

MANUALI DI TEOLOGIA FONDAMENTALE

È nota la dilatazione di interessi settoriali che ha caratterizzato la teologia fondamentale dopo la lunga stagione manualistica. Il dato sarebbe forse sufficiente a scoraggiare una sistemazione articolata delle pubblicazioni che in questi ultimi anni hanno svolto tali interessi. Perlomeno, il dato suggerisce di selezionare all'interno del variegato panorama della produzione teologico-fondamentale i tentativi più rilevanti di raccogliere e di ordinare la disciplina nella forma del «manuale». L'apparizione in quest'ultimo decennio di manuali di teologia fondamentale e di saggi che della disciplina lasciano intravedere una sistemazione organica ne raccomanda una presentazione dettagliata. Si tratta di opere che si offrono intenzionalmente in favore della completezza dell'insegnamento e dell'apprendimento della materia. Esula quindi dal nostro interesse l'illustrazione analitica delle prospettive attuali della teologia fondamentale ⁽¹⁾; piuttosto crediamo di fornire un contributo significativo alla fatica dello studio e della docenza recensendo quelle pubblicazioni che si sono imposte all'attenzione per l'esecuzione parziale o tendenzialmente esaustiva di progetti di teologia fondamentale.

Intendiamo rintracciare dinamiche e costanti della teologia fondamentale attuale proprio nel vivo di questi contributi. Manuali ed abbozzi prospettici di trattazione completa della materia si segnalano per la disposizione ad attingere ad una lettura dell'eredità dell'apologetica classica, per l'intenzione di sviluppare gli impulsi innovativi della stagione conciliare, per il tentativo di approntare una teologia che fondi effettivamente l'intera fatica teologica, identificandone e legittimandone l'oggetto nella sua integralità (il cre-

(1) In proposito si veda utilmente K. H. NEUFELD, *Über fundamentaltheologische Tendenzen der Gegenwart*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 111 (1989) 26-44.

dere cristiano) ed esibendo di questo l'intrinseca istanza critica. La scansione di queste note prevede un iniziale rinvenimento dei motivi più persistenti che ispirano i lavori presi in esame. Ci dedicheremo poi ad un accostamento puntuale delle opere di H. Fries, P. Knauer, R. Fisichella, S. Pié i Ninot, F. Schüssler Fiorenza, H. Waldenfels, K. H. Neufeld, H. J. Verweyen e dell'*Handbuch der Fundamentaltheologie* curato da W. Kern, H. J. Pottmeyer e M. Seckler. Di volta in volta evidenzieremo le prospettive più apprezzabili emergenti dai testi considerati e formuleremo alcuni appunti critici in ordine al progresso dell'intelligenza teologico-fondamentale della fede cristiana.

Il solco nel quale si situano i manuali e i saggi recensiti è rappresentato da quel «rinnovamento della teologia fondamentale» che non può certo godere di una pacifica univocità. Infatti, a fronte di una consistente uniformità nella valutazione del modello manualistico si dà una problematica varietà nell'elaborazione dei progetti; tant'è che sorge il sospetto che sia la difettosa lettura del dato teologico dell'«episodio» del manuale ad indebolire l'esecuzione del rinnovamento auspicato.

Un secondo *leit motiv* che attraversa i testi esaminati è l'esitazione pressoché costante nella ripresa dell'istanza apologetica che comandava l'impresa manualistica. Pare finanche ovvio che l'abbandono del modulo estrinsecistico del manuale classico non debba coincidere con la rimozione dell'istanza apologetica o con la banale ostracizzazione di una scansione, quella delle tre *demonstrationes*, che, a suo modo, attendeva all'onere di legittimare la fede cristiana. Eppure proprio il facile accesso a luoghi comuni nel valutare l'eredità manualistica induce talvolta la supposizione che la presa di distanza dall'impianto manualistico produca senz'altro l'approssimarsi all'identità della teologia fondamentale. L'indecisione riguarda precisamente una lettura della teologia manualistica e del suo significato che, perlopiù, non viene sospinta criticamente verso il suo centro focale. Riprendendo quanto già annotato su questa rivista potremmo così individuare il presupposto teoretico dominante nell'elaborazione teologica manualistica: «Pur ratificando praticamente l'esteriorità reciproca di credere e sapere, sancita dalla cultura ambiente, l'apologetica classica ebbe comunque il merito di mantenere la cura dell'istanza di razionalità della coscienza credente. Il profilo farraginoso della intelligenza della 'modernità' non permise l'auspicabile realizzazione di questa cura: incardinata su un modello teoretico-istruttivo di rivelazione, l'apologetica soffriva l'aporia di un'impostazione sostanzialmente intellettualistica che, dovendo ospitare l'«irrinunciabile» per la co-

scienza credente – il dogma –, colludeva di fatto ad un esito fideistico. Poiché si rivendicava, assumendo la strumentazione filosofica e storica, un sapere previo alla fede, 'sapere' relativo a preamboli ontologici, segni, argomenti attraverso cui si accedeva alla certezza circa il 'fatto' della rivelazione, si era costretti, in ordine al mantenimento dell'irriducibilità della fede rispetto alla coscienza critica e per preservare la necessità dell'atto di fede a giustapporre un 'contenuto' della rivelazione non disponibile al sapere, conoscibile solo mediante la fede.

