

LA DIMENSIONE APOLOGETICA DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE:

QUESTIONI STORICO-CRITICHE

LICENZA DI TEOLOGIA, AA. 2008/09

TESTI DA COMMENTARE IN CLASSE

Sulla natura della Teologia Fondamentale

Tutte le materie teologiche suppongono come base del loro procedimento razionale la teologia fondamentale, che ha per oggetto di studio il fatto della rivelazione cristiana e la sua trasmissione nella Chiesa: temi questi che stanno al centro di ogni problematica sui rapporti fra ragione e fede. La teologia fondamentale verrà studiata come disciplina introduttiva alla dogmatica e anzi come preparazione, riflessione e sviluppo dell'atto di fede (il "Credo" del Simbolo), nel contesto delle esigenze della ragione e dei rapporti tra la fede, le culture e le grandi religioni. Però è anche una dimensione permanente di tutta la teologia, che deve rispondere ai problemi attuali presentati dagli alunni e dall'ambiente in cui essi vivono e nel quale domani svolgeranno il loro ministero.

Ragione essenziale della teologia fondamentale è la riflessione razionale che il teologo, insieme con la Chiesa, partendo dalla fede, fa sulla realtà del cristianesimo come opera di Dio che si è rivelato e si è reso presente nel Cristo, e della Chiesa stessa come istituzione voluta da Cristo per prolungare la sua opera nel mondo.

Essa va quindi concepita come una teologia di dialogo e di frontiera, nella quale — oltre al confronto fra fede e ragione in termini astratti, si entra in contatto con le religioni storiche (induismo, buddismo, islamismo, ecc.); con le forme riflesse dell'ateismo moderno (specialmente di Marx, Freud e Nietzsche); con le forme vissute dell'indifferenza religiosa in un mondo secolarizzato, caratterizzato dal predominio dei processi tecnologici ed industriali e dei valori economici; e, infine, con le esigenze degli stessi credenti che, nel mondo presente, portano in sé nuovi dubbi e difficoltà e pongono alla teologia e alla catechesi questioni nuove.

Per rispondere alle esigenze e alle esperienze emergenti da queste varie categorie di uomini, la teologia fondamentale cerca di fissare il senso che, in tale situazione, hanno il Cristo, il suo messaggio, la sua Chiesa per suscitare ed ottenere l'adesione di fede, come via per raggiungere Dio.

Tale impostazione della teologia fondamentale implica lo studio e l'esposizione del rapporto del cristianesimo con la storia, con il linguaggio, con le altre esperienze religiose, con le mistiche, le filosofie, le scienze, le condizioni umane. Ma il suo compito specifico resta quello di manifestare razionalmente, con un discorso valido per i credenti e i non credenti, come il mistero di Cristo, presente nella Chiesa, non solo illumina ma attua e completa l'esistenza umana, superandola nel rapporto perfetto e salvifico con Dio.

Lungi dalla tentazione di una riduzione antropologica della teologia fondamentale, l'insegnamento di questa materia avrà dunque un senso nella misura

in cui servirà come introduzione al mistero totale del Cristo, e, per ciò stesso, alla teologia. Questa funzione introduttiva comporta per il professore anche il compito di mettere in dovuto risalto gli elementi fondamentali della epistemologia teologica, al fine di comunicare agli alunni un concetto esatto della scienza sacra.

È opportuno aggiungere che, sia nell'insegnante, sia nell'alunno, la teologia fondamentale, esposta secondo le sue complete dimensioni, serve a sviluppare una personalità matura nel confronto continuo fra fede e ragione, risolto in una superiore armonia, come risulta, come risulta in tanti grandi maestri della tradizione cristiana. Essa aiuta il teologo e il pastore d'anime a vincere ogni complesso di inferiorità dinanzi ai dati della cultura e specialmente delle scienze, che essi utilizzano come espressione della verità razionale, ma senza asservirsi, secondo i criteri metodologici impiegati dalla teologia fondamentale. Questa, infine, serve per sviluppare in tutti il coraggio della fede, senza il quale non è possibile la vita cristiana e nemmeno una buona teologia.

Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, 22.2.1976, nn. 107-112, in EV 5, 1882-1887

Giovanni Paolo II, Sul rapporto fra teologia e scienze naturali

Come le antiche cosmologie del vicino Oriente poterono essere purificate e assimilate nei primi capitoli del Genesi, non potrebbe la cosmologia contemporanea avere qualcosa da offrire alle nostre riflessioni sulla creazione? Può una prospettiva evoluzionistica contribuire a far luce sulla teologia antropologica, sul significato della persona umana come *imago Dei*, sul problema della cristologia — e anche sullo sviluppo della dottrina stessa? Quali sono, se ve ne sono, le implicazioni escatologiche della cosmologia contemporanea, specialmente alla luce dell'immenso futuro del nostro universo? [...] Si potrebbero fare molte altre domande di questo tipo. Ma per continuare a proporle si richiederebbe quella specie di intenso dialogo con la scienza contemporanea che, generalmente parlando, è mancato nei teologi impegnati nella ricerca e nell'insegnamento.

