica*.

²² I testi di teologia dogmatica precedenti all'opera di Hooke, nei quali si affrontano in modo apologetico le questioni che poi saranno assorbite nei trattati di teologia fondamentale/apologetica sono numerosissimi. Qui, a mo' di esempio, mi limito a citare il testo di MARTINUS BECANUS, *Theologia dogmatica sive manuale controversiarum in VI libros distributum*, Nicolai et Marci Palearini, Romae 1750. Martino Becano fu celebre controversista olandese, gesuita, vissuto dal 1563 al 1624. Combatté strenuamente calvinisti, luterani e anglicani. I suoi scritti più diffusi furono il *Manuale controversiarum* (1623) e più ancora il *Compendium* di esso, nonché *l'Analogia veteris ac novi testamenti* (1620).

²³ Cf. F. ARDUSSO, «Teologia fondamentale», in L. PACOMIO (a cura di), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Torino 1977, 184.

²⁴ Cf. WASS, *Repetitorium Theologiae Fundamentalis*, 4-5.

²⁵ Cf. *ivi*, 51-141.

Possiamo a questo punto esprimere già una prima valutazione d'insieme sulla impostazione apologetica che ritroviamo nel nostro testo: la teologia fondamentale così intesa si presenta essenzialmente come una disciplina fondata sulla dimostrazione logica, inquadrata in uno schema nel quale il nesso causa-effetto è il centro del procedimento argomentativo. Il suo compito si risolve in una verifica del predicato iniziale, allo scopo di provare il fatto della religione, della rivelazione e della Chiesa, con prove esterne e oggettive, presentate come argomenti scientifici capaci di soddisfare le richieste della ragione, ma senza aver premesso uno studio serio della realtà che vuole affrontare criticamente.²⁶

Vediamo ora, schematicamente, le singole dimostrazioni del nostro testo.

a) *Demonstratio religiosa*

Nella *dimostrazione religiosa*²⁷ gli errori contro cui ci si difende sono quelli degli atei e dei monisti, cioè tutti coloro che smentiscono l'esistenza di Dio; poi dagli errori dei tradizionalisti, dei naturalisti, dei modernisti, ossia di coloro che sostengono dottrine erranee circa l'origine, la conoscenza, la derivazione, la realtà e l'obbligatorietà obiettiva della religione; poi, dell'intellettualismo, del quietismo, del pietismo, del moralismo, vale a dire di quelle correnti di pensiero che riducono la religione a un atto dell'intelletto o dello spirito o della sensazione o alla moralità e onestà esterna; infine dell'indifferentismo, che contesta l'unità della religione.

Il primo tema affrontato è l'esistenza di Dio, che l'uomo può riconoscere anche con il solo lume naturale della ragione, poiché ha la facoltà fisica per farlo, a partire dalle cose create, visibili e invisibili. Dalle cose visibili, mediante l'argomento cosmologico, quello teologico e quello storico; dalle cose invisibili, la sua esistenza è provata per mezzo dell'argomento ideologico, di quello etico-teologico e, infine, di quello eudemonologico.

Poi si passa a trattare della religione: la sua origine, l'oggetto e il soggetto, l'essenza, le proprietà (verità, unità, universalità, necessità), l'evoluzione. Per ognuna di esse si portano numerose prove, tratte sia dalle fonti della fede che dalla ragione, per concludere che non si può negare l'esistenza della religione e che essa non solo è necessaria al singolo uomo, ma alla società intera.

²⁶ Cf. LATOURELLE, «Nuova immagine della Fondamentale», 61.

²⁷ Cf. WASS, *Repetitorium Theologiae Fundamentalis*, 5-51.

b) *Demonstratio christiana*

Nella *dimostrazione cristiana*²⁸ i nemici da combattere sono il naturalismo, il deismo, il tradizionalismo, il razionalismo e il semirazionalismo, il modernismo, tutte quelle correnti di pensiero, vale a dire, che si oppongono alla possibilità di una rivelazione soprannaturale, o negandola risolutamente, o risolvendola come un fatto puramente naturale e mondano, limitata entro gli schemi di una religione naturale raggiungibile dalla ragione, senza causalità trascendente.

La prima questione affrontata riguarda la rivelazione, la sua origine soprannaturale, la sua possibilità e necessità, la sua esistenza, e ciò è fatto portando numerosi argomenti tratti dalla Scrittura, dalle fonti della fede e dalla ragione stessa. La rivelazione consiste nella Parola divina attestante, cioè nelle verità e nelle dottrine comunicate da Dio in modo prevalentemente verbale. Non solo: essa può essere distinta dalla falsa rivelazione tramite criteri interni, ma soprattutto esterni, specialmente i miracoli e l'adempersi storico delle profezie.

Dimostrata l'esistenza della rivelazione, l'autore distingue la rivelazione prima di Cristo (Antico Testamento, con la rivelazione patriarcale e mosaica) e quella propriamente cristiana, in cui è preminente e decisiva la figura del Cristo, *legatus Dei*, la cui storicità, divinità e necessità è dimostrata, ancora una volta, con prove interne, cioè l'autocoscienza di Gesù, attestata dai vangeli, e con segni esterni, quali le opere compiute dal Cristo, i miracoli e le profezie, ma anche con prove tratta dalla vita della Chiesa, ovvero l'eccellenza della dottrina cristiana, la sua prodigiosa propagazione e stabilità, la fecondità, il martirio.

c) *Demonstratio catholica*

Infine, la *dimostrazione cattolica*,²⁹ introdotta dalla domanda se è sufficiente per l'uomo essere cristiano. La risposta è no. È necessario che l'uomo riconosca la Chiesa, sotto la cui guida può essere veramente cristiano; per questo l'uomo deve essere cattolico.

Gli avversari in quest'ultima dimostrazione sono i novaziani, i donatisti, Pelagio, Wicleff, Hus, Calvino, i riformati, i neoprotetanti, i modernisti.

I primi argomenti affrontati in questa terza parte sono: l'esistenza, l'istituzione, la forma e il fine della Chiesa. Poi si passa a trattare dell'essenza della Chiesa e delle sue membra, quindi della gerarchia e del

²⁸ Cf. *ivi*, 51-141.

²⁹ Cf. *ivi*, 173-295.

Primato petrino, del magistero e delle note della Chiesa da Gesù, unità, santità, cattolicità e apostolicità, mostrando che esse si trovano solo nella Chiesa cattolica.

Infine, si affronta il tema della fede della Chiesa, analizzando prima la nozione di fede e poi quella riguardante la regola della fede, ovvero la sacra Scrittura, quale regola remota, e il magistero della Chiesa, quale regola prossima.³⁰

Interessante ciò che si dice a proposito della fede: essa si distingue dalla scienza in quanto il suo principio è la grazia soprannaturale, mentre per la scienza è la ragione naturale; il suo oggetto è la rivelazione, mentre per la scienza sono le verità naturali; il suo motivo è l'autorità di Dio, mentre per la scienza è l'evidenza delle cose; la sua certezza è infallibile, mentre per l'altra è fallibile; il fine è la *visio beatifica*, mentre per la scienza è la *naturalis beatitudo*; infine, che essa è sempre un atto libero, mentre per la scienza a volte è necessario. Per tutto ciò si deve concludere che la fede non è contro la ragione, ma superiore; né le due possono dirsi in contraddizione, ma in reciproco sostegno, in quanto lo stesso oggetto si può credere e conoscere.

Da notare, poi, come la fede, pur essendo una realtà complessa, in cui sono in atto grazia, volontà e ragione, tuttavia trae la prova della credibilità del suo oggetto per mezzo dell'intelletto. È l'intelletto, infatti, che può e deve conoscere, senza la necessità della grazia soprannaturale, i preamboli della fede, l'esistenza della rivelazione e l'esistenza della Chiesa, vale a dire quelle verità che provano, quali criteri esterni universalmente riconoscibili dalla mente umana, la credibilità dell'oggetto della fede e, quindi, per conseguenza, la ragionevolezza dell'atto di fede, cioè il suo non essere in contraddizione con la ragione.³¹

1.2. Alcuni temi in particolare

Tra tutti i temi trattati nel testo di Wass, ci si imbatte in una parte riguardante le fonti della rivelazione, la tradizione e la Scrittura, inserita subito dopo la *Demonstratio christiana* e prima di quella *catholica*.³²

Fr. Jérôme, del quale all'inizio abbiamo richiamato la recensione, mette in dubbio questa disposizione, perché, pur ritenendo logico dal punto di vista materiale parlare prima della regola remota della fede, cioè della tradizione e della Scrittura, non lo è dal punto di vista formale, in quanto accediamo alla regola remota soltanto attraverso quella pros-

³⁰ Cf. *ivi*, 292.

³¹ Cf. *ivi*, 288-289.

³² Cf. *ivi*, 141-172.

sima, ovvero il magistero infallibile della Chiesa.³³ Inoltre, a suo dire, è principalmente ricorrendo alla tradizione *activa* che si può apoditticamente provare l'esistenza di quella *obiectiva*. Così come si può trattare a fondo dell'ispirazione della Scrittura, della sua estensione e inerenza assoluta, solo dopo aver provato l'autorità dei padri, dei teologi, e determinato nettamente il soggetto e anche l'oggetto dell'infalibilità della Chiesa.³⁴

Insomma, per fr. Jérôme, dal punto di vista formale sarebbe stato meglio parlare della tradizione e della Scrittura, fonti remote della rivelazione, dopo la *Demonstratio catholica*, cioè dopo aver trattato della Chiesa, fonte prossima della fede, per mezzo della quale conosciamo e risaliamo a quella remota e, quindi, alla rivelazione stessa. Cosa che del resto facevano abitualmente i trattati di teologia fondamentale dell'epoca.³⁵

Passiamo a esaminare più dettagliatamente ciò che scrive il Wass sulle fonti della rivelazione.

Quanto alla tradizione,³⁶ essa è l'atto grazie al quale si trasmettono tutte quelle cose non tramandate con la Scrittura.