A fronte del temuto dilagare dello storicismo, questo affannato oscillare tra la compromissione con la cultura ambiente (la certezza circa il 'fatto' della rivelazione, ottenuta con una strumentazione *puramente* razionale) e la custodia dell'alterità della coscienza credente nei confronti della coscienza critica (la conoscibilità solo per fede del 'contenuto' della rivelazione) disegna la traccia di quell'estrinsecismo [...]. Il sapere giace obiettivamente estrinseco alla coscienza credente, consegnando questa al sospetto riservato a ciò che non esibisce conformità alla strutturale apertura della coscienza alla verità del tutto, in quanto l'evidenza (solo) storica della vicenda di Gesù e della sua risurrezione resta estrinseca al de-finirsi della rivelazione e, conseguentemente, al costituirsi della coscienza credente. Che ciò accada perché il 'sapere' in questione fosse tradizionalmente rappresentato da una figura antropologico-metafisica che requisiva la verità defraudandola dell'essenziale mediazione della libertà e della sua simbolica e non 'solo storica' evidenza, questo va almeno segnalato» (2).

A dar corso all'auspicato rinnovamento si profila la preoccupazione di identificare la teologia fondamentale nella sua figura propria: il rischio di editare una «pantologia sacra» (3) viene avvertito come tutt'altro che remoto soprattutto laddove si assumono acriticamente le svariate sollecitazioni del contesto culturale, la proliferazione di istanze metodologiche «nuove», nonché le autorevoli consegne del magistero (4).

(2) M. ANTONELLI, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 5-52: 12s.

(3) Cf M. SECKLER, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in *Handbuch der Fundamentaltheologie*. IV, 450-514: 452 (= IV, 537-615: 540).

(4) Per quest'ultima fattispecie alludiamo al documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (1976) (EV 5,1766-1911); il passaggio che riguarda la nostra materia (nn. 107-113), se da un lato lascia sopravvivere un'immagine di teologia fondamentale ereditata dal modello manualistico (cf n. 109) e, probabilmente, ne segnala una permanente validità, dall'altro lato riversa all'interno della disciplina una serie di problematiche che reclamano almeno un'articolazione unitaria.

Il genere «manuale» sembra raccomandato, oltre che da esigenze didattiche, dall'urgenza di ovviare alla dispersione magmatica della disciplina e dalla necessità di contestare in *actu exercito* la tesi della sola pervasività dell'attenzione teologico-fondamentale nelle singole discipline dogmatiche. Inoltre il convergere del lavoro teologico sul genere «manuale» segnala l'intenzione di ridurre la sproporzione tra l'insistente indicazione di programmi innovativi rispetto all'obsoleto modello apologetico e l'effettiva esecuzione dei progetti delineati. La cura di tale sproporzione appare garantita, almeno nelle intenzioni, dall'opzione per il genere «manuale»: l'organica messa in atto dell'opzione riesce inoltre a smascherare opere presuntivamente divulgative che, annidandosi in quella sproporzione, indulgono in modo preoccupante alla suggestione parenetica rinunciando all'istruzione teologica ⁽⁵⁾.

a. HEINRICH FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz – Wien – Köln, Styria, 1985; tr. it., *Teologia fondamentale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 53), Brescia, Queriniana, 1987.

Fries individua nell'interrogazione circa i fondamenti della teologia lo specifico della teologia fondamentale. Mirando ad enucleare i presupposti e le condizioni di possibilità della teologia, la teologia fondamentale di Fries si dipana come riflessione critica sulla fede cristiana. Più precisamente, a dettare la riflessione teologico-fondamentale è la domanda sulla fede e sul suo correlato costitutivo che è la rivelazione di Gesù Cristo: «La teologia è la riflessione metodologica che si conduce sulla fede in Dio che in diversi modi, ma definitivamente ed insuperabilmente in Gesù Cristo, si è testimoniato, reso accessibile, comunicato, rivelato, e la cui presenza, parola ed opera sono vitali nella chiesa» [13=9]. L'obiettivo di *tradurre* l'impresa apologetica nel panorama della cultura contemporanea appare nella sua evidenza già nella scansione dell'opera di Fries. La partizione in tre libri – *I. Fede e scienza della fede*; *II. La rivelazione*; *III. La chiesa* – non nasconde la corrispondenza con la triplice *demonstratio* del manuale classico ⁽⁶⁾. Tantomeno Fries

(5) Ci riferiamo, per esempio, a C. Doroio, *Sulle tracce di Dio. Lineamenti di teologia fondamentale*, Padova, Messaggero, 1992.

(6) La corrispondenza non può essere indebitamente forzata e letta come indice di problematica «infedeltà» al rinnovamento conciliare (cf in questa linea la recensione ad opera di R. Fisichella: *Scopo e confini della teologia fondamentale*, «Gregorianum» 67 (1986) 340-357; 346s). Da un lato il docente emerito di München rammenta e giustifica sin dall'inizio l'assenza di una teoria della religione nel suo manuale; dall'altro la materia della *demonstratio religiosa* viene a confluire sia nel

fa mistero dell'intenzione di riscattare la questione della credibilità da quella sorta di *damnatio memoriae* in cui era stata relegata da certa pubblicistica presuntivamente innovativa.