Ciò comporterebbe che almeno alcuni teologi fossero sufficientemente competenti nelle scienze per poter fare un uso genuino e creativo delle risorse offerte loro dalle teorie meglio affermate. Una tale conoscenza li difenderebbe dalla tentazione di fare, a scopo apologetico, un uso poco critico ed affrettato delle nuove teorie cosmologiche [...]. Così pure li tratterrebbe dal non prendere affatto in considerazione il contributo che tali teorie possono dare all'approfondimento della conoscenza nei campi tradizionali della ricerca teologica.

Un contributo chiave a questo processo di mutuo apprendimento può essere dato da quei membri della Chiesa che sono scienziati attivi o, in casi particolari, scienziati e teologi allo stesso tempo. Essi inoltre possono fornire un grande aiuto a tutti gli altri che lottano per integrare nella loro vita intellettuale e spirituale i mondi della scienza e della religione, come pure a coloro che si trovano a dover affrontare difficili decisioni morali nei campi della ricerca e delle applicazioni tecnologiche. Servizi di mediazione come questi devono essere favoriti e incoraggiati [...].

Il problema è urgente. Gli sviluppi odierni della scienza provocano la teologia molto più profondamente di quanto fece nel XIII secolo l'introduzione di Aristotele nell'Europa occidentale. Inoltre questi sviluppi offrono alla teologia una risorsa potenziale importante. Proprio come la filosofia aristotelica, per il tramite di eminenti studiosi come san Tommaso d'Aquino, riuscì finalmente a dar forma ad alcune delle

più profonde espressioni della dottrina teologica, perché non potremmo sperare che le scienze di oggi, unitamente a tutte le forme del sapere umano, possano corroborare e dar forma a quelle parti della teologia riguardanti i rapporti tra natura, umanità e Dio?

[...] La verità è che la Chiesa e la comunità scientifica verranno a contatto inevitabilmente; le loro opzioni non comportano isolamento. I cristiani non potranno non assimilare le idee prevalenti riguardanti il mondo, idee che oggi vengono influenzate profondamente dalla scienza. Il solo problema è se essi lo faranno con senso critico o senza riflettervi, con profondità ed equilibrio o con la superficialità che avvilita il Vangelo e ci fa vergognare di fronte alla storia.

Giovanni Paolo II, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, 1.6.1988

Tommaso d'Aquino, Perché lo studio delle creature è istruttivo per la fede

II. La considerazione delle opere di Dio è necessaria per l'istruzione della fede umana sulle cose di Dio.

Primo, perché dallo studio di ciò che essa ha compiuto, possiamo facilmente volgerci ad ammirare e a considerare la sapienza divina. Le cose infatti che sono prodotte dall'arte rappresentano l'arte medesima, perché eseguite secondo i suoi criteri. Ora, Dio ha dato l'esistenza alle cose con la sua sapienza, secondo le parole dei *Salmi* (104, 24): «Tutte le cose le hai fatte con sapienza». Perciò dallo studio delle creature possiamo quasi raccogliere la sapienza di Dio, impressa in loro per una certa sparsa comunicazione della sua immagine. Infatti nell'*Ecclesiastico* si legge «Sparse la sapienza su tutte le sue opere» (cfr. *Sir* 1,7). Perciò il Salmista, dopo aver detto, «Mirabile si è resa in me la sua scienza, essa è tanto alta e io non posso raggiungerla» (cfr. *Sal* 138,6), e dopo aver accennato all'aiuto dell'illuminazione divina con la frase, «La notte è la mia luce, ecc.», aiutato dalla considerazione delle opere di Dio, per conoscere la sapienza divina, confessa apertamente: «Le tue opere sono meravigliose, e ben le conosce l'anima mia» (cfr. *Sal* 136,12.14).

Secondo, questa considerazione porta ad ammirare l'altissima virtù di Dio, e quindi produce nel cuore degli uomini la riverenza verso Dio. Infatti la virtù dell'artefice viene concepita necessariamente superiore a quella delle cose prodotte. Di qui le parole della *Sapienza*: «Se costoro», cioè i filosofi, «hanno ammirato la virtù e gli effetti di queste cose», cioè del cielo, delle stelle e degli elementi del mondo, «capiscono quanto sia più forte di essi colui che le ha fatte» (cfr. *Sap* 13,4). E quelle di s. Paolo: «Le cose invisibili di Dio si comprendono mediante le opere da lui compiute, così pure la sua sempiterna virtù e divinità» (cfr. *Rm* 1,20). Ora, da questa ammirazione deriva il timore e il rispetto verso Dio. Così infatti si esprime Geremia: «Grande è il tuo nome in potenza. Chi non ti temerà, o Re delle genti?» (*Ger* 10,6-7).