Essa include una parte oggettiva o passiva, ovvero la dottrina, gli usi e le istituzioni, e una parte attiva, vale a dire l'*auxilium* nel trasmettere. La tradizione attiva si ha quale elemento formale nell'oggettivazione.³⁷

In ragione del contenuto, poi, la tradizione si divide in storica, disciplinare e dogmatica; quanto all'origine, in divina, umana, del Signore, divino-apostolica, umano-apostolica, ecclesiastica.

In senso stretto, esclusa quella storica, disciplinare e umana, la tradizione è la dottrina rivelata, non consegnata nella sacra Scrittura, ma trasmessa alla Chiesa da Cristo o dallo Spirito Santo.

Per dottrina, poi, si deve intendere sia alcune questioni di fede e di costume manifestate da Dio stesso e contenute nella Scrittura, sia quelle verità non contenute nella Scrittura, ma che gli apostoli hanno ricevuto o dalla stessa bocca di Cristo o dallo Spirito Santo *dictante*, e che sono giunte fino a noi quasi di mano in mano.

Questa tradizione in senso stretto, ancora, in ragione della materia, si distingue in costitutiva o dichiarativa. Quanto invece alla diffusione, in scritta o orale.

Soffermiamoci un momento sulla tradizione costitutiva – questione che dal concilio di Trento in poi sarà al centro della discussione teolo-

³³ Cf. JÉRÔME DE PARIS, «Bulletin d'apologétique», 279.

³⁴ Cf. *ivi*, 280.

³⁵ Pozzo, «La Manualistica», 315-316.

³⁶ Cf. WASS, *Repetitorium Theologiae Fundamentalis*, 141-158.

³⁷ Cf. *ivi*, 143.

gica. Con essa, spiega l'autore, si intende la tradizione contenente quei dogmi che in nessun modo sono rinvenibili nei libri sacri: il canone della Scrittura; la validità del battesimo dei bambini conferito dagli eretici; il numero dei sacramenti, sette; la domenica quale giorno del Signore da celebrare invece del sabato; la liceità dei giuramenti e del mangiare il sangue degli animali soffocati; la non sacramentalità della lavanda dei piedi.³⁸ Tutto ciò è detto contro il principio protestante della *sola Scriptura*, a cui si fa esplicito riferimento nel testo.³⁹

Passando oltre, dopo aver definito la tradizione, l'autore tratta dell'esistenza della *traditio activa* e di quella *obiectiva*.

Quanto alla prima, si dice che essa è «Christus totam revelationem commisit Apostolis eorumque successoribus, ut eam sine errore omnibus hominibus promulgarent; ergo existit traditio activa, i.e. Ecclesia est magistra fidei et testis revelationis et iudex controversiarum infallibilis». La tradizione attiva, perciò, è il dinamismo, *l'auxilium*, che discende da Cristo stesso, per mezzo degli apostoli e dei loro successori, alla Chiesa, in forza del quale essa è maestra di fede, testimone della rivelazione e giudice infallibile delle controversie.⁴⁰

Quanto alla tradizione *obiectiva*, si dice che essa comprende l'insieme delle cose credute. Essa è un'altra fonte della rivelazione, avente la stessa autorità della Scrittura, e si distingue in costitutiva o dichiarativa. Il valore costitutivo della tradizione è provato oltre che dagli argomenti tratti direttamente dalla sacra Scrittura, anche dall'indole stessa del testo biblico, il quale necessita continuamente di essere interpretato.

Circa le prove tratte dalla Scrittura che attestano il valore costitutivo della tradizione, alcune lo affermano esplicitamente, ad esempio i passi presi dalle lettere pastorali di Paolo (cf. 2Ts 2,14; 2Tm 2,2); altre lo fanno implicitamente, come quei passi di Giovanni, di Luca e degli Atti degli apostoli (cf. Gv 21,25; Lc 4,21.31.44; 24,27.45; At 1,3) nei quali si allude a molte altre cose fatte e dette da Gesù che però non sono state messe per iscritto.⁴¹

Alla fine, il nostro autore si chiede se la Scrittura basti alla salvezza. La risposta, come sempre accade in questi trattati apologetici, non è netta: essa è sufficiente relativamente al fine, per quanto è dato, assolutamente ed esclusivamente in questo senso. Ma se si esclude la tradizione divina, cioè tutto ciò che deriva dalla rivelazione e che non è stato messo per iscritto, allora no.⁴²

³⁸ Cf. *ivi*, 147.

³⁹ Cf. *ivi*, 143.

⁴⁰ Cf. *ivi*, 144.

⁴¹ Cf. *ivi*, 146.

⁴² Cf. *ivi*, 148.

Quanto, poi, ai criteri della tradizione, essi sono quegli aiuti (*admicula*) grazie ai quali si può distinguere una dottrina come rivelata. Essi sono le stesse fonti della tradizione, dalle quali è attinta la rivelazione. Poiché Cristo affidò al collegio degli apostoli e ai loro successori tutta la rivelazione, affinché la proponessero agli uomini da credere, fedelmente la custodissero e la esponessero con l'infalibilità loro promessa, da ciò risulta che il primo e generale criterio è il consenso della Chiesa, ovvero l'unione dei vescovi (maestri della fede) tra loro e con il romano pontefice nelle cose di fede e di morale, e in tutto ciò che ad esse è necessariamente connesso. In altre parole, il magistero della Chiesa. A questo seguono i santi padri, il consenso dei teologi e, infine, il consenso dei fedeli.⁴³

Anche la parte che riguarda la Scrittura contiene alcuni passaggi interessanti.⁴⁴

I temi trattati sono quelli classici: l'ispirazione, il canone, l'interpretazione della Scrittura.

Quanto all'ispirazione, l'autore riprende sostanzialmente la teoria della causalità strumentale di Tommaso d'Aquino,⁴⁵ fatta propria successivamente da Leone XIII nell'enciclica *Providentissimus Deus*, nel 1893,⁴⁶ e poi da Pio XII nella *Divino afflante Spiritu*, nel 1943.⁴⁷

Di essa si dice che è un influsso soprannaturale di Dio, con il quale agisce negli agiografi, muovendo il loro intelletto e la loro volontà, al fine di scrivere. Gli agiografi, perciò, risultano essere meri strumenti, mentre Dio è l'autore primario e principale dei libri scritti.⁴⁸ La conseguenza immediata di questo principio è che la Scrittura è assolutamente inerrante: essa non contiene nessun errore, di nessuna natura, in nessuna sua parte.⁴⁹

Da ciò derivano effetti decisivi per l'interpretazione – che è assolutamente necessaria – del testo sacro. Poiché questa non avviene immediatamente per mezzo dell'illuminazione dello Spirito Santo, né soltanto per opera di scienza, essa spetta esclusivamente alla Chiesa, che è l'unica autorizzata a giudicare del senso di tutta la Scrittura. I principi dogmatici in base ai quali si determina il vero senso della Scrittura

⁴³ Cf. *ivi*, 151-158.

⁴⁴ Cf. *ivi*, 158-172.

⁴⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quodlibet*, VII, a. 14, ad 15; a. 16.

⁴⁶ Cf. LEONE XIII, lettera enciclica *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893: *Enchiridion Biblicum*, nn. 124-125.

⁴⁷ Cf. PIO XII, lettera enciclica *Divino afflante Spiritu*, 30 settembre 1943: *Enchiridion Biblicum*, n. 556.

⁴⁸ Cf. WASS, *Repetitorium Theologiae Fundamental*, 158.

⁴⁹ Cf. *ivi*, 162-163.

sono: la Scrittura stessa, con l'interpretazione di alcuni passi o direttamente o indirettamente; il magistero della Chiesa, solenne o ordinario, in quanto infallibile; il consenso unanime dei padri; l'analogia della fede, ovvero l'armonia o la consonanza delle verità rivelate tra loro.⁵⁰

Quale, dunque, la relazione tra le due fonti della rivelazione? L'autore lo spiega in un corollario, nel quale riprende il dettato tridentino secondo cui entrambe devono essere rispettate e venerate con pari dignità e affetto. Tuttavia, mentre la Scrittura è superiore perché non solo contiene la rivelazione, ma essendo ispirata, è Parola di Dio, la tradizione invece eccelle per molte altre ragioni: per la sua maggiore ampiezza rispetto alla Scrittura; per la sua antichità; perché è grazie ad essa se si conoscono l'ispirazione, il canone e l'interpretazione della Scrittura; infine, perché necessaria, dal momento che la Scrittura, sia per la sua conservazione che per la sua esposizione, dipende dal magistero della Chiesa, essa stessa tradizione *activa*.⁵¹

Da questo rapito sguardo, dunque, abbiamo constatato come l'autore si mantenga fedele alla impostazione dottrinale dell'apologetica classica, secondo cui: a) le fonti della rivelazione sono due, tradizione e Scrittura, delle quali la prima, oltre che avere la stessa autorità della seconda ed essere da questa distinta, ha anche valore costitutivo, e b) Dio è causa strumentale nella messa per iscritto del testo biblico, il quale, avendo Dio per autore, è assolutamente inerrante.

1.3. Una rapida valutazione sul testo

Come si è potuto vedere da questa brevissima sintesi, ciascuna di queste dimostrazioni serviva per convincere gradualmente, prima della ragionevolezza della fede in Dio, poi della validità della religione cristiana come religione rivelata e, infine, della religione cattolica come l'unica vera perché fedele alla tradizione e perché si realizza all'interno della vera Chiesa, contro le pretese dei protestanti.

Il principio sul quale ognuna di esse era strutturata è molto semplice: provare il fatto, a cui deve conseguire il dover credere. Né più né meno che una conseguenza logica e matematica. Non meraviglia, perciò, che questo modo di procedere, in voga per almeno due secoli, andrà lentamente deteriorandosi a causa dei suoi limiti e delle conseguenze negative prodotte, prima fra tutte la separazione netta tra fatto e contenuto delle verità di fede: da una parte la dimostrazione del fatto

⁵⁰ Cf. *ivi*, 169-172.