Ci viene così consegnata una teologia fondamentale che esordisce dal dato effettivo della fede cristiana: di questa vengono rinvenuti i presupposti antropologici e la determinazione cristologica. Proprio l'indagine sulla figura della fede consente di risalire oltre l'aporetica divaricazione tra credere e sapere per ritrovare l'istanza sapienziale-critica intrinseca alla fede stessa. La disamina della fede schiude conseguentemente l'abbozzo di un'epistemologia teologica che reclama il confronto con la pluralità dei pensieri e delle prospettive teologiche. La dottrina della rivelazione descrive il punto di riferimento oggettivo del dato della fede; in questa sede, accogliendo dichiaratamente l'impostazione teologico-trascendentale di Rahner e di Welte, Fries indugia sulla dimensione rivelativa che costituisce la realtà intera e, sul profilo di questa simbolicità complessiva, distingue il rilievo proprio della «rivelazione speciale»: non si impegna peraltro, e ciò indebolisce il procedere del pensiero, in una analisi del nesso intrinseco tra il «reale simbolico» dello «speciale cristologico» ed il complessivo reale nella sua simbolicità. In un terzo momento viene affrontato il tema della Chiesa: l'interesse viene giustificato «sia partendo dal carattere peculiare della fede cristiana, come dalla situazione fondamentale in cui l'uomo vive ed opera» [324=435]; corrispondentemente la Chiesa viene pensata come condizione di possibilità di fede cristiana per il singolo.

La completezza materiale della sintesi fornita da Fries è senza dubbio apprezzabile; come, del resto è promettente l'intuizione di fondare la teologia nell'istanza critica insita nel suo oggetto proprio che è il credere ecclesiale. Insieme vanno rilevate due tendenziali involuzioni: anzitutto l'esitazione nel precisare l'impianto epistemologico del trattato provoca l'impressione di una giustapposizione dei tre libri che compongono il manuale. Inoltre, l'istanza apologetica rivendicata programmaticamente sembra operare esclusivamente nella delineazione delle coordinate antropologiche che rappresentano il presupposto trascendentale del darsi della fede cristiana: quell'istanza non interviene a guidare un'ermeneutica dell'evento singolare dell'«antropologico cristico» e dell'«antropologico ecclesiale» che di questo evento rinvenga l'attitudine ad essere accolto quale rivelazione di Dio, legittimandolo nella sua rivendicazione di essere l'evento singolare, preveniente e fondante ogni «presupposto antropologico».

libro sulla fede (*Determinazioni antropologiche della fede*: 17-58=16-72) sia nel libro sulla rivelazione (*La dimensione rivelativa della realtà*: 157-209=209-281).

b. PETER KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br., Herder, 1991⁶.

La teologia fondamentale di Knauer ha conosciuto la sua sesta edizione nel 1991; il titolo del volume già indica la concentrazione della riflessione sul fondamento della fede cristiana. Dovendo cimentarsi nella legittimazione della pretesa della fede cristiana quale accoglienza della parola di Dio, la teologia fondamentale si soffermerà dapprima sul contenuto dell'annuncio evangelico: in ordine a questo compito si mettono a tema la figura di Dio (*Die Bedeutung des Wortes Gott*) [26-83], la nozione di «parola di Dio» (*Die Bedeutung von Wort Gottes*) [83-158], il darsi della fede quale partecipazione alla «relazione divina» di Gesù (*Der auf das «Wort Gottes» gerichtete «Glaube»*) [159-208]. La delineazione dell'oggetto proprio della teologia fondamentale comporta la tematizzazione delle mediazioni che costituiscono il processo della trasmissione del messaggio cristiano: a partire quindi dall'essenza della fede cristiana si affrontano i *loci* classici della Scrittura, della Tradizione, del Magistero. In una terza parte Knauer cerca di inoltrarsi nella questione della giustificabilità dell'adesione della fede cristiana davanti alla ragione.

Il motivo ricorrente nell'opera di Knauer è rappresentato dall'intervento di categorie tipiche dell'«ontologia della relazione» a favore dell'elaborazione di una grammatica per la lingua della fede [cf 9]. Eppure, al termine del percorso proposto, si impone la domanda se sia stata offerta una grammatica della fede cristiana o si sia cripticamente teorizzata l'inutilità e/o l'estraneità della grammatica rispetto alla fede stessa. La perplessità, già suscitata dalla descrizione della fede cristiana nel suo riferimento alla «fede anonima» e dalle annotazioni circa la certezza della fede [cf in particolare 161s. 191. 195], si accentua allorché Knauer affronta la questione tipicamente apologetica della giustificabilità della fede cristiana. Il discorso relativo all'auspicata «grammatica per la lingua della fede» viene pregiudicato dall'assunzione dello schema astratto della divaricazione moderna tra la ragione e la fede [cf 343s]. Soltanto questa divaricazione e quella sua implicanza veramente esiziale per la teologia stessa che è l'evacuazione della storia dalla figura della fede consentono di spiegare la macroscopica aporia di un'iniziale opzione per una «teologia fondamentale ermeneutica» [cf 342] che si risolve in un estrinsecismo in cui impianto razionalistico ed esito fideistico logicamente convivono: «L'origine divina dell'annuncio cristiano è dimostrabile nel senso che si lascia dimostrare che prese di posizione diverse dalla fede restano arbitrarie; positivamente l'origine divina dell'annuncio cristiano può