Terzo, questa considerazione accende gli animi degli uomini all'amore verso la bontà divina. Quando infatti c'è di bontà e di perfezione sparso nelle diverse creature, è concentrato in lui come nella fonte di ogni bene, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [cfr. *Contra Gentiles*, I, cc. 28, 40]. Se quindi la bontà, la bellezza e la dolcezza delle creature attira l'animo degli uomini, la bontà fontale di Dio stesso, paragonata ai rigagnoli del bene riscontrato con diligenza nelle singole creature, attirerà totalmente a sé gli animi infiammati degli uomini. Ecco perché nei *Salmi* si legge: «Mi hai allietato, o Signore, nelle cose da te compiute, esulterò nelle opere delle tue mani» (cfr. *Sal* 92,5). E altrove si legge a proposito dei figli degli uomini: «Saranno inebriati dall'opulenza della tua casa», ossia di tutta la creazione, «e li

dissesterai al torrente delle tue delizie: perché in te c'è la fonte della vita» (cfr. *Sal* 36,9-10). Inoltre nella *Sapienza* è detto contro certuni: «Dalle cose che si mostrano buone», cioè dalle creature che sono buone per partecipazione, «non seppero conoscere colui che è» (cfr. *Sap* 13,1), cioè colui che è veramente buono, anzi la stessa bontà, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 38].

Quarto, questa considerazione dà all'uomo una certa somiglianza con la perfezione divina. Sopra infatti [cfr. I, cc. 49ss] abbiamo spiegato che Dio, conoscendo se stesso, conosce in sé tutte le cose. Perciò, siccome la fede cristiana istruisce principalmente l'uomo su Dio, e con la luce della rivelazione divina gli fa conoscere anche le creature, nell'uomo si produce una certa somiglianza della sapienza divina. Di qui l'affermazione paolina: «Noi tutti però a faccia svelata, quasi mirando in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasfigurati dall'identica sua immagine» (2*Cor* 3,18).

È perciò evidente che la considerazione delle creature fa parte dell'istruzione della fede cristiana. Ecco in proposito le parole dell'*Ecclesiastico*: «Io mi ricorderò delle opere del Signore e racconterò quello che ho veduto; per la parola del Signore esistono le sue opere» (cfr. *Sir* 42,15).

III. La considerazione delle creature è necessaria non solo a istruire nella verità, ma anche a combattere l'errore. Infatti gli errori circa le creature talora allontanano dalla fede, perché sono incompatibili con la vera conoscenza di Dio. E questo può avvenire in più modi.

Primo, perché chi non conosce le creature talora arriva all'assurdo di considerare quale prima causa, e quindi Dio, cose le quali non possono non derivare da altre cause, ritenendo di non poter ammettere altri esseri che quelli che si vedono. Tra costoro troviamo quelli che considerano Dio qualsiasi essere corporeo: «Coloro che», come dice la *Sapienza* «o il fuoco, o il vento, o l'aere mobile, o il cielo delle stelle, o la gran massa delle acque, o il sole e la luna credettero dèi» (*Sap* 13,2).

Secondo, per il fatto che essi attribuiscono a delle creature ciò che è prerogativa solo di Dio. Ma anche in questo capita un errore circa le creature. Infatti ciò che è incompatibile con la natura di una cosa, non le venne attribuito, se non perché codesta natura è ignorata: come nel caso in cui all'uomo si attribuissero tre piedi. Ebbene ciò che è esclusivamente di Dio è incompatibile con la natura di una creatura: come è incompatibile con le altre creature ciò che è esclusivamente dell'uomo. Perciò l'errore suddetto capita perché s'ignora la natura delle creature. Di qui la condanna della *Sapienza*: «Imposero alle pietre e al legno il nome incomunicabile» (*Sap* 14,21). E cadono in tale errore coloro che attribuiscono non a Dio, ma ad altre cause, la creazione, la conoscenza del futuro, o il compimento dei miracoli.

Terzo, perché ignorando la natura del creato si toglie qualcosa alla virtù di Dio che opera nelle creature. Ciò è evidente nel caso di coloro che ammettono due principi della realtà; nel caso di quelli che fanno derivare le cose da Dio, non per volontà divina, ma per necessità; e di quelli che sottraggono le cose, in tutto o in parte, alla provvidenza divina, oppure negano che Dio possa agire fuori del corso ordinario della natura. Tutte queste tesi infatti tolgono qualcosa alla potenza di Dio. E contro di esse si legge: «Stimarono l'Onnipotente quasi capace di nulla» (*Gb* 22,17). E ancora: «Ma dà a conoscere tu la tua potenza, che non sei creduto perfettamente potente» (*Sap* 12,17).

Quarto, perché l'uomo, il quale è guidato verso Dio dalla fede come al suo ultimo fine, per l'ignoranza delle cose naturali e quindi della sua posizione nell'universo, può pensare di essere sottoposto alle cose di cui è superiore. Ciò è evidente nel caso di coloro che ritengono la volontà degli uomini soggetta agli astri,

contro i quali Geremia ha scritto: «Non temete i segni del cielo, di cui temono i gentili» (cfr. *Ger* 10,2) di coloro che ritengono gli angeli creatori delle anime, oppure che le anime degli uomini sono mortali, o altre opinioni che derogano alla dignità umana.

Di qui si vede come sia falsa l'affermazione di certuni i quali, come narra s. Agostino (cfr. *De origine animae*, IV, c. 4), sostenevano che non interessa affatto alla verità della fede quello che ciascuno pensa delle creature, purché abbia un'idea giusta di Dio: poiché l'errore circa le creature si ripercuote in una falsa idea di Dio e porta il pensiero lontano da Dio, verso il quale la fede cerca di condurlo, assoggettandolo ad altre cause.

Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, Libro II, capp. II-III.

L'appello ad un Logos creatore come logos condiviso

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

Come ho scritto nell'Enciclica *Deus caritas est*, all'inizio dell'essere cristiano — e quindi all'origine della nostra testimonianza di credenti — non c'è una decisione etica o una grande idea, ma l'incontro con la Persona di Gesù Cristo, "che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva" (n. 1). La fecondità di questo incontro si manifesta, in maniera peculiare e creativa, anche nell'attuale contesto umano e culturale, anzitutto in rapporto alla ragione che ha dato vita alle scienze moderne e alle relative tecnologie. Una caratteristica fondamentale di queste ultime è infatti l'impiego sistematico degli strumenti della matematica per poter operare con la natura e mettere al nostro servizio le sue immense energie. La matematica come tale è una creazione della nostra intelligenza: la corrispondenza tra le sue strutture e le strutture reali dell'universo — che è il presupposto di tutti i moderni sviluppi scientifici e tecnologici, già espressamente formulato da Galileo Galilei con la celebre affermazione che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico — suscita la nostra ammirazione e pone una grande domanda. Implica infatti che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura.

Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un'unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell'una e dell'altra. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il Logos creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all'irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà. Su queste basi diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirla alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme. È questo un compito che sta davanti a noi, un'avventura affascinante nella quale merita spendersi, per dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza. Il "progetto culturale" della Chiesa in Italia è senza dubbio, a tal fine, un'intuizione felice e un contributo assai importante.

Benedetto XVI, *Discorso al Congresso nazionale della Chiesa Italiana*, Verona 19.10.2006

La credibilità secondo il cap. 3 della cost. *Dei Filius* (24.4.1870)

Perché l'ossequio della nostra fede fosse conforme alla ragione, Dio ha voluto che agli interiori aiuti dello Spirito Santo si accompagnassero anche le prove esteriori della sua rivelazione: cioè fatti divini, in primo luogo i miracoli e le profezie che, manifestando in modo chiarissimo l'onnipotenza e la scienza infinita di Dio, sono segni certissimi della divina rivelazione, adatti ad ogni intelligenza. Per questo Mosè e i profeti, e soprattutto lo stesso Cristo Signore, fecero molti chiarissimi miracoli e profezie. Così degli apostoli leggiamo: "Essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l'accompagnavano" (Mc 16,20). E di nuovo sta scritto: "E così abbiamo conferma migliore della parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come lampada che brilla in luogo oscuro" (2Pt 1,19).

Quantunque l'assenso della fede non sia affatto un moto cieco dello Spirito, nessuno, tuttavia, può prestare il proprio consenso alla predicazione del Vangelo, come è necessario per ottenere la salvezza, senza l'illuminazione e l'ispirazione dello Spirito Santo che rende a tutti soave l'aderire e il credere alla verità. Perciò la fede in sé stessa, anche se non opera per mezzo della carità, è un dono di Dio, e l'atto di fede è un'opera che riguarda la salvezza, con cui l'uomo offre a Dio stesso la sua libera obbedienza, acconsentendo e cooperando alla sua grazia, alla quale potrebbe resistere.

Inoltre, con fede divina e cattolica, si deve credere tutto ciò che è scritto nella parola di Dio scritta o tramandata, e che la Chiesa propone di credere come divinamente rivelato, sia con un giudizio solenne, sia nel suo magistero ordinario e universale.

Poiché "senza la fede è impossibile essere graditi a Dio" (Eb 11,6) e condividere le condizioni di suoi figli, nessuno può essere mai giustificato senza di essa e nessuno conseguirà la vita eterna se in essa non "persevererà fino alla fine" (Mt 10,22; 24,13). perché potessimo soddisfare al dovere di abbracciare la vera fede e di perseverare costantemente in essa, Dio, per mezzo del Figlio suo unigenito, ha istituito la Chiesa, e l'ha provvista con note evidenti della sua istituzione, perché potesse essere riconosciuta da tutti come la custode e la maestra della parola rivelata.

Nella sola Chiesa cattolica, infatti, si riscontrano tutti quei segni così numerosi e così mirabili disposti da Dio per far così chiaramente apparire la credibilità della fede

cristiana. La Chiesa, anzi, a causa della sua ammirabile propagazione, della sua eminente santità, della sua inesausta fecondità in ogni bene, a causa della sua cattolica unità e della sua incrollabile stabilità, è per stessa un grande e perenne motivo di credibilità e una irrefragabile testimonianza della sua missione divina.

Sicché essa, come vessillo levato tra le nazioni, invita a sé quelli che ancora non hanno creduto e aumenta nei suoi figli la certezza, che la fede da loro professata poggia su un solidissimo fondamento. A questa testimonianza si aggiunge l'aiuto efficace della grazia che viene dall'alto. Il benignissimo Signore, infatti, con la sua grazia incita e aiuta gli erranti, perché possano "giungere alla conoscenza della verità" (1Tm 2,4) e conferma con essa quelli che ha fatto passare dalle tenebre alla luce meravigliosa, perché perseverino in questa luce, non abbandonando alcuno, se non è abbandonato.