⁵¹ Cf. *ivi*, 172.

con la ragione, dall'altra il contenuto che si crede con la fede.⁵² Fede e ragione, quindi, sono tenute insieme, ma in modo complesso, artificiale e con molti limiti, quali: un eccessivo intellettualismo; la non attenzione alla globalità del soggetto credente, ma solo alla sua razionalità; il dualismo gnoseologico, perché ragione e fede sono due «scompartimenti separati»; la dimenticanza della dimensione storica della rivelazione; infine, il dualismo ontologico, perché ci sono due ordini, uno naturale e uno soprannaturale, e il secondo è semplicemente giustapposto al primo, ma non in dialogo.

Paradossalmente, il modello dell'apologetica finirà per coincidere proprio con quel modello che voleva combattere, come nota opportunamente Guido Pozzo:

il modello dell'apologetica manualistica, per quanto fosse diretto contro il razionalismo illuministico, ha assunto implicitamente lo schema di pensiero del metodo razionalista, che considera oggettivo e dimostrabile soltanto ciò che si può provare con criteri oggettivi ed esterni e con argomentazioni logicamente stringenti e apodittiche secondo il paradigma del sistema matematico-deduttivo.⁵³

Per chiudere, il testo che abbiamo esaminato è figlio del suo tempo, di quel fare teologia inteso innanzitutto come difesa della fede, come giustificazione formale, intellettualistica ed estrinseca dell'oggetto di fede.

2. I caratteri dell'apologetica classica cattolica in due documenti del magistero

Se ci spingiamo più a fondo, oltre la semplice analisi strutturale e la superficiale ricognizione del contenuto dello schema tripartito, ci rendiamo conto che l'apologetica manualistica classica si fondava essenzialmente su due elementi, l'uno conseguenza dell'altro: l'indeducibilità e la necessità.

Dichiarando qualcosa ineducibile, come non ricavabile cioè dalla ragione e dall'esperienza dell'uomo, l'apologetica affermava implicitamente la necessità della rivelazione soprannaturale, senza la quale sarebbe impossibile all'uomo conoscere e accedere a verità necessarie alla salvezza con il solo lume naturale della ragione: è necessaria,

⁵² R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e Credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2002, 22.

⁵³ Pozzo, «La Manualistica», 318.

perciò, la rivelazione, ovvero la conoscenza che Dio stesso dà di sé, del fine dell'uomo e degli strumenti necessari al suo raggiungimento.

Questa impostazione, naturalmente, era portata avanti soprattutto contro il razionalismo, nel cui statuto rientrava il compito di sottoporre al vaglio della ragione tutte quelle verità che l'uomo riceveva e accettava acriticamente per via di tradizione e di autorità. Diventerà, perciò, pressante l'invito a mettere tutto in discussione, a far uso della ragione, ricusando ciò che non poteva essere accettato perché incapace di soddisfare le prerogative della ragione, mantenendo invece tutto ciò che si legittimava davanti ad essa. La religione, la rivelazione cristiana, la Chiesa, diventeranno i bersagli preferiti dei razionalisti e degli illuministi.⁵⁴ Come accettare, infatti, l'idea di un Dio trascendente che irrompe nella storia facendosi uomo? Un'idea talmente assurda e insensata, per la quale la ragione non deve nemmeno occuparsi. È l'uomo, con la propria ragione, che dà senso all'esistenza, stabilendo ciò che è bene e ciò che non lo è, creando verità, valori, principi, norme, in base ai quali vivere.⁵⁵

Contro questa posizione massimalista del razionalismo, la reazione della teologia cattolica non si è fatta attendere. Prontamente ha intravisto nel razionalismo la causa dei mali della società e una minaccia grave all'integrità e alla stabilità della fede. Ciò che era messo in discussione, infatti, non era un aspetto marginale del cristianesimo, ma la sua stessa essenza, il fatto che lo origina, ovvero la rivelazione soprannaturale e, per effetto, ciò che da esso deriva, ovvero la Chiesa stessa.

A molti, sin da subito, la risposta più adatta per ristabilire l'ordine «sembrò la restaurazione del principio di autorità».⁵⁶ E così fu, a partire dallo stesso magistero, che da questo momento in poi inasprirà la propria risposta dottrinale e condannatoria.

Tra le prime e più importanti reazioni ufficiali vanno considerati indubbiamente il *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* di papa Pio IX, pubblicato l'8 dicembre del 1864,⁵⁷ e la *Dei Filius*, la costituzione dogmatica del concilio Vaticano I sulla fede cattolica, approvata il 24 aprile 1870 dallo stesso Pio IX.⁵⁸

⁵⁴ Cf. M. SECKLER – M. KESSLER, «La critica della rivelazione», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia fondamentale, 2: Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 32-35.

⁵⁵ Cf. *ivi*, 33-34.

⁵⁶ H.J. POTTMEYER, «La costituzione *Dei Filius*», in FISICHELLA, *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, 26.

⁵⁷ Cf. *Sillabo* di Pio IX ossia raccolta di errori proscritti in diversi documenti di Pio IX, emanato l'8 dicembre 1864: *Denz* 2897-2980.

⁵⁸ Cf. CONCILIO VATICANO I, sess. III, costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica: *Denz* 3004-3005.

Entrambi i documenti sono un esempio eclatante dello spirito antirazionalista e apologetico della Chiesa di quegli anni. Ciò che caratterizza questi due documenti è la volontà di esprimere una condanna ferma ed esplicita di dottrine ritenute pericolose per l'uomo e la società, tutte riconducibili alla matrice razionalistica, cioè a quella volontà di emanciparsi da Dio, ritenuto un ingombro, in forza della ragione.

Il *Sillabo*, ad esempio, raccoglie le condanne di dottrine ed errori già espresse in documenti magisteriali precedenti, suddividendole in sette gruppi.

Nel primo gruppo, composto da sette proposizioni, sono condannati il panteismo, il naturalismo e il razionalismo assoluto. Nel secondo gruppo, altre sette proposizioni: il razionalismo moderato e la confusione tra natura e ragione. Il terzo gruppo, composto da quattro proposizioni, si condanna l'idea relativista dell'uguaglianza di tutte le religioni (indifferentismo). In particolare, la proposizione 15 condanna l'ipotesi che «ogni uomo è libero di abbracciare e professare quella religione che, guidato dal lume della ragione, ciascuno avrà ritenuto vera».⁵⁹

Un breve paragrafo intermedio ricorda, senza ulteriori citazioni, che sono già state condannate dalla Chiesa le «pestilenze» del socialismo, del comunismo, delle società segrete, società clerico-liberali, cioè il «liberalismo cattolico», e le società bibliche.

Seguono poi la condanna di venti errori sull'autorità del papa, sulla Chiesa e i suoi diritti, e ventuno errori relativi alla società civile. La proposizione 40 condanna l'idea che «la dottrina della chiesa cattolica è contraria al bene e ai vantaggi della società umana».⁶⁰

C'è quindi una sezione di nove proposizioni errate sulla morale naturale e cristiana. Seguono dieci proposizioni a proposito del matrimonio cristiano.

C'è quindi una breve sezione di due sole proposizioni a condannare gli errori relativi al diritto del papa a essere sovrano temporale dello Stato Pontificio.

Ci sono, infine, dieci proposizioni a condannare gli errori relativi al liberalismo.

È fin troppo evidente, dal semplice elenco delle dottrine condannate, la preoccupazione del papa di erigere un muro di protezione intorno ai fondamenti della fede, un muro fatto di anatemi e condanne. Un atteggiamento che tradisce palesemente la preoccupazione e la paura della Chiesa di fronte alle minacce e agli attacchi portati dall'esterno. E, come spesso accade, la reazione della Chiesa è stata piuttosto

⁵⁹ *Sillabo* di Pio IX: Denz 2915.

⁶⁰ *Ivi*, 2940.

quella di chiudersi, anziché accettare positivamente le provocazioni che venivano dalla modernità.⁶¹

Non dissimile la storia della *Dei Filius*,⁶² documento sofferto e che ricalca essenzialmente il *Sillabo*. Anzi, la *Dei Filius*, nelle intenzioni del papa, non doveva essere altro che il *Sillabo* riscritto in forma di costituzione conciliare. Per ciò diede mandato al teologo gesuita J.B. Franzelin, teologo di spicco della Scuola Romana,⁶³ di preparare una bozza da presentare in aula sulla falsa riga del *Sillabo*.⁶⁴

La prima redazione di Franzelin, in diciotto capitoli, era intitolata *De doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*.⁶⁵ Si intuisce facilmente sin dal titolo l'intenzione di fondo: esprime una condanna nei confronti dei numerosi errori dei razionalisti.

Lo schema fu presto abbandonato perché troppo lungo, condannatorio e offensivo.⁶⁶

Si preparò un altro schema, redatto principalmente dal padre gesuita J. Kleutgen, fiero sostenitore della filosofia scolastica,⁶⁷ approvato in poco più di un mese. Il testo «era stato notevolmente migliorato, sia abbreviandolo (da 18 a 4 capitoli) che alleggerendolo delle sottigliezze scolastiche». ⁶⁸ Tuttavia, conservò la durezza iniziale, sia nei confronti dei razionalisti, che dei protestanti.

La particolarità della *Dei Filius* sta nell'essere composta di due parti convergenti: una prima, dottrinale, nella quale si presenta in maniera positiva la verità cattolica,⁶⁹ una seconda, composta di canoni, nei quali si condannano le posizioni contrarie a quelle cattoliche espresse nella prima parte. In questo modo si era riusciti a mettere insieme l'affermazione e la condanna, l'esposizione e la difesa.⁷⁰

Certamente, come il *Sillabo*, anche la *Dei Filius* risponde a una necessità del momento, ovvero difendersi da quelle correnti di pensiero che mettevano in discussione il fatto stesso della rivelazione, riducendo tutto alla ragione e al mondo da essa governato.

⁶¹ Riprendo qui essenzialmente le argomentazioni di POTTMEYER, «La costituzione *Dei Filius*», 24-27.