essere solo creduta» [375; cf anche 356-358]. La determinazione credente della coscienza viene obiettivamente liberata dai canoni, invalsi nella cultura, di una sua estraneità più o meno concorrenziale rispetto al sapere della libertà? Bisogna ancora dedicarsi «ad istituire una teoria che della figura della coscienza credente renda trasparente l'assoluta alterità rispetto ad ogni svilente censura della tensione originaria dell'uomo alla verità; una teoria che, stimando l'evidenza storica strutturalmente simbolica, denunci criticamente l'insostenibilità di una separazione all'interno del criterio di evidenza, ove venisse esaltato come luogo della somma evidenza il sapere logico-empirico ed estenuato come luogo della totale invidenza quel sapere deprezzato nel quale verrebbe identificata la fede. Ad una simile teoria compete di riscattare la figura della fede dall'insignificanza epistemologica e di affermarla invece quale configurazione della coscienza epistemicamente apprezzabile e quale valida determinazione dell'apertura della libertà alla verità o, meglio, quale valida determinazione della libertà quale apertura gratuitamente costitutiva della verità. Legittimare la figura della fede cristiana comporta questa definizione dei termini della pertinenza necessaria del credere rispetto alla struttura fondamentale della coscienza che vuole la verità. [...] la teoria formale della risoluzione credente del rapporto verità-libertà è esigita da quella determinazione della coscienza relativa all'evento storico di Gesù, come da ogni determinazione della coscienza che pretenda valere quale soluzione 'buona' ed universale del problema della vita» (7).

C. RINO FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale* (= Corso di teologia sistematica 2), Bologna, Dehoniane, 1985.

Fisichella si propone di ricondurre la teologia fondamentale alla sua figura propria. Le tesi principali espone in quest'opera, presentate e svolte nella forma del saggio, vengono ribadite dall'autore in una serie di scritti successivi (8). Contestando una aliquale pre-teologicità della teologia fondamentale o una mera ancillarità di questa nei confronti della dogmatica, Fisichella precisa il *proprium* della disciplina nel senso di un'indagine ostensiva della

(7) M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica* (= Dissertatio. Series romana 4), Milano, Glossa, 1993, 246s.

(8) Ci riferiamo in particolare a *Metodo in teologia fondamentale*, «Ricerche teologiche» 1 (1990) 75-90 e *Introduzione alla teologia fondamentale* (= Introduzione alle discipline teologiche 4), Casale M., Piemme, 1992.

relazione di tutta la teologia al suo fondamento che è la rivelazione (9). Distinguendosi dall'investigazione dogmatica che deve produrre una presentazione critica dell'atto del credere e dell'oggettività del contenuto della rivelazione (10), la teologia fondamentale studia l'evento globale della rivelazione e l'autogiustificazione della Chiesa che su quell'evento si fonda (11). Se tale distinzione rispetto alla dogmatica legittima l'assenza nel saggio in esame di una teoria della coscienza credente, la precisazione dell'oggetto teologico della disciplina sospinge ad un itinerario che tocca i luoghi classici dell'apologetica cattolica. Da un lato, la ricerca intorno all'evento globale della rivelazione si dipana in una analisi teologica della rivelazione, in una descrizione del suo correlato che è la fedesistenza cristiana e in un discorso circa la dinamica mediatrice della trasmissione della rivelazione; dall'altro lato, l'indagine intorno alla credibilità della rivelazione si sviluppa in un'esplorazione epistemologica della credibilità, in una identificazione del segno e dei segni della rivelazione e nel rinvenimento della significazione dell'evento rivelativo per l'uomo contemporaneo.

L'opzione programmatica dell'autore va nella linea di una concentrazione non solo formale, ma anche materiale, della teologia fondamentale intorno alla rivelazione ed al suo segno per eccellenza che è Cristo. Coerentemente a tale opzione ed alla attribuzione alla dogmatica dell'onere di indagare sull'atto del credere, non v'è spazio nella teologia fondamentale per una teoria della coscienza credente che giustifichi questa quale forma singolare di accedere alla verità; né ci si sofferma ad analizzare l'«empirico» ecclesiale quale segno della credibilità dell'annuncio cristiano. Nella prospettiva di tale concentrazione emerge la necessità di una teologia fondamentale che svolga l'istanza apologetica intrinseca alla fede cristiana: il compito di esibire la credibilità dell'evento rivelativo viene pertanto attratto dall'evidenza insuperabile e normativa di Gesù di Nazareth [cf 165-177].

Se è apprezzabile la rivendicazione del carattere teologico della teologia fondamentale, come anche la strutturazione cristocentrica

(9) «La teologia fondamentale, pertanto, si qualifica come «fondamentale» perché in grado di elaborare una teologia della rivelazione dalla rivelazione stessa. In questo consiste, riteniamo, la peculiarità centrale che la fa essere «teologia» e «fondamentale» (*Introduzione alla teologia fondamentale*, 66).