DH 3009-3014

Can. 3. Se qualcuno dice che la rivelazione divina non può essere resa credibile con segni esteriori e che, perciò, gli uomini devono essere mossi alla fede unicamente dall'esperienza interiore di ciascuno o da una ispirazione privata: a.s.

Can. 4. Se qualcuno dice che i miracoli sono impossibili e che di conseguenza tutte le narrazioni che vi si riferiscono, anche quelle contenute nella sacra Scrittura, devono essere annoverate tra le favole o i miti, o che i miracoli non possono essere mai conosciuti con certezza né servire per provare efficacemente l'origine divina della religione cristiana: a.s.

Can. 5. Se qualcuno dice che l'assenso alla fede cristiana non è libero, ma che è prodotto necessariamente dalle argomentazioni dell'umana ragione o che la grazia di Dio è necessaria soltanto per la fede viva che opera mediante la carità: a.s.

Can. 6. Se qualcuno dice che i fedeli sono nella stessa condizione di coloro che non sono ancora pervenuti all'unica vera fede, così che i cattolici potrebbero avere un giusto motivo di mettere in dubbio, sospendendo il loro assenso, quella fede che hanno abbracciato sotto il magistero della Chiesa, fino a che non avranno terminato la dimostrazione scientifica della credibilità e della verità de loro fede: a.s.

DH 3033-3036

J. Mouroux, La fede atto personale e personalizzante, da *Io credo in te* (1948)

Se l'oggetto essenziale della fede è una persona, la credibilità (sul piano concreto) non è anzitutto, né semplicemente, *la proprietà di un oggetto*, perché questo oggetto è unico e l'espressione — d'altra parte esatta — presenta il pericolo di lasciarne sfuggire la caratteristica propria. Bisogna dire che la credibilità è *la proprietà d'una testimonianza*, e perciò *non è l'evidenza di un'idea, ma la manifestazione d'una persona*. Il valore proprio dei segni consiste nel mostrarmi che è Dio che parla e che, per conseguenza, io posso e devo credere; consiste nel farmi cogliere, attraverso la testimonianza, la presenza e l'azione d'una persona.

Per questo, di fronte a una testimonianza il soggetto si trova impegnato con tutta la sua capacità spirituale. La credibilità non è, di fatto, separabile dalla testimonianza. ma la testimonianza, essendo l'azione e l'impegno d'una Persona, per comprenderla si richiede uno sforzo di tutta la persona; essendo una chiamata soprannaturale, la sua comprensione piena esige un'attenzione e un desiderio elevati dalla grazia. In altre parole, parlare di credibilità non vuol dire innanzi tutto: l'oggetto di fede può e

deve essere creduto in sé e in astratto; vuol dire invece innanzi tutto — e la formula di Mons. Meurin sopracitata è eccellente — *noi* possiamo e dobbiamo credere alla testimonianza di Dio.

Per conseguenza fino a che l'uomo non fa della fede un problema personale, gli resta inibito l'accesso alla credibilità; fino a che non diventa un'anima aperta e desiderosa, la credibilità resta per lui puramente e semplicemente un oggetto tra tanti altri, che non lo tocca personalmente, un puro "problema". Dove noi tenteremo di mostrargli i segni di una presenza, egli non vedrà che i caratteri logici di un oggetto posto in un altro mondo mentale. I segni saranno per lui dei fenomeni di cui non può trovar la legge, e perciò incomprensibili. Questo non dipende dalla debolezza dei segni, dipende dalla loro natura: non sono prove astratte e generali, ma inviti concreti e personali. Si comprendono in una maniera analoga a quella con cui si comprendono i segni d'una testimonianza umana. Nei due casi è in giuoco una *esperienza della persona*. L'aveva compreso S. Agostino quando appoggiava il suo studio intorno al *credere* e alla testimonianza sulla nostra esperienza, primitiva e insostituibile, rispetto alle persone umane nella famiglia, nell'amicizia e nella città [cfr. *De fide rerum quae non videntur*, n. 1-4, PL 40, 171-174]. Non si comprende un segno riacciandolo per deduzione a un principio generale: lo si comprende riacciandolo alla persona che lo crea a lo usa, a Colui che si rivela e si offre per mezzo di esso.

Pertanto nel cammino che mena alla fede e che la sostiene, l'essenziale è quella *ricerca personale*, quella orientazione della persona verso un bene che non potrebbe essere che un'altra persona, quel desiderio d'una verità beatificante che non potrebbe essere che una persona in cui risplendono la luce e l'amore. Se l'anima poco a poco comprende le parole, aderisce sempre più alle verità proposte, è perché attraverso quei segni, quelle parole, quelle verità, cerca e scopre una persona che la chiama e alla quale essa risponde.

Ricerca della persona: ecco spiegato il raggiungimento della credibilità; *incontro della persona*: ecco spiegata la certezza della fede. Ed è S. Tommaso che enuncia il principio: «Ogni credente aderisce alla parola di qualcuno. Così ciò che appare come principale e come avente, in qualche modo, valore di fine in ogni atto di credenza, è *la persona alla cui parola si presta adesione*. In quanto poi ai particolari delle verità affermate in questa volontà che si ha di aderire a *qualcuno*, essi si presentano come secondari» [*Summa theologiae*, II-II, q. 11, a. 1].