⁶² Cf. G. ALBERIGO, «Il concilio Vaticano I (1869-1870)», in Id. (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990, 383-388.

⁶³ Cf. T. STANCATI, «Franzelin Johannes Baptist», in *Dizionario dei teologi*, 505.

⁶⁴ Cf. POTTMEYER, «La costituzione *Dei Filius*», 19-29.

⁶⁵ Cf. ALBERIGO, «Il concilio Vaticano I (1869-1870)», 378.

⁶⁶ Cf. *ivi*, 378-379.

⁶⁷ Cf. R. FISICHELLA, «Kleutgen Joseph», in *Dizionario dei teologi*, 740-741.

⁶⁸ Cf. ALBERIGO, «Il concilio Vaticano I (1869-1870)», 383.

⁶⁹ Cf. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, c. 2: *Denz* 3000-3020.

⁷⁰ Cf. *ivi*, 3021-3043.

Nel documento – nel quale pure, per la prima volta, si utilizza il termine «rivelazione» – non troviamo mai una presentazione positiva della fede o della natura della rivelazione. A chi ne negava il fatto, la possibilità e la necessità della rivelazione, il concilio contrappone la dimostrazione della possibilità, del fatto e della necessità della rivelazione, mediante argomentazioni logiche. Così, se i razionalisti affermavano che fosse la ragione dell'uomo a orientare e giudicare della sua esistenza, a essere criterio di discernimento, il concilio risponde che la ragione stessa, in quanto creata, deve sottostare all'intelletto infinito, che è Dio stesso, il quale ha creato e governa ogni cosa.⁷¹ Se i razionalisti pretendevano di crearsi la propria religione, quella della ragione, che tutto conosce e comprende, il concilio risponde che sì, l'uomo può per mezzo del lume naturale della ragione e a partire dalle cose create arrivare a conoscere Dio quale principio e fine di tutte le cose, ma che non può arrivare a conoscere ciò che supera le sue possibilità, ovvero Dio nella sua vita intima, il fine a cui ha predestinato l'uomo e i mezzi per poterlo conseguire.⁷²

Perciò, se non è Dio a manifestare la verità assoluta, con una rivelazione soprannaturale, allora per l'uomo essa resta semplicemente inaccessibile. Non solo: Dio con la luce della rivelazione rafforza anche il lume naturale della ragione umana affinché comprenda quelle cose che superano le sue stesse capacità. È, perciò, l'incapacità dell'uomo, il limite della ragione, a spingere paradossalmente Dio a rivelarsi in modo soprannaturale. Ci troviamo, pertanto, davanti non a una scelta libera e gratuita di Dio, ma dettata da una necessità morale.

Come si vede, il centro delle argomentazioni cattoliche è il binomio ineducibilità-necessità: è necessario che Dio si riveli perché ciò che serve alla salvezza dell'uomo è di per sé ineducibile per la ragione umana. Indirettamente si riconosce anche il dislivello esistente tra Dio e l'uomo: è Dio a stare in alto e non l'uomo; è Dio che si piega verso l'uomo, e non l'uomo che si innalza verso Dio; è Dio che istruisce l'uomo circa le verità necessarie alla salvezza, e non l'uomo, con la sua ragione, a fondarle, conoscerle e comprenderle.

In definitiva, alla rivelazione è dato un carattere di degnazione, di abbassamento, di benevolenza,⁷³ circoscrivendola non soltanto «all'aspetto cognitivo dell'azione salvifica di Dio», ma concependola altresì «come un insegnamento (istruzione), che comunica concettualisti-

⁷¹ Cf. *ivi*, 3004.

⁷² Cf. *ivi*, 3005.

⁷³ Cf. J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, 322-331.

camente un “deposito” di verità di cui si sottolinea, in particolare, la soprannaturalità, la definitività e l’immutabilità». ⁷⁴

Tutto ciò, naturalmente, è detto con spirito apologetico, ma anche con una punta di sarcasmo e di ironia. Si noti, ad esempio, la chiusa del primo capitolo della *Dei Filius*, quando si dice, riprendendo passi del libro della Sapienza e della Lettera agli Ebrei: «Dio, con la sua provvidenza, protegge e governa tutto ciò che ha creato, poiché “essa si estende da un confine all’altro con forza, governa con bontà ogni cosa” (Sap 8,1). “Tutto è nudo e scoperto davanti agli occhi suoi” (cf. Eb 4,13), anche quello che sarà fatto dalla libera azione delle creature». In questo modo – è la mia lettura – la *Dei Filius* è come se lasciasse intendere che, nonostante l’arroganza dell’uomo, che presume di farsi Dio, di governare ciò che lui non ha creato, di comprendere ciò che supera le sue capacità, Dio rimane tale, nella stessa misura in cui l’adulto rimane tale rispetto al bambino che si crede adulto, sorridendo di ciò. La nudità, infatti, che qui va intesa in senso traslato, indica la condizione di ciò che è scoperto, che si mostra nella sua realtà e che non può essere nascosto. ⁷⁵

Quale la conseguenza più immediata per l’uomo di questa comprensione del rapporto Dio-uomo? «L’obbedienza della fede», che, si badi bene, non scaturisce dall’intrinseca verità delle cose credute, ma dall’autorità di Dio che si rivela, il quale non può sbagliarsi, né ingannare. ⁷⁶ Ritorna qui, a conclusione del ragionamento che ha come punto di partenza il riconoscimento di Dio come creatore e governatore di tutte le cose – quindi anche dell’uomo e della ragione – il ristabilimento dell’autorità di Dio: quando Dio si manifesta, all’uomo non resta che sottomettersi.

3. La novità del concilio Vaticano II: uno spirito nuovo

Finora ci siamo riferiti al carattere apologetico della teologia lasciando supporre che avesse una accezione esclusivamente negativa. Per la verità i testi che abbiamo preso in considerazione non smentiscono affatto questa impressione, ma ciò era dovuto soprattutto al clima polemico e conflittuale che perdurava nell’epoca in cui sono stati scritti. ⁷⁷

⁷⁴ J. SCHMITZ, «Il cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa», in KERN – POTTMEYER – SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia fondamentale*, II, 19.

⁷⁵ Cf. H. BALZ, «γυμνός», in H. BALZ – G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1995, 702-704.

⁷⁶ Cf. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, c. 2: Denz 3004-3005.

⁷⁷ Cf. DULLES, *Storia dell’Apologetica*, 164-349.

È successo alla teologia del tempo ciò che succede al singolo individuo quando subisce un attacco frontale, che mette in pericolo la sua stessa esistenza: la reazione è immediata, forse smodata, fuori misura, violenta. La paura spinge a reagire non valutando attentamente la risposta, né la forza con la quale si risponde. Così è stato per la Chiesa del tempo: di fronte all'attacco portato dal razionalismo – che va ricordato, non era una semplice corrente di pensiero, ma un modo di pensare capace di rovesciare l'ordine delle cose fino ad allora conosciuto, insinuandosi in ogni contesto e mutandolo dal di dentro⁷⁸ – la Chiesa ha reagito con veemenza e impulsività, adottando un linguaggio spesso aggressivo e condannatorio. Non solo, dovendo dialogare con chi faceva della ragione l'unico strumento di confronto, e dei suoi argomenti gli unici possibili, la Chiesa non si è tirata indietro, ma al contrario si è adeguata, rispondendo sullo stesso piano. Ciò naturalmente ha comportato l'inaridimento e lo snaturamento della risposta cristiana, la quale prende le mosse non da un principio di ragione, né espone se stessa mediante una serie di ragionamenti logici, ma scaturisce da un'esperienza di incontro personale e storico con Dio stesso e risponde di sé attraverso la vita stessa del testimone.

Tuttavia, parlare dell'apologetica solo in termini negativi è sbagliato.⁷⁹ Il carattere apologetico appartiene costitutivamente alla fede sin dal suo nascere, purché se ne comprenda correttamente il significato.⁸⁰

La parola «apologia» deriva dal greco *ἀπολογία*, che letteralmente significa «difesa», ma anche «risposta», «spiegazione», «esposizione». ⁸¹ Il suo significato è espresso nel senso giusto nella Prima lettera di Pietro, al capitolo 3, in cui l'apostolo invita i cristiani alla prontezza nel dare ragione della speranza che è in loro.

Abitualmente ci si limita all'indicazione appena citata, ma il testo, assai denso, nella parte che precede e segue contiene un invito forse ancora più decisivo:

E chi potrà farvi del male, se sarete zelanti del bene? Ma anche se doveste soffrire per giustizia, beati voi! Non temete il loro terrore e non turbatevi! Piuttosto, santificate il Cristo come Signore nei vostri cuori, tenendovi sempre pronti a dare risposta a chiunque vi chieda

⁷⁸ Cf. POTTMEYER, «La costituzione *Dei Filius*», 24-27.

⁷⁹ Cf. J.-P. TORREL, «Nuove correnti di teologia fondamentale nel pensiero post-conciliare», in LATOURELLE – O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*, 33-34.

⁸⁰ Cf. G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità. La Teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia*, Città Nuova, Roma 2015, 45-48.