(10) Cf *ivi*, 56

(11) «[...] la teologia fondamentale è la disciplina teologica che studia l'evento della rivelazione e la sua credibilità. Dietro questa espressione apparentemente semplice, si nasconde invece una ricchezza di contenuti che sembra impossibile immaginare. Si possono condensare intorno a due centri più specifici: l'evento globale della rivelazione e l'autogiustificazione della chiesa» (*La rivelazione*, 36).

del discorso apologetico, resta ampiamente problematica l'identificazione della nozione di credibilità con quella di significatività: «Credibilità della rivelazione è equivalente a *significatività* della rivelazione; questo comporta due elementi particolari: anzitutto che nel nostro discorso la credibilità vuole sempre rapportarsi alla decisione di vita; non perchè questa costituisca il criterio ultimo di verità della rivelazione, piuttosto perché forma il momento conclusivo dell'accettazione di essa come atto globalmente umano. Credibilità, pertanto, in questa accezione, è estensibile a ciò che viene percepito dall'uomo come autenticamente significativo per l'esistenza, vale a dire seriamente pensabile, meritevole di essere preso in considerazione e verificato, valido per prospettare una vita pienamente umana» [166]. Avvertiamo problematico il passaggio: in primo luogo non vi si discute la forma di quella percezione-accoglienza del «singolarmente significativo cristologico» che è la forma della coscienza credente con la sua infrastruttura trascendentale; in secondo luogo vi si invoca un semplice sfumare della convinzione razionale sullo sfondo comprensivo della decisione esistenziale ⁽¹²⁾, sorvolando sul nesso intrinseco che si istituisce tra la verità e la libertà, nesso che l'evento cristologico fonda e attua quale orizzonte trascendentale del venire alla fede. Non si dispone il discorso teologico, proprio in quanto teologico, a recepire e/o tratteggiare una teoria filosofica che dica la libertà quale forma non seconda o alternativa all'intendere razionale, ma unica e comprensiva di sapere la verità. La riduzione della credibilità a significatività per l'uomo contemporaneo appare inoltre solidale con la sottolineatura del destinatario del lavoro apologetico; l'alterità dell'interlocutore rispetto al soggetto credente comanderebbe una ricerca, quella apologetica appunto, che si specifica proprio in quanto determinata dal sapere dell'altro: «Data la scelta della precomprensione della Fondamentale come 'teologia', è ovvio che la dimensione *dogmatica*, quindi interna alla fede, preceda quella *apologetica*, di estensione e assunzione di un sapere esterno alla fede» ⁽¹³⁾. L'apologetica vale quale estensione ed assunzione di un sapere esterno alla fede o custodisce la propria qualità teologica in quanto ostensione critica di quella fede cristiana che, forma singo-

(12) Cf *ivi*, 167s: «[...] si può dire che nell'analisi teologica, si compie quel passaggio che è normale nella metafisica: dall'accettazione dell'essere come *verum*, che crea quindi convinzione razionale, si passa all'accettazione dell'essere come *bonum*, che crea la norma di vita». Si veda anche *Introduzione alla teologia fondamentale*, 96-101.

(13) *Metodo in teologia fondamentale*, 87; lo stesso testo è riportato in *Introduzione alla teologia fondamentale*, 63.

lare del «sapere la verità», non può non promuovere un'intelligenza, critica nel caso della teologia, della sua complessa singolarità e della pretesa veritativa ad essa intrinseca; al punto che, nell'ipotesi dell'estinzione di ogni «altro» rispetto al «noi credente», questi non potrebbe non procedere a sapere la propria fede e la sua ragione, pena l'inconsistenza della fede stessa?

d. SALVADOR PIÉ I NINOT, *Tratado de teología fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)* (= Agape 7), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1991².

L'urgenza di una integrazione delle varie prospettive metodologiche ispira anche il trattato di Pié i Ninot. Prendendo le mosse da una rassegna dello stato attuale della teologia fondamentale, l'autore si impegna a definire l'identità della teologia fondamentale e a tentarne l'effettiva esecuzione. Non si limita ad invocare una «teologia fondamentale integrativa» che assuma ed ordini le dimensioni costitutive della disciplina ⁽¹⁴⁾; prospetta una teologia fondamentale polarizzata sul binomio *rivelazione cristiana-soggetto credente*, rimarcando come la dinamica propria di questo binomio imponga alla ricerca teologica la questione della credibilità. Lo stesso binomio, modulato nel rapporto *Chiesa-mondo* tratteggia per la teologia fondamentale il tema della significatività; declinato invece nel rapporto *fede-ragione* disegna il tema della ragionevolezza. Pié i Ninot considera la credibilità come il problema primario della teologia fondamentale: la «credibilità, ancorata nella ragionevolezza della fede e manifestata nella significatività della Chiesa nel mondo» [47]. Conseguentemente la teologia fondamentale si configura rispettivamente come *fondazionale-ermeneutica* e *apologetico-missionaria* e si coniuga concretamente in quattro momenti: dapprima (*I. El acceso del hombre a la Revelación*) [55-142] si presenta un'indagine circa l'accesso dell'uomo alla rivelazione, in cui vengono tracciate le linee essenziali di una teoria della coscienza credente e dove il tema della credibilità viene coerentemente ad ispirare la disamina della relazione tra particolarità insuperabile dell'evento storico e la sua peculiarità singolare di fondamento veritativo assoluto [cf 139], che è dire la