Sembrerà forse che l'insistere sul carattere personale dell'atto di fede ci faccia dimenticare il suo carattere intellettuale di adesione a una verità e offra il fianco debole alle obiezioni razionaliste contro la fede. In realtà noi non dimentichiamo nulla; e se rimane sempre la minaccia di cadere sia nell'irrazionalismo, sia nel razionalismo noi ci mettiamo su un piano che trascende l'uno e l'altro perché accetta e pone al loro posto le esigenze dell'intelligenza come quelle dell'appetito, mostrando che sono le esigenze della persona stessa. È sotto queste prospettive che si dovrebbe costruire la teologia della fede come affermazione soprannaturale. Affermazione: vi dovranno quindi convergere tutti gli elementi, formali e dinamici, di una affermazione umana; ma soprannaturale: e l'oggetto di questa affermazione — una Persona che è la Realtà stessa — spiegherà i caratteri unici dell'atto. In modo eminentissimo l'affermazione è qui un mezzo di possesso, o meglio di comunione, in attesa della visione che è la perfetta comunione.

Io credo in te, tr. it. di D. Tenderini, Morcelliana, Brescia 1966⁴, pp. 56-58

Sulla tripartizione della teologia nel mondo pagano e sulla verità del Dio dei filosofi secondo il *De civitate Dei*

5. 1. Inoltre quale significato ha la sua [di Varrone] affermazione che vi sono tre generi di teologia, cioè del discorso relativo agli dèi, che si definiscono mitico, fisico e civile?. Se in latino l'uso lo ammettesse, dovremmo chiamare *fabulare* il genere che Varrone ha collocato al primo posto, chiamiamolo *fabuloso* ma perché *mitico* deriva etimologicamente da *fabulazione*; il greco si traduce appunto *favola*. Ormai l'usuale modo di dire consente che il secondo genere si dica *naturale*. Varrone stesso ha espresso in latino il terzo col termine di *civile*. Poi soggiunge: *Chiamano mitico il genere creato prevalentemente dai poeti, fisico dai filosofi, civile dagli Stati. Nel primo che ho detto, egli continua, si hanno molti fatti leggendari contro la dignità e la natura degli dèi. Vi si trova infatti che un dio è nato dalla testa, un altro dal femore e un altro da gocce di sangue; vi si trova anche che gli dèi sono stati ladri, adulteri e a servizio di un uomo; inoltre vi si attribuiscono agli dèi tutti quei fatti che possono verificarsi non solo in un uomo qualsiasi ma anche nel più abietto.* In questo caso, giacché ebbe possibilità e ardire e ritenne che non fosse colpa, manifestò senza alcun sottinteso l'oltraggio che si recava alla divinità con favole menzognere. Parlava appunto non della teologia naturale o civile ma della *fabulosa* e ritenne di poter liberamente accusarla.

5. 2. Vediamo che cosa pensa della seconda. *Il secondo genere di cui ho parlato, egli dice, è quello sul quale i filosofi hanno molti scritti. Vi si ricercano l'essere degli dèi, la sede, la nozione e la proprietà; se gli dèi hanno cominciato ad esistere nel tempo o nell'eternità; se derivano dal fuoco, come pensa Eraclito, o dai numeri, come sostiene Pitagora, o dagli atomi come dice Epicuro. Allo stesso modo vi si espongono altri concetti che è più facile udire fra le pareti di una scuola che in pubblico nel foro.* Non rimproverò nulla a questo genere, perché lo chiamano *fisico* ed è di competenza dei filosofi; si limitò a ricordare le loro polemiche, perché si ebbe una molteplicità di sette dissidenti. Considerò tuttavia questo genere *disadatto alla piazza*, cioè alle masse, e lo volle ristretto alle pareti di una scuola. E invece non considerò *disadatto ai cittadini* l'altro per quanto sconcio nella sua falsità. O religiosi orecchi delle masse e fra di essi anche quelli romani! Non riescono ad accogliere ciò che i filosofi discutono sugli dèi immortali, però non solo accolgono ma ascoltano anche volentieri ciò che i poeti cantano e gli istrioni rappresentano, e sono leggende contrarie alla sublime natura degli immortali, perché possono verificarsi non solo in un uomo qualsiasi ma anche nel più abietto. Non basta ma giudicano che siano gradite agli dèi e che mediante esse si debbano propiziare.

5. 3. Si dirà: "I due generi *mitico* e *fisico*, cioè il *fabuloso* e il *naturale*, si dovrebbero separare dal *civile*, di cui ora si viene a trattare, perché anche Varrone li ha separati da esso e vediamo in qual senso propone il *civile*". Riconosco il motivo per cui si debba separare il *fabuloso*, perché è falso, sconcio e sconveniente. Ma voler separare il genere *naturale* dal *civile* significa soltanto ammettere che anche il *civile* è scorretto. Perché se esso è *naturale*, non ha mende per essere escluso. Se poi il genere detto *civile* non è *naturale*, non ha meriti per essere accettato. Questo è appunto il motivo per cui ha trattato prima la cultura e poi la religione, cioè perché nella religione non si è conformato alla natura ma agli istituti umani. Ma esaminiamo la teologia civile. *Il terzo genere, egli dice, è quello di cui i cittadini e soprattutto i sacerdoti devono conoscere la funzione. Gli spetta stabilire quali dèi si devono adorare pubblicamente, i riti e i sacrifici che si devono compiere secondo le rispettive competenze.* Consideriamo la frase seguente: *La prima teologia, egli dice, è soprattutto adatta al teatro, la seconda al mondo, la terza alla città.* Chi non vede a quale ha accordato la preferenza? Certo alla