⁸¹ Cf. «ἀπολογία», in L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1974, 223.

ragione della speranza (che è) in voi. Fatelo però con dolcezza e timore, con buona coscienza, affinché, se siete oggetto di denigrazioni, siano svergognati coloro che calunniano la vostra buona condotta in Cristo. Perché è meglio soffrire facendo il bene, se così dispone la volontà di Dio, che facendo il male.⁸²

Il contesto in cui Pietro scrive è evidentemente quello della persecuzione, in particolare delle comunità in Oriente. Siamo intorno al 63-64 dopo Cristo. I temi trattati mostrano il passaggio dai problemi iniziali delle comunità giudeo-cristiane, il rispetto della Legge mosaica, a una situazione in cui al centro delle preoccupazioni sono i rapporti tra cristiani e non-cristiani. L'indicazione, pertanto, riguarda tutti i cristiani, in ogni situazione, tanto i perseguitati, quanto coloro che, in contesti di pacifica convivenza con altre fedi e credenze religiose, si vedevano posta la domanda circa la causa della loro fede, professata e vissuta come indicativo della loro esistenza (la speranza), che non raramente suscitava curiosità e interrogativi.⁸³

È interessante notare come Pietro affidi la risposta non alla semplice esposizione dottrinale e razionale, quanto alla vita intera del cristiano: è questa, in ogni sua dimensione, a dover attestare la verità, con «mitezza e timore», precisa l'autore. Non una risposta arrogante, orgogliosa, violenta, stizzita, rancorosa, aggressiva, malevola, né imposta, ma esibita con la vita. Dal momento che Cristo stesso testimonia la verità su Dio e sugli uomini con tutta la sua vita, nella debolezza della carne, così il cristiano mostra la verità di Cristo con tutta la sua vita, nella debolezza della sua carne. Egli sa che l'efficacia e la plausibilità della sua testimonianza non dipendono dalla forza umana con la quale la afferma, ma dalla capacità seduttiva della verità stessa, la quale intercetta il bisogno di senso dell'uomo e offre una risposta credibile.

Proprio il recupero di questa idea di apologetica, più genuina e autentica, tipica delle prime comunità cristiane, ha reso possibile il passaggio tanto atteso e sperato dalla apologetica manualistica classica, polemica e dimostrativa, alla teologia fondamentale come oggi noi la conosciamo, con i suoi tratti identificativi notevolmente differenti.

Prima però di passare a vedere brevemente quali sono, è necessario accennare a ciò che ha causato questo mutamento.

Certamente il cambiamento del clima teologico. Gli avversari di un tempo, protestanti, libertini, atei pratici, deisti, enciclopedisti, razio-

⁸² 1Pt 3,13-17. Il brano è citato secondo la traduzione di K.H. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda* (Commentario teologico del Nuovo Testamento, XIII/2), Paideia, Brescia 1981, 173-174.

⁸³ Cf. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, 172-180.

nalisti, modernisti, con la loro carica polemica e distruttiva, sono lentamente passati in secondo piano, lasciando posto ad altre questioni, avvertite come più importanti e urgenti.

Una seconda causa, la più importante, è riconducibile all'evento del concilio Vaticano II,⁸⁴ capace di operare un reale e profondo cambiamento nel modo di concepire e di esprimere la fede cattolica. Raccogliendo, infatti, sin dall'inizio l'invito al rinnovamento del suo ideatore e ispiratore, Giovanni XXIII, i padri del concilio sono riusciti, tra mille discussioni, confronti, scontri, anche intensi, a ripensare una Chiesa capace di annunciare in modo nuovo, senza condanne e chiusure, Cristo luce del mondo.

Sin dal primissimo annuncio a San Paolo fuori le mura, il «papa buono» aveva auspicato un concilio ecumenico che ridesse respiro alla Chiesa. Un concilio pastorale, attento ai bisogni dell'umanità. Un concilio che avesse come scopo primario non condannare questa o quella dottrina, ma custodire e insegnare in forma più efficace il sacro deposito della dottrina cristiana.⁸⁵ Nelle intenzioni del papa, occorre che la dottrina

certa e immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale.⁸⁶

Questo spirito, lentamente e faticosamente, tra molte resistenze, si è fatto spazio tra i padri riuniti in concilio.

⁸⁴ Per una ricostruzione completa di tutto l'evento conciliare, ci si può riferire a: G. CAPRILE (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II* edite da «La Civiltà Cattolica», voll. I-V, Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma 1966-1969; G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II*, voll. I-V, Peeters-II Mulino, Bologna 1995-2001.

⁸⁵ Sull'attività di Giovanni XXIII, dall'annuncio del concilio agli interventi successivi, si può vedere la esaustiva e particolareggiata ricostruzione di G. ALBERIGO, «L'annuncio del Concilio. Dalle sicurezze dell'arrocamento al fascino della ricerca», in Id. (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II, 1: Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione*, Peeters-II Mulino, Bologna 1995, 19-70; O.H. PESCH, *Il concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 20015.

⁸⁶ GIOVANNI XXIII, discorso di apertura del concilio ecumenico Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesiae*, 11 ottobre 1962: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html.

È risaputo di quanto, sin dalle primissime battute, sia stato difficile indirizzare la discussione conciliare nel senso sperato dal papa.⁸⁷ Già dai *vota* e dagli *studia* dei vescovi e delle facoltà pontificie di tutto il mondo, richiesti per suggerire i temi da trattare in concilio, era evidente il persistere di quello spirito controversistico e apologetico che aveva caratterizzato i secoli precedenti, acuitosi nella fase direttamente antecedente al concilio.⁸⁸ Solo per fare qualche esempio, i vescovi e le facoltà interpellati avevano da subito espresso nelle loro proposte la necessità di condannare le posizioni dei modernisti e dei razionalisti – soprattutto riguardo all'interpretazione biblica – e di riaffermare la dottrina delle due fonti della rivelazione,⁸⁹ segno che, nonostante gli appelli del papa, era ancora forte il senso di sospetto e avversione verso tutto ciò che minacciava l'integrità del deposito della fede. Si chiedeva, perciò, di punire, condannare, reprimere; allo stesso tempo di riaffermare la tradizionale dottrina cattolica e, soprattutto, il principio di autorità secondo il quale spetta al solo magistero della Chiesa, quale norma prossima, di giudicare della fede e del senso delle Scritture.

Un terzo motivo all'origine del cambiamento è certamente la riscoperta e il ritorno alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche, con il conseguente rinnovamento del fare teologia, più in linea con le peculiarità del primissimo annuncio cristiano, riconducendolo nel proprio alveo originario.⁹⁰ Ciò ha permesso di riscoprire il carattere proprio della teologia come approfondimento della fede, come servizio reso alla rivelazione, rispettandone i tratti e le esigenze. La teologia, in questo modo, si riscopre come a servizio del credente, impegnata a *intelligere* l'oggetto della fede, allo scopo di evidenziare la credibilità della rivelazione e la ragionevolezza dell'atto di fede, rendendo così il credente capace di mostrarla a chi ne chiede ragione. Ciò ha naturalmente comportato la spuntatura, per la teologia, di tutti gli eccessi polemici e astratti, lasciando spazio a uno spirito nuovo.

Questo cambiamento toccherà in maniera evidente soprattutto la vecchia apologetica, facendola apparire di colpo come fuori tempo e contesto, tanto da decretarne la lenta, ma inesorabile scomparsa, a

⁸⁷ Cf. ALBERIGO, «L'annuncio del Concilio. Dalle sicurezze dell'arroccamento al fascino della ricerca», 53-60.

⁸⁸ Un'analisi dettagliata dei *vota*, del loro contenuto e della forma, in E. FOUILLOUX, «La fase ante-preparatoria (1959-1960). Il lento avvio dell'uscita dall'inerzia», in ALBERIGO (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II*, I, 112-131.

⁸⁹ Cf. R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998, 29-56.

⁹⁰ Cf. C. MILITELLO, «La riscoperta della teologia», in FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia*, III, 617-625.

favore di un nuovo modo di fare teologia, capace di «rendere ragione della fede» in maniera più dialogica e meno polemica, più incarnata e meno astratta. Un cambiamento che sarà segnato in modo decisivo proprio dal concilio, con il suo ripensamento dei fondamenti della fede in termini personalistici, storici, biblici, ecumenici, e meno istruttivi, astratti, polemici, condannatori.

3.1. Il ripensamento circa la rivelazione, la fede e la tradizione

Si diceva che i temi sui quali i vescovi e i professori delle facoltà teologiche avevano concentrato maggiormente la loro attenzione erano due: la questione dell'interpretazione biblica e la dottrina delle due fonti della rivelazione.

Non abbiamo lo spazio per ripercorrere la storia, tormentata, che ha interessato questi due temi. Qui ci basta qualche cenno.⁹¹

Per quanto riguarda la prima questione, le richieste erano state essenzialmente due: a) riaffermare la dottrina dell'ispirazione di Leone XIII, presentata nella *Providentissimus Deus* nel 1893, che postulava l'assoluta inerranza della Scrittura; b) riaffermare i principi dell'esegesi cattolica, da condursi sempre *sub ductu magisterio*. Ciò presupponeva la condanna di tutte quelle letture della Bibbia fatte con metodi non tradizionali, ma moderni, in particolare il metodo storico-critico. La ragione di questa richiesta era semplice: limitare al massimo una interpretazione razionalista della Scrittura, in cui si sospendeva la precomprensione di fede. Si era visto come l'interpretazione condotta con metodi scientifici aveva prodotto negli anni precedenti al concilio una messa in discussione sempre più insistente dell'inerranza della Scrittura e, quindi, del suo carattere ispirato. Il ragionamento era semplice: se il testo della Scrittura non è inerrante in maniera assoluta, ma contiene degli errori, allora vuol dire o che Dio ha sbagliato o che non è l'autore della Scrittura. Questo comportava inevitabilmente anche la delegittimazione della Chiesa stessa, la quale traeva dalla fonte biblica la prova fondamentale della sua esistenza ed essenza.

L'altro tema, le fonti della rivelazione, era un retaggio plurisecolare, risalente alla disputa con i protestanti del XVI secolo. Nei loro suggerimenti per la discussione conciliare, i vescovi e i professori avevano chiesto che, contro la posizione protestante della *sola Scriptura*, il concilio affermasse la dottrina cattolica della due fonti della rivelazione,

⁹¹ La storia è ricostruita minuziosamente nel volume già citato di BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio*.

ovvero tradizione e Scrittura, delle quali, alla prima doveva essere riconosciuto oltre che un *latius patet*, cioè una estensione maggiore, anche un valore costitutivo. Con ciò si voleva sostenere l'idea che la tradizione costituisse delle verità necessarie alla salvezza in nessun modo contenute nella Scrittura. Quindi, implicitamente, sostenere l'insufficienza materiale della Scrittura: contro il «sola Scriptura sufficit» di Lutero, si doveva opporre la tradizione e la Scrittura.⁹²

La discussione conciliare, sin dall'inizio, si mosse prevalentemente su queste posizioni, insieme ad altre consacrate da tempo nella teologia dell'epoca, come ad esempio una certa comprensione teorico-istruttiva della rivelazione e il riconoscimento del magistero della Chiesa come regola prossima della fede.