(14) Cf l'introduzione generale (17-54) dove, dopo un bilancio storico, si elencano le dimensioni che attraversano la teologia fondamentale: 1. Dimensione apologetico-soggettiva 2. Dimensione religioso-ecumenica 3. Dimensione storico-sistemica 4. Dimensione formale-fondamentale 5. Dimensione ermeneutico-linguistica 6. Dimensione critico-pratica.

necessità di una ontologia della differenza che definisca la struttura simbolica dell'esperienza umana. Il secondo momento (*II. La Revelación y sus signos*) [143-198] si addentra nell'elucidazione del concetto formale di rivelazione e nella ritrattazione dei segni classici del manifestarsi di Dio, il miracolo e la profezia, considerati nella loro relazione a Cristo. La domanda circa la credibilità di Gesù di Nazareth viene affrontata nella terza parte (*III. Jesucristo y el hombre: la credibilidad de Jesús de Nazaret*) [199-306] che, sia nella sezione dedicata alla vicenda «terrena» di Gesù sia in quella relativa alla sua risurrezione, si segnala per una non comune fedeltà al metodo ed al linguaggio tipicamente apologetici. Infine la credibilità di Gesù viene delineata nel segno ecclesiale (*IV. La Iglesia: la credibilidad basada en el testimonio*) [307-406]: qui, all'interno della cornice rappresentata dal concetto di testimonianza, riappaiono i temi classici degli elementi, dei nessi, delle figure (gli apostoli, i dodici, Pietro, la successione apostolica e petrina, la Scrittura, la Tradizione, il Magistero) che costituiscono la trama della credibilità della Chiesa e della relatività di questa alla credibilità di Gesù Cristo.

Indubbiamente il trattato di Pié inot si raccomanda per la composizione armonica di impegno teoretico-fondativo, almeno abbozzato in modo promettente, e di svolgimento effettivo del progetto. L'elezione della nozione di credibilità quale punto prospettico del lavoro teologico-fondamentale e la sua preservazione da riduzioni di ogni tipo (significatività soggettiva, plausibilità storico-critica, validità pratico-politica) sembrano garantire una teologia fondamentale capace di perseguire il proprio obiettivo fondazionale-apologetico. Resta certamente una sorta di retaggio tradizionale che induce l'autore a giustapporre semplicemente l'istanza fondazionale-ermeneutica e quella apologetico-missionaria; non viene discussa e argomentata la loro unità intrinseca ed il carattere originario-fondazionale dell'istanza apologetica della fede cristiana; istanza che non proviene dall'imposizione di un'epocale urgenza «missionaria», ma che inerisce costitutivamente alla determinazione credente della coscienza [cf soprattutto 49-51. 404-406].

e. *Handbuch der Fundamentaltheologie. I. Traktat Religion. II. Traktat Offenbarung. III. Traktat Kirche. IV. Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Hg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1985-1988; tr. it., *Corso di teologia fondamentale. I. Trattato sulla religione. II. Trattato sulla rivelazione. III. Trattato sulla chiesa. IV. Trattato di gnoseologia teologica. Parte conclusi-*

va: *Riflessione sulla teologia fondamentale*, a cura di W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Brescia, Queriniana, 1990.

Il contributo prezioso che l'*Handbuch* offre all'incremento dell'intelligenza teologica va decifrato con attenzione. L'opera si compone di quattro trattati ed una sezione conclusiva di ripresa teoretica. L'illustrazione offerta nell'Introduzione generale [I,5-9=I,5-9] è così allusiva da risultare inadeguata ad iniziare ad una comprensione sufficiente della coerenza interna del manuale. Bisogna piuttosto riferirsi al IV volume, in particolare al saggio di M. Seckler sullo statuto della teologia fondamentale ⁽¹⁵⁾, per rinvenire l'intuizione teologica che avrebbe guidato la composizione del manuale. L'uso del condizionale è d'obbligo; e sembra giustificato dall'avvertimento della stessa introduzione che auspica l'interdipendenza costruttiva tra lavoro d'*équipe* e unità di progetto. La molteplicità dei contributi (circa 40 collaboratori), volti a coprire le varie aree tematiche della teologia fondamentale, non appare segnata dall'intervento incisivo di un'intuizione progettuale unificante. L'organicità risulta in più di un passaggio precaria, a stento assicurata dalle introduzioni ai singoli trattati e dalla parte conclusiva; qui fa la sua apparizione l'intuizione unificante che resta soltanto dichiarata, pur dettagliatamente, da Seckler; tuttavia non opera concretamente sull'elaborazione dei singoli contributi e sulla loro correlazione ⁽¹⁶⁾.

Il trattato sulla religione mette a tema l'atto religioso nella sua struttura originaria; l'approccio al tema avviene lungo una direttrice che prevede una fenomenologia della religione e delle forme religiose ed una rassegna degli impulsi critici che la religione ha conosciuto nel confronto con il contesto culturale moderno. Nel II trattato, quello sulla rivelazione, la riflessione si protende a foca-

(15) M. SECKLER, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen* (IV,450-514=IV,537-615).