seconda che, come precedentemente ha detto, è dei filosofi. Egli dichiara infatti che essa appartiene al mondo che, secondo il pensiero dei pagani, è l'aspetto più nobile della realtà. Ha poi unito oppure separato la teologia prima e terza, cioè quella del teatro e quella della città? Infatti non necessariamente ciò che è proprio della città può appartenere anche al mondo, sebbene le città, come è evidente, sono nel mondo. Può avvenire appunto che nella città, secondo determinati pregiudizi, si adorino e si ammettano esseri, la cui natura non esiste in alcun luogo né nel mondo né fuori del mondo. Il teatro al contrario si trova soltanto nella città ed è stata la città ad istituirlo e lo ha istituito per gli spettacoli teatrali. E gli spettacoli teatrali appartengono alla religione sulla quale con tanta diligenza sono scritti i libri citati.

6. 1. O Marco Varrone, sei l'uomo più intelligente e indubbiamente il più colto, ma sei comunque un uomo e non Dio e non sei stato elevato dallo Spirito di Dio nella verità che ci libera per contemplare e diffondere valori religiosi. Scorgi però che i significati religiosi si devono distinguere dalle vuote fandonie umane, ma temi di offendere le depravate ubbie popolari e le usanze del superstizioso culto pubblico. Eppure, nell'analizzarle a fondo, senti, e ti fa eco tutta la vostra letteratura, che esse ripugnano alla natura degli dèi, perfino di quelli che la debolezza dell'animo umano suppone di scorgere negli elementi di questo mondo. Che cosa fa a questo punto un ingegno umano per quanto altissimo? In che cosa ti aiuta la cultura umana, per quanto multiforme e straordinaria? Desideri onorare gli dèi di una religione naturale e sei costretto a onorare quelli dello Stato. Ne hai trovati altri leggendari, contro cui sfogare il tuo risentimento ma, volere o no, coinvolgi anche quelli dello Stato. Affermi che gli dèi della teologia mitologica sono commisurati al teatro, quelli della naturale al mondo e quelli della civile alla città. Eppure il mondo è creazione divina mentre le città e i teatri sono degli uomini; inoltre non sono altri gli dèi ridicolizzati nei teatri da quelli che sono adorati nei templi e voi offrite spettacoli ai medesimi dèi ai quali immolate vittime. Avresti distinto con maggiore indipendenza e senso critico se avessi detto che si danno dèi naturali e dèi inventati dagli uomini e che di quest'ultimi parlano diversamente la tradizione dei poeti e quella dei sacerdoti e che entrambe tuttavia sono così amiche fra di loro per comunanza col falso, da essere egualmente gradite ai demoni cui è propria la dottrina nemica del vero.

La città di Dio, VI, 5,1 - VI, 6,1, tr. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 2000, pp. 281-284.

Piano e metodo espositivo della *Summa contra gentiles*

Da quanto abbiamo detto risulta evidente che il sapiente deve mirare alle due serie delle verità divine [conoscibili con la ragione naturale oppure solo per fede], e alla confutazione degli errori contrari: circa la prima serie l'investigazione razionale è sufficiente; la seconda invece supera ogni risorsa della ragione. Ho parlato di due serie di verità divine non in riferimento a Dio, che è la verità unica e semplice, ma in riferimento alla nostra conoscenza, che nel conoscere le cose di Dio ha varie maniere.

Perciò nell'espone le verità della prima serie bisogna procedere con ragioni dimostrative, capaci di convincere gli avversari. Ma poiché tali ragioni non possono applicarsi alla seconda serie, non si deve mirare a convincere l'avversario col ragionamento; bensì a risolvere gli argomenti da lui adottati contro la verità; poiché la ragione naturale non può essere contraria alle verità della fede, come sopra abbiamo dimostrato [c. 7]. Il modo singolare di convincere l'avversario che combatte verità di questo genere consiste nell'addurre l'autorità della Sacra Scrittura confermata divinamente dai miracoli: poiché quanto supera la ragione umana, non lo crediamo

se non per rivelazione divina. Tuttavia, nell'esporre codeste verità è bene addurre degli argomenti probabili (*rationes aliquae verisimiles*), perché la fede dei credenti trovi il modo di esercitarsi e di confortarsi, senza la pretesa però di convincere gli avversari: poiché la debolezza stessa di tali argomenti potrebbe maggiormente confermarli nei loro errori, pensando essi che noi accettiamo le verità di fede per degli argomenti così fragili.