Questi presupposti daranno vita ad alcuni documenti di stampo fortemente conservatore e apologetico. Primo fra tutti il *De fontibus revelationis*, preparato dalla commissione teologica presieduta dal cardinal Alfredo Ottaviani, prefetto del Sant'Uffizio, e con segretario il padre gesuita Sebastian Tromp, professore di apologetica alla Pontificia Università Gregoriana. Il documento venne presentato in aula il 14 novembre 1962. Esso era frutto sia delle indicazioni ricevute dai *vota* e *studia*, sia dell'influsso esercitato all'interno della commissione dalla cosiddetta scuola teologica romana, massicciamente rappresentata, fautrice di una visione stereotipata, apologetica e scolastica dei temi trattati.

Dopo una settimana di discussione, il testo fu ritirato il 21 novembre 1962 su iniziativa di Giovanni XXIII, il quale si rese conto che lo schema, rigettato in aula da più della metà dei padri, riceveva numerosissime critiche, riassumibili così: quanto allo stile e alla forma, lo schema era troppo apologetico e condannatorio, il linguaggio freddo e scolastico; inoltre, non teneva conto dei progressi della ricerca teologica e biblica degli ultimi anni; riguardo al contenuto, i padri lamentavano che esso consacrasse posizioni mai ufficialmente riconosciute dal magistero, come ad esempio la dottrina delle due fonti della rivelazione, mentre mancava completamente di una esposizione positiva della dottrina cristiana, innanzitutto riguardo alla rivelazione e alla sua trasmissione; circa lo spirito, poi, il testo difettava totalmente di afflato ecumenico e pastorale, anzi, finiva per acuire la divisione e la distanza con i fratelli separati. Insomma, un testo che nel complesso si muoveva nella direzione opposta a quella auspicata dal papa sin dall'inizio. Ciò spinse il pontefice a ritirare lo schema e ad affidarlo a una commissione

⁹² Su questo tema si veda A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Lateran University Press, Roma 2014.

mista, composta da membri della Commissione teologica e da membri del Segretariato per l'unità dei cristiani, assai sensibile alle questioni ecumeniche e più progressista. Lo schema prodotto nel 1963 dalla nuova commissione, pur attenuando il conflitto sulle questioni più discusse e divisive, rimaneva però frutto di un compromesso, quindi incapace di vera novità e progresso.

Paolo VI, divenuto nel frattempo papa (21 giugno 1963), alla ripresa dei lavori riaffidò lo schema alla Commissione teologica, al cui interno intanto erano cambiati i protagonisti. La discussione conciliare, infatti, aveva fatto emergere la necessità per la Chiesa di un nuovo modo di affrontare i temi in questione, di abbandonare il vecchio stile scolastico e apologetico, e di aprirsi a una visione più pacifica, pastorale ed ecumenica; inoltre, aveva evidenziato il bisogno di presentare innanzitutto la natura dei contenuti della dottrina cristiana. Tutto ciò provocò la progressiva emarginazione all'interno della Commissione teologica dei vecchi protagonisti e l'emergere di nuovi, più in linea con questo spirito nuovo.

La rinnovata Commissione teologica, questa volta guidata da monsignor Florit, arcivescovo di Firenze, e dal segretario Umberto Betti, frate minore, professore all'*Antonianum* di Roma, riuscì a incarnare perfettamente questo spirito di novità. Furono loro, insieme ai membri della commissione e ai periti, a imprimere la svolta.⁹³

Il nuovo testo, presentato nel 1964 – e che resterà tale, con qualche importante novità,⁹⁴ fino all'approvazione definitiva del 18 novem-

⁹³ Per valutare il prezioso contributo del padre Betti alla redazione del secondo capitolo della *Dei Verbum*, si può vedere U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum*, Antonianum, Roma 1985.

⁹⁴ Ci riferiamo soprattutto a due novità introdotte verso la fine della redazione della *Dei Verbum*, addirittura un mese prima dell'approvazione definitiva. La prima, l'inserimento nel numero 9 della frase «quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat», con cui si riconosceva l'indispensabilità della tradizione nel dare alla Chiesa la certezza di tutta la verità rivelata (cf. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, 215-217). La seconda riguardava il numero 11, con una modifica: il «veritas salutaris» iniziale venne mutato in «veritatem quam Deus nostrae salutis causa litteris sacris consignare voluit». Con questa modifica si voleva chiarire meglio la realtà della verità della Scrittura: affermare che la Scrittura contiene la verità salvifica significava indirettamente accettare la possibilità che non contenesse altri tipi di verità, come ad esempio quella scientifica. Invece, la nuova formula specificava meglio l'intenzione per cui Dio ha voluto comunicarci la verità attraverso la Scrittura, la nostra salvezza, appunto. Ma la formula chiarisce anche di che verità si tratta: quella che riguarda la nostra salvezza (cf. B. MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2001, 78).

bre 1965 – si caratterizzerà, infatti, per una organizzazione ragionata e precisa della materia: si tratta innanzitutto della natura, dell'oggetto e del fine della rivelazione; poi della sua trasmissione, infine della Scrittura. Inoltre, spunterà tutti gli accenti polemici e le prese di posizioni ideologiche. Ma la novità più importante consisterà nel recupero delle categorie bibliche, al fine di presentare la dottrina cattolica sulla rivelazione e la sua trasmissione in modo più autentico.⁹⁵

Non meraviglia, perciò, che della rivelazione si dica che essa è essenzialmente un atto d'amore e non una necessità morale; che «accada» come evento personale, dialogico e storico, e non come una istruzione di verità; che il contenuto è Dio stesso, la sua vita intima e il mistero della sua volontà, e non un insieme di verità; che il fine della rivelazione non è l'istruzione dell'uomo, ma l'accesso al Padre e la condivisione della natura divina. Questo atto d'amore, poi, si compie in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione, svelando non soltanto Dio in sé, ma anche l'uomo a se stesso.⁹⁶ Con quest'ultima affermazione si abbandona anche il discorso sui segni esterni di credibilità, in quanto Cristo stesso, con tutta la sua vita, specialmente con la sua passione, morte e risurrezione, è il segno di credibilità della rivelazione su Dio e sull'uomo.⁹⁷

Da questo ripensamento scaturisce anche un nuovo modo di presentare la fede,⁹⁸ che non è concepita più come obbedienza all'autorità di Dio che rivela verità di per sé inaccessibili alla ragione umana, per cui questa deve semplicemente sottomettersi, ma

come qualcosa che stabilisce tra Dio e l'uomo una relazione viva, da *persona a persona*, in una adesione totale che comprende la conoscenza e l'amore: l'uomo intero, liberamente si affida a Dio. Così, mediante la rivelazione, Dio *viene* verso l'uomo, pieno di condiscendenza e gli apre i segreti della sua vita intima in vista di un reciproco amore. E con la fede, l'uomo si rivolge verso Dio e gli si dona nell'amicizia.⁹⁹

⁹⁵ Cf. R. LATOURELLE, «Dei Verbum», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 285; L. MAZZINGHI, «Percorsi biblici nella *Dei Verbum*», in *Parola Spirito e vita* 58(2008)2, 35-54.

⁹⁶ Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, «*Dei Verbum* sullo sfondo di *Dei Filius*», in FISICHELLA (a cura di), *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, 83-104.

⁹⁷ Cf. LATOURELLE, «Nuova immagine della Fondamentale», 61-63.

⁹⁸ Cf. R. FISICHELLA, «Atto di fede: *Dei Verbum* ripete *Dei Filius*?», in Id. (a cura di), *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, 104-124.

⁹⁹ R. LATOURELLE, «La Rivelazione», in *Commento alla Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Editrice Massimo, Milano 1966, 83.

La fede, dunque, si attesta come atto pienamente umano in quanto ragionevole, libero e responsabile. In questa prospettiva, anche la ragione gioca un ruolo fondamentale, poiché partecipa attivamente all'atto complessivo della risposta umana a Dio che si rivela, riconoscendo l'intrinseca verità di quanto creduto. Essa, infatti, non fonda la verità creduta – che invece si fonda su Dio che si rivela – ma partecipa a riconoscerla come non in contraddizione con sé, facendo sì che il credere sia anche un atto ragionevole e, come tale, pienamente umano.¹⁰⁰

Dopo la rivelazione e la fede, anche la tradizione è ripensata. Essa è descritta non come una fonte che conserva materialmente una certa quantità di verità rivelate, parallela alla Scrittura e in competizione con questa; né come una realtà distinta o separata dalla rivelazione, che comincia quando questa finisce, quasi una sua propaggine;¹⁰¹ né come una concretizzazione della rivelazione nelle numerose, varie e spesso mutevoli tradizioni ecclesiali e disciplinari. Piuttosto, sarà presentata come l'intimo, irrinunciabile e intrinseco dinamismo tramite il quale la rivelazione si trasmette *per mezzo e nella* vita della Chiesa a tutte le generazioni. Un dinamismo che si dipana nel corso della storia sia nella forma reale della vita della Chiesa, che in forma scritta e ispirata, ovvero attraverso il testo biblico. Tra le due forme non vi è distinzione di contenuto, né competizione: entrambe discendono dall'unica fonte, la rivelazione, hanno lo stesso contenuto, tendono allo stesso fine, la salvezza dell'uomo. In questo modo è abbandonata definitivamente anche l'idea di una tradizione costitutiva, che racchiude cioè verità non contenute nella Scrittura, mentre si afferma la necessità della tradizione, insieme alla Scrittura, nel dare certezza alla Chiesa in ciò che crede.