(16) Cf il seguente passaggio che ha il sapore dell'autogiustificazione aposteriori: «Il livello di verità dell'opera non sta quindi nel progetto di un sistema apologetico chiuso, ma nella somma delle competenze settoriali al servizio di un compito comune. Perciò occorre separarsi dal capzioso ideale della logica sistematica chiusa. I sistemi chiusi, anche e proprio quelli della giustificazione della fede individuale, hanno spesso la caratteristica fatale di essere completamente veri o falsi, affascinanti o ripugnanti, accettabili o inaccettabili. Qui, invece, occorre esprimere una teologia fondamentale che fosse abbastanza ampia per garantire spazio al *lógos* della teologia che si realizza in *équipe*, e abbastanza ottimistica per ricavarne un'opera unitaria. Strada facendo, questo ottimismo è venuto via via scemando; ma ciò è inevitabile per una teologia fondamentale basata sul fatto che la giustificazione della fede deve avvenire nel libero sviluppo delle competenze teologiche» (*Introduzione generale*, I,8=I,8); questa idea viene ribadita nell'introduzione al IV volume (*A proposito di questo volume*, IV,23s=IV,13).

lizzare forma e contenuto del messaggio cristiano e la questione della sua «plausibilità teologico-fondamentale»; attraverso un'indagine storica imperniata sul dettato dei due Concilii vaticani si appronta una teoria critico-normativa sulla rivelazione. Il compimento cristologico della rivelazione, manifestato nella storia di Gesù e nel suo culmine pasquale, viene valutato nel gioco di pretesa e legittimazione nell'orizzonte dell'attesa di senso e della fenomenologia religiosa che questa ha assunto nel giudaismo e nell'islamismo, nell'induismo e nel buddismo. La questione circa la vera chiesa è oggetto del III trattato: la problematica della fondazione della chiesa e quella della fedeltà-continuità all'evento pasquale convergono ad una rimodulazione della tradizionale *demonstratio catholica* con una particolare accentuazione della dimensione ecumenica e delle dinamiche della relazione chiesa-mondo. Con il IV trattato i coordinatori del manuale vogliono riattribuire alla teologia fondamentale, erede della *theologia generalis et fundamentalis* più che della classica apologetica, il compito tradizionale dell'istituzione della dottrina dei principi e della conoscenza teologica; secondo l'accezione ricostruita dai curatori dell'opera la *theologische Erkenntnislehre* deve valere quale «dottrina, da elaborare teologicamente, delle condizioni, strutture e regole della conoscenza ecclesiale della fede, in quanto questa si verifica grazie alla cooperazione e alla interazione dei soggetti costituzionali del popolo di Dio» [IV,21=IV,10]. Qui trovano la loro collocazione il discorso sulla figura della fede cristiana e l'interrogativo circa le condizioni del suo comprendersi e del carattere critico del suo sapersi. L'ultima parte è dedicata alla riflessione epistemologica sulla teologia fondamentale; alla luce della sua evoluzione storica, lo statuto e la strutturazione della disciplina vengono ripensati in ordine alla riformulazione di una teoria della teologia fondamentale.

Merita particolare attenzione il saggio conclusivo di M. Seckler (17): alla luce di una storia del concetto di teologia fondamentale l'autore approda alla delineazione di una teologia fondamentale «integrativa». «Teologia fondamentale» rappresenta concetto integrativo superiore, che è dire la disposizione della disciplina ad integrare quei momenti parziali confluiti progressivamente a comporre la tradizionale teologia fondamentale: la gnoseologia teologia, la filosofia della religione, la cristologia, l'ecclesiologia [IV,454=IV,542]. Nel solco dell'opzione per una teologia fondamentale comprensiva di componenti specialistiche apparentemente eterogenee, Seckler definisce la disciplina a partire dalla suggestione classica di 1Pt 3,15: una definizione che pare necessaria perché l'integrazione che è la teologia

(17) Cf n. 15.