Volendo perciò procedere secondo il metodo indicato, cercheremo prima di esporre quelle serie di verità che è insieme professata dalla fede e investigata dalla ragione, portando argomenti, sia dimostrativi che probabili (*rationes demonstrativas et probabiles*), desunti in arte dai libri dei filosofi e dei santi, capaci di confermare la verità e convincere gli avversari [libri I-III]. Quindi passando dalle cose più note a quelle meno note, esporremo quella serie di verità che sorpassa la ragione [libro IV], illustreremo le verità di fede, per quanto Dio ce lo concederà, sciogliendo gli argomenti degli avversari, sia con ragioni probabili che con argomenti di autorità (*solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus*).

Volendo perciò procedere razionalmente nell'esporre quanto la ragione umana può investigare su Dio, in primo luogo si presenta lo studio di ciò che va attribuito a Dio in se stesso [libro I]; secondo, la derivazione delle creature da lui [libro II]; terzo, il tendere ordinato delle creature verso di lui come loro fine [libro III].

Alle cose da considerare circa Dio in se stesso, si deve premettere, come fondamento necessario (*necessarium fundamentum*) di tutta l'opera, la dimostrazione dell'esistenza di Dio: poiché in mancanza di questa, ogni ricerca intorno alle cose di Dio sarebbe necessariamente distrutta.

Somma contro i Gentili, Libro I, c. 9, tr. it. di T.S. Centi, Utet, Torino 1997, pp. 74-75.

Unicità e prerogativa del cristianesimo nella *Grammatica dell'assenso*

Ora quanto al fatto [della Rivelazione], ciò che è così probabile nell'anticipazione, ci è stato effettivamente garantito o dobbiamo ancora cercarlo? Supponendo che sia stato concesso, è molto evidente quale in tutte le religioni del mondo provenga da Dio: se non è così, una rivelazione non è ancora data e dobbiamo cercarla nel futuro. C'è una sola religione al mondo che tende a realizzare le aspirazioni, i bisogni e i presagi della fede naturale e della devozione. Si può forse dire che io, educato nel cristianesimo, la giudico soltanto in base ai suoi stessi principi; ma non è questo il fatto. Infatti, in primo luogo, ho desunto la mia idea di che cosa dev'essere una rivelazione in buona misura dalle attuali religioni del mondo; e quanto alla sua etica, le idee con cui giungo ad essa sono derivate non semplicemente dal Vangelo, ma prima di esso dai moralisti pagani che i Padri della Chiesa e gli autori ecclesiastici hanno imitato o sanzionato; e quanto alla posizione intellettuale secondo la quale ho considerato il tema, Aristotele è stato il mio maestro. Inoltre, qui non privilegio il cristianesimo riferendomi semplicemente alle sue particolari dottrine o precetti, ma per una ragione che è sulla superficie della storia.

Esso soltanto possiede un messaggio definito rivolto a tutta l'umanità. Per quanto ne so, la religione di Maometto, non ha introdotto nel mondo alcuna dottrina nuova se non quella della sua origine divina; e il carattere del suo insegnamento è un riflesso troppo preciso della razza, del tempo, del luogo e del clima in cui sorse, per ammettere che diventi universale. Per quanto ne so, la stessa dipendenza da circostanze esterne è caratteristica delle religioni dell'Estremo Oriente, né sono sicuro che esse comunichino e difendano un particolare messaggio di Dio all'uomo, benché

possano avere dei testi sacri. Il cristianesimo, d'altra parte, nella sua essenza è un annuncio, una predicazione; è il depositario di verità che vanno al di là della scoperta dell'uomo, [verità] importanti, pratiche, rimaste identiche nella sostanza in ogni età fin dagli inizi e rivolte a tutta l'umanità. Ed è effettivamente condiviso e si trova in tutte le parti del mondo, in tutti i climi, tutte le razze, in tutte le classi sociali, in ogni grado di civiltà, da quella barbarica alla più elevata cultura dello spirito. Venendo a porre ordine e a governare il mondo, è sempre stato, come dovrebbe, in conflitto con grandi masse di uomini, con il potere civile, con la forza fisica, con filosofie contrarie; ha avuto successi, ha subito rovesci; ma ha avuto una storia grandiosa e ha realizzato grandi cose, ed è tanto vigoroso nella maturità quanto nella giovinezza. In tutti questi aspetti si distingue nel mondo ed è preminente; e porta su di sé dei segni *prima facie* di divinità; non so che cosa si possa avanzare da parte di religioni rivali per fronteggiare prerogative così speciali; cosicché mi sento giustificato nel dire che il cristianesimo proviene da Dio o che non ci è stata ancora data una rivelazione.

Sicuramente non mi si obietterà, come un punto a favore di qualche religione orientale, che esse sono più antiche del cristianesimo di alcuni secoli; eppure si dovrebbe dire così, si deve ricordare che il cristianesimo è solo la continuazione e la conclusione di ciò che professa di essere una rivelazione precedente, che si può individuare nei tempi pre-storici, fino a perdersi nell'oscurità che incombe su di essi. Per quanto ne sappiamo, non ci fu mai un tempo in cui quella rivelazione non ci fosse, — una rivelazione continua e sistematica, con rappresentanti diversi e una successione ordinata. E questo, suppongo, è molto di più di quanto si possa dire per le religioni orientali.

tr it. in J.H. Newman, *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005,
pp. 1571-1575