Anche il magistero viene presentato in maniera significativamente nuova. Non si dice più che è regola prossima della fede, ma più correttamente che è chiamato «a interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa», e a insegnare «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».¹⁰² Il ruolo del magistero è perciò spiegato con chiarezza col preciso utilizzo dei verbi, che indicano due relazioni, l'una verticale, l'altra orizzontale: *audit* e *custodit*, dicono

¹⁰⁰ Cf. E. KUNZ, «Conoscenza della credibilità e fede (analysis fidei)», in KERN – POTTMEYER – SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia fondamentale*, IV, 493-536.

¹⁰¹ Cf. F. TESTAFERRI, *La Parola viva. Commento teologico alla Dei Verbum*, Cittadella, Assisi 2009, 109.

¹⁰² Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n. 10: *EV* 1/887.

il rapporto di dipendenza e sottomissione nei confronti della rivelazione; *exponit* e *proponit*, indicano il ruolo di servizio verso la comunità dei credenti.¹⁰³ Il magistero, pertanto, non si sostituisce alla Parola di Dio, né usurpa il posto che è dello Spirito.¹⁰⁴ esso ha la sola funzione di garantire, assistito dalla stesso Spirito, che «l'espressione della Parola di Dio scritta e trasmessa in ogni epoca della storia, in riferimento allo sviluppo e al progresso della confessione della fede, dimori fedelmente nella verità rivelata».¹⁰⁵

In altri termini, l'immutabilità della rivelazione e l'esatta comprensione della verità che Dio ha voluto rivelare per la nostra salvezza, che è sempre uguale a sé, ma che risente del condizionamento della storia ed esige di essere trasmessa agli uomini in maniera sempre autentica e corrispondente alle esigenze del tempo, è garantita proprio dal magistero, il quale

non gode di nessuna autonomia nei confronti del deposito. Non v'è alcun momento della sua attività di magistero, cioè della tradizione attiva, in cui possa dirsi dispensato dal far riferimento al deposito e alle sue attestazioni, poiché esso ne è soltanto il testimone. La parola degli apostoli era costituente, e si trovava perfettamente alla pari con i loro scritti. La parola del magistero è costituita e condizionata dalla Tradizione apostolica, scritta o non scritta, presa nel suo stato originale che le Scritture hanno perfettamente conservato, o nel suo stato elaborato in dogmi.¹⁰⁶

I limiti che eventualmente il magistero pone nella comprensione e definizione dell'oggetto di fede sono già imposti dall'oggetto stesso e corrispondono a quella intenzione di salvezza che Dio ha manifestato e che è contenuta nel deposito della fede. Essa va semplicemente compresa seguendo la direzione del suo senso,¹⁰⁷ che sta tra l'immutabilità della verità che è Dio e la contingenza storica della sua manifestazione, comprensione ed espressione.¹⁰⁸

¹⁰³ Cf. TESTAFERRI, *La Parola viva*, 134-135.

¹⁰⁴ Cf. R.J. EHRLICH, *Teologia protestante e teologia cattolica*, Paideia, Brescia 1969, 256-262.

¹⁰⁵ P. CODA, *Teo-Logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2009, 363.

¹⁰⁶ Y.M.-J. CONGAR, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, San Paolo, Roma 2003, 77.

¹⁰⁷ Cf. H.J. POTTMEYER, «Norme, criteri e strutture della Tradizione», in KERN – POTTMEYER – SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia fondamentale*, IV, 166.

¹⁰⁸ Cf. J. ALFARO, «La teologia di fronte al magistero», in LATOURELLE – O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*, 420-421; G.D. MUCCI, «È relativista il Magistero della Chiesa?», in *La Civiltà cattolica* 160(2009)3822, 491-497.

Infine, la sacra Scrittura. Abbandonata l'idea della causa strumentale, la *Dei Verbum* presenta l'ispirazione come un carisma divino, grazie al quale Dio accompagna l'uomo nella messa per iscritto dell'evento della rivelazione e del suo corretto significato. Il testo di *Dei Verbum*, n. 11 parla propriamente di mozione interiore da parte di Dio in uomini scelti da lui affinché, nel pieno possesso delle loro facoltà e capacità, mettessero per iscritto «come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte». Ciò comporta che la Scrittura è un'opera di Dio, ma anche dell'uomo, il quale partecipa attivamente alla messa per iscritto. Di conseguenza, si abbandona anche l'idea dell'inerranza assoluta. Lo scopo della Scrittura non è quello di comunicare ogni verità, di qualsiasi natura, senza errore, ma di comunicare la verità della rivelazione, manifestata da Dio per la salvezza dell'uomo. Essendo la Scrittura un testo pienamente umano, al quale è consegnata la verità che Dio ha voluto manifestare per la nostra salvezza, personalmente e storicamente, in gesti e parole, esso deve essere interpretato come tale, tenendo conto dello stile, del contesto, del modo di esprimersi e di raccontare dell'autore sacro. Quindi, nessuna chiusura nei confronti dell'esegesi scientifica, ma un'apertura nel senso della collaborazione, premettendo sempre che il testo biblico è una testimonianza di fede e non un testo semplicemente ed esclusivamente umano. Come tale deve essere compreso.

4. Alcuni caratteri dell'attuale teologia fondamentale

Oggi la teologia fondamentale è una disciplina teologica che ha un proprio oggetto, metodo, unità e sistemazione, distinta da tutte le altre discipline teologiche. Questa chiara identità è stata raggiunta attraverso diversi passaggi. Almeno tre.¹⁰⁹

A un primo periodo di reazione all'apologetica manualistica, iniziata già nel periodo preconciliare, è seguita una fase di incertezza, in parte causata dallo stesso concilio, il quale pure aveva messo le basi per un ripensamento della vecchia apologetica in termini nuovi, ma senza dare una indicazione precisa e chiara.¹¹⁰ Una incertezza che ha interessato la fondamentale a tutti i livelli: il concetto, il contenuto, i destinatari.¹¹¹

¹⁰⁹ Cf. LATOURELLE, «Nuova immagine della Fondamentale», 59-84.

¹¹⁰ Cf. S. PIÉ Y NINOT, «1965-1995: correnti di Teologia fondamentale», in FISICHELLA (a cura di), *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, 42-43.

¹¹¹ Cf. LATOURELLE, «Nuova immagine della Fondamentale», 64-75.

In particolare, è sembrato, dopo il concilio, che la nuova disciplina, sorta dalle ceneri della apologetica e ufficialmente riconosciuta soltanto nel 1979 nel documento *Sapientia christiana* di Giovanni Paolo II, in cui figura per la prima volta nell'elenco delle discipline teologiche,¹¹² dovesse interessarsi di tutto, quasi che ogni tema le fosse attribuibile. Questo spinta annessionistica della nuova disciplina, naturalmente, ha causato un certo disorientamento e la conseguente difficoltà di riconoscerne i tratti identificativi. Descrive bene questa fase R. Latourelle:

Il periodo conciliare [...] è stato caratterizzato da un ampliamento sempre crescente del campo della fondamentale. Questo ampliamento, reso necessario dal rinnovamento degli studi biblici e storici, dall'apertura ecumenica, dallo sviluppo delle scienze umane, è stato tuttavia funesto. La fondamentale ha sviluppato uno spirito annessionista che rischia di farne una enciclopedia delle scienze. A forza di voler includere tutto, abbracciare tutto, la fondamentale arriva a perdere il suo centro di unità e il suo carattere specifico. A forza di lavorare alla periferia, arriva a dimenticare il cuore delle sue preoccupazioni, ossia la rivelazione e la sua credibilità.¹¹³

Il periodo di incertezza,¹¹⁴ tuttavia, ha lasciato rapidamente spazio a una caratterizzazione sempre più chiara della disciplina, tanto da arrivare in pochi anni a individuare alcuni temi propri, affrontati da un proprio specifico punto di vista, con un metodo proprio, sistemandoli intorno a un principio di unità interno, chiaro e riconoscibile.¹¹⁵

Descrivo rapidamente questi elementi.

Il principio di unità interno è la rivelazione e la sua credibilità, a cui consegue, come risvolto, la fede e la sua ragionevolezza.¹¹⁶ La teolo-

¹¹² GIOVANNI PAOLO II, costituzione apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche *Sapientia christiana*, 15 aprile 1979: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html.

¹¹³ R. LATOURELLE, «Teologia fondamentale: storia e specificità», in LATOURELLE – FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia fondamentale*, 1254.

¹¹⁴ Ho già indicato in precedenza due testi che mostrano bene la discussione che ha interessato la fondamentale negli ultimi vent'anni del secolo scorso, allo scopo di individuare una identità specifica della disciplina e una convergenza sempre maggiore su temi propri: LATOURELLE – O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*; FISICHELLA (a cura di), *La Teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*. A questi aggiungo anche il pregevole studio di M. SECKLER, «Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», in KERN – POTTMEYER – SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia fondamentale*, II, 537-615.

¹¹⁵ Cf. LATOURELLE, «Nuova immagine della Fondamentale», 75-83.

¹¹⁶ Tuttavia, bisogna precisare che all'interno dell'unica teologia fondamentale, oggi si riscontrano diverse correnti e differenziazione, di cui danno conto in modo abba-

gia fondamentale, dunque, parte dalla rivelazione, dalla sua descrizione e comprensione, per coglierne la credibilità, e termina con la fede, ovvero con la risposta dell'uomo a Dio che si rivela, come atto pienamente umano, quindi ragionevole, libero e responsabile. Ciò porta inevitabilmente all'abbandono del procedimento dimostrativo razionale: se la rivelazione non è una verità razionale, ma un accadimento personale e storico, non racchiudibile in una definizione, allora non può essere semplicemente dimostrata e affermata con un ragionamento. La categoria più propria per la comunicazione e per l'attestazione della rivelazione è la testimonianza di fede del credente, cioè il dire con la vita la verità su Dio e sull'uomo manifestata in maniera personale, storica e definitiva in Cristo, con cui si è personalmente compromessi.

Quanto al metodo, esso è insieme positivo e speculativo, nel senso che in un primo momento si determina l'oggetto di fede (tradizione, Scrittura, magistero), lo si conosce in modo preciso e completo, e poi, con la ragione, lo si comprende, lo si interpreta.¹¹⁷ In questo senso, la ragione non è il fondamento veritativo della rivelazione, la quale per fede è già data e accolta come verità assoluta che Dio ha manifestato una volta per sempre nella storia, ma lo strumento mediante il quale se ne coglie la credibilità, tanto da soddisfare anche le prerogative della ragione e, quindi, di mostrare la fede come ragionevole.

Poiché il compito della fondamentale, però, non è solo quello di mostrare la credibilità della rivelazione e la ragionevolezza della fede al credente, ma anche di mediare la ragionevolezza della verità cristiana verso l'esterno,¹¹⁸ cioè a chiunque chiede ragione della speranza che è nel credente, il perché della sua fede, allora essa deve saper riconoscere il suo interlocutore, a partire dal suo contesto e dai suoi presupposti. A questo scopo risulta imprescindibile il dialogo con le altre scienze, umane, storiche, filosofiche, le quali contribuiscono a definire con precisione «il destinatario»,¹¹⁹ «l'altro» cioè con il quale si è in dialogo.¹²⁰ In questo senso, allora, il metodo della fondamentale può essere definito – come fanno alcuni – dell'«integrazione»¹²¹ o del «confronto»:¹²² con

stanza completo: LATOURELLE, «Teologia fondamentale: storia e specificità», 1255-1257; PIÉ Y NINOT, «1965-1995: correnti di Teologia fondamentale», 41-60.

¹¹⁷ Cf. R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza. Prospettive della sapienza cristiana*, Cittadella, Assisi 1988, 58.

¹¹⁸ Cf. SECKLER, «Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», 588-599.

¹¹⁹ Cf. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e Credibilità*, 46-50.

¹²⁰ Cf. *ivi*, 32.

¹²¹ Cf. LATOURELLE, «Teologia fondamentale: storia e specificità», 1255.

¹²² Cf. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e Credibilità*, 52.

l'altro ci si confronta dopo averlo riconosciuto in ciò che lo identifica e che contribuisce a fare di lui ciò che è, vale a dire idee, convinzioni, ambiente, tradizioni, aspettative, storia personale e comunitaria, etica. L'altro non è mai una identità astratta, un «ipotetico partner»¹²³ ma sempre persona «in situazione», con il suo carico di condizionamenti e aspettative, che chiede di sapere perché il cristiano crede ciò che crede e perché si fa guidare nelle scelte che compie da quanto creduto.

Naturalmente, la fondamentale è nuova non soltanto perché ha individuato con chiarezza il proprio oggetto, metodo e destinatario, ma anche e soprattutto perché ha compreso in modo nuovo la sua funzione, nello stile e nello spirito. Diversamente dalla vecchia apologetica, infatti, la teologia fondamentale si pone nei confronti dell'altro – al quale guarda non più come un nemico o un avversario, ma semplicemente come «l'altro che chiede di sapere» – con un atteggiamento dialogico, o per dirla con le parole di Pietro, pronto a rispondere «con mitezza e timore».

Prontezza, mitezza e timore dicono realtà molto concrete: è pronto chi sa cosa rispondere, chi cioè conosce le ragioni profonde della propria fede; è mite chi sa di poter contare non sulla propria forza, ma su quella che viene dalla rivelazione; ha timore chi sa riconoscere Dio come tale, e quindi sa porsi nei suoi confronti con riverenza e pietà. Se applichiamo questi tratti alla teologia fondamentale, allora vediamo come essa abbia il compito di accompagnare il credente alla prontezza nella risposta di fede dopo aver riconosciuto le ragioni del proprio credere; a rispondere con la forza che deriva dalla rivelazione, che non è per la condanna e la morte, ma per la vita dell'uomo, quindi mai violenta, mai oppressiva, mai offensiva, mai impositiva; infine, a collocarsi nella giusta misura nei confronti di Dio, riconoscendolo come colui da cui tutto viene e a cui tutto torna, per cui anche l'efficacia della testimonianza della sua fede dipende dall'agire misterioso di Dio in lui. Una risposta, infine, che passa attraverso tutta la vita del credente. E qui, oltre che richiamare ancora la Lettera di Pietro, possiamo riferirci alla stessa *Dei Verbum*, alla sua insistenza sulla dimensione incarnata della rivelazione, della fede e, quindi, della trasmissione. In ogni numero si sottolinea come la rivelazione di Dio comprende *gestis verbisque*; che Cristo ha rivelato il Padre e compiuto la sua volontà con tutta la sua vita; che il credente risponde a Dio che si rivela con tutto se stesso; che gli apostoli prima, la Chiesa poi, trasmettono la rivelazione con tutto la loro vita. Perciò, la consistenza

¹²³ R. FISICHELLA, «Teologia fondamentale: destinatario», in LATOURELLE – FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia fondamentale*, 1261.

propria della risposta di fede è la vita intera, in ogni sua dimensione, con *gestis verbisque*.¹²⁴

Ci chiediamo alla fine, dopo aver detto tutto ciò, se sia ancora possibile pensare a un teologare che implichi solo una dimostrazione razionale, come la vecchia apologetica sembrava far intendere. Ci sembra di no. La teologia – che ricordiamo, è sempre riflessione scientifica sulla fede personalmente professata, per cui è una contraddizione evidente sostenere anche la possibilità dell'esistenza di una teologia atea o che prescindendo dalla fede – non può mai ridursi a un semplice esercizio di ragione. Essa deve sempre riferirsi alla vita del credente, non perdendo mai di vista ciò da cui deriva, ovvero la rivelazione, con i suoi tratti specifici di dono e di offerta di senso.

Di più. La teologia fondamentale, oltre a essere disciplina che riflette scientificamente sull'oggetto della fede del credente, ha nel proprio statuto anche l'essere rivolta all'altro, qualificandosi in questo modo come «disciplina di frontiera», che sta sul confine tra due territori, quello della fede e quello dell'altro, il quale non necessariamente è un nemico o un avversario. Paradossalmente, l'altro può essere anche lo stesso credente non ancora giunto a conoscere e a comprendere a fondo l'oggetto della propria fede.¹²⁵ È, quindi, una disciplina che unisce, che rende agevole il passaggio del confine, che non respinge e non alza muri, ma che «dia-loga», cioè che incontra l'altro per mezzo della parola, che avvicina e non allontana.

5. Conclusione

Il cammino fatto insieme ci ha permesso di valutare, anche se molto superficialmente, l'evoluzione che ha interessato la teologia fondamentale.

Siamo partiti da un piccolo libretto, esempio perfetto dell'impostazione apologetica della teologia fondamentale preconiliare. Il suo schema rigoroso, dimostrativo, difensivista, rispondeva allo spirito del tempo, allorché alla teologia apologetica era affidato il compito di difendere la fede dagli attacchi dei nemici, fornendo prove inoppugnabili. Questo, se da un lato le ha guadagnato molti meriti, dall'altro l'ha fatta

¹²⁴ Sulla storia e sull'introduzione della formula «gestis verbisque» nella *Dei Verbum*, si veda l'interessante studio di S. LANZA, «Gestis verbisque», in N. CIOLA (a cura di), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo. Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti o.f.m.*, Pontificia Università Lateranense-Piemme, Roma 1995, 49-78.

¹²⁵ Cf. LATOURELLE, «Nuova immagine della Fondamentale», 77.

apparire sempre più come fastidiosa, troppo sbilanciata verso l'argomentazione filosofica e razionale, eccessivamente polemica.¹²⁶

Il concilio Vaticano II, con la sua rivoluzione nel pensare ed esporre la fede, ha contribuito all'abbandono dell'apologetica così intesa, a favore di una nuova disciplina, che pur essendo in continuità, da essa si è progressivamente allontanata: la teologia fondamentale. La continuità è data dall'interesse interno alla fede di pensare se stessa, di *intelligere* ciò che è creduto, per aprire e cogliere in un solo sguardo la ricchezza del mistero racchiuso nell'atto della rivelazione accolta dalla fede. La discontinuità è segnata dal modo di pensare la rivelazione, cogliendola innanzitutto in ciò che è, nella sua essenza, grazie a un felice ritorno alle radici bibliche, e poi nel modo di esporla, lasciando sempre che essa mostri e dica se stessa, con i caratteri che le sono propri di gratuità e di amore in vista del bene dell'uomo.



A partire da un piccolo manuale di teologia fondamentale del 1921, esempio perfetto dell'impostazione apologetica manualistica, redatto da un frate cappuccino austriaco, si ripercorre l'evoluzione che ha interessato la teologia fondamentale durante il XX secolo. Abbandonato lo schema della dimostrazione tripartita razionale – finalizzata innanzitutto alla difesa della fede, mediante una giustificazione formale, intellettualistica ed estrinseca dell'oggetto di fede – la teologia fondamentale nata dopo il concilio Vaticano II è riuscita a rinnovarsi nei presupposti e nell'identità. Un cambiamento che sarà segnato proprio dal concilio, con il suo ripensamento dei fondamenti della fede – la rivelazione e la sua trasmissione – in termini più biblici e meno concettualistici, più ecumenici e meno controversisti e polemici.



Starting from a little 1921 textbook of Fundamental theology, a perfect example of apologetic-oriented writing, by an Austrian Capuchin friar, the essay covers the evolution of Fundamental theology during the 20th century. Set aside the traditional rational tripartite method – mostly aimed at the defense of the faith through a formal, intellectual, extrinsic justification of the object of faith – after the Second Vatican Council, Fundamental theology has renewed its premises and identity. Such a change was actually marked by the Council, with its reconsideration of the foundations of faith – revelation and its transmission – in more biblical and less theoretical, more ecumenical and less controversial and polemic terms.

**MANUALISTICA – APOLOGETICA – VATICANO II – RINNOVAMENTO
– TEOLOGIA FONDAMENTALE**

¹²⁶ Cf. *ivi*, 63-64.