fondamentale si dipani all'insegna di un'identità distinta, secondo una propria *ratio unitiva*, evitando di ridursi al mero affastellamento di ricerche settoriali. Così, l'obiettivo che attrae i vari contributi e guida il processo integrativo consiste nella legittimazione della certezza della coscienza cristiana; l'obiettivo viene perseguito in un accertamento cognitivo ed in una ricostruzione razionale della realtà e della verità costituenti l'esistenza cristiana. In tal senso la teologia fondamentale non può indulgere a curiosità psicologistiche relative al soggettivo «venire alla fede»; deve bensì custodire l'oggettività della fede rinvenendone e giustificandone il *lógos* [cf IV,470. 473=IV,561. 564s]. Dalla definizione del compito della teologia fondamentale si distinguono le due funzioni principali della disciplina: quella «fondante-fondamentale» (*fundamentale Theologie*) e quella «apologetica» (*apologetische Theologie*) [cf IV,474=IV,566]. Le due funzioni, orientate l'una verso l'interno, l'altra verso l'esterno [cf IV,474-477=IV,567-569], vengono ulteriormente precisate nei termini seguenti: la *fundamentale Theologie* assume il compito dell'accertamento contenutistico e della giustificazione della fede cristiana. La ricerca tematica istruita in questa configurazione della *fundamentale Theologie* si impegna sia sul versante formale che su quello materiale; da un lato tratteggerà una teoria del carattere scientifico della teologia (*I*), una gnoseologia teologica (*II*) ed una dottrina dei principi e delle categorie teologiche (*III*); dall'altro produrrà i trattati sulla religione (*IV*), sulla rivelazione (*V*), sulla chiesa (*VI*), nonché una teoria del cristianesimo (*VII*) che, raccogliendo il profilo essenziale del cristianesimo, acquisisca la dignità di trattato teologico. La teologia apologetica invece ospita la mediazione e l'autoaffermazione della fede cristiana «verso l'esterno», ponendosi in tal modo «accanto» alla *fundamentale Theologie*: «[...] occorre che il nome 'apologetica' (o 'teologia apologetica') rimanga per indicare un compito autonomo accanto alla teologia fondamentale (accanto alle funzioni della *theologia fundamentalis*), se vogliamo soddisfare anche in maniera disciplinare specifica la sua antica istanza e assolvere i suoi compiti vecchi e nuovi» [IV,494=IV,590]. La teologia apologetica vanta una connotazione dialogico-responsoriale, nel senso che media il *lógos* cristiano verso l'esterno, legittimandolo a fronte della domanda di senso antropologica, e che istituisce il confronto con le contestazioni mosse dalla *koiné* culturale «esterna» alla compagine cristiana: «La teologia apologetica va pertanto definita come quella forma di *theologein* scientifico, mediante cui si cerca di mediare – attraverso un pensiero razionale strutturato argomentativamente – la qualità di verità del *lógos* della fede cristiana verso gli ambienti intellettuali e verso i mondi razionali esistenti al di fuori del cristianesimo e di introdurla in essi» [IV,496=IV,592].

La teologia apologetica verrebbe ad articolarsi in tre trattati: una «teoria dell'apologia e dell'apologetica», un'«apologetica avversativa», vale a dire un confronto oggettivo e approfondito con le contestazioni avanzate al cristianesimo, ed una «apologetica transpositiva e referenziale» corrispondente alla mediazione ed all'inserimento del potenziale di conoscenza e di verità del *lógos* cristiano in contesti cognitivi non cristiani. Soffermendosi sulla distinzione tra l'accertamento del senso della fede cristiana (*fundamentale Theologie*) e la mediazione del senso della fede cristiana (*apologetische Theologie*), Seckler indugia sull'originalità del metodo apologetico insistendo sul decisivo rilievo della diversità del destinatario più che su una ridefinizione della relazione tra fede e ragione che sola potrebbe sostenere la distinzione del metodo apologetico rispetto a quello dogmatico, giustificando il primo come intrinseco e vitale per l'*intellectus fidei*, non invece introdotto estrinsecamente a soddisfare l'urgenza congiunturale del confronto con «quelli di fuori».

La sistemazione proposta da Seckler promette una teologia fondamentale finalmente disposta a ritrovare la specificità del suo oggetto proprio, la fede cristiana, ed a legittimarne la pretesa veritativa; tale disposizione è caratterizzata dal superamento dell'estrinsecismo manualistico e, insieme, dalla riassunzione critica delle tre *demonstrationes* che tradizionalmente avevano scandito l'itinerario apologetico. Permane ancora una certa esitazione nel riconoscere e nell'illustrare la connessione tra le due funzioni della teologia fondamentale, quella «fondante-fondazionale» dell'accertamento del senso della fede cristiana e quella «apologetica» della mediazione del senso della fede cristiana: la loro giustapposizione non rende ragione dell'indole nativamente apologetica dell'intelligenza della fede. Non si afferma adeguatamente che l'onere apologetico non viene imposto dalle domande provenienti dall'interlocutore «altro», ma si profila impreteribile per la domanda che alberga nella coscienza veritativa che viene a configurarsi nel riconoscimento-accoglienza dell'evento di Gesù di Nazareth quale rivelazione di Dio: la domanda, esplicitata ed argomentata criticamente dalla teologia, circa la possibilità, le condizioni strutturali, la dinamica storica della relazione tra la singolare particolarità di quell'evento e la sua pretesa di valere quale verità, accoglienza ed offerta compiuta dell'Assoluto ⁽¹⁸⁾.

(18) Questo nostro rilievo critico ci pare in linea con l'appunto avanzato da Verwey nella sua recensione dell'*Handbuch (Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz, «Theologische Revue»* 82 (1986) 89-102: 96): «Il passaggio al problema centrale del tradizionale trattato della rivelazione – la domanda circa il fatto della rivelazione definitiva – non pone sufficiente attenzione allo stato attua-

Rammentiamo infine alcuni contributi che per la loro qualità nobilitano l'intera opera: J. SPLETT, *Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken* [I,136-155= I,157-181]; M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung* [II,60-83=II,66-94]; H. WALDENFELS, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit* [II,241-265=II,248-313]; G. LOHFINK, *Jesus und die Kirche* [III,49-96=III,49-105]; M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft* [IV,179-241=IV,204-280]; E. KUNZ, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)* [IV,414-449= IV,493-536].

f. FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York, Crossroad, 1992.

F. Schüssler Fiorenza, docente al Dipartimento di Teologia alla Catholic University of America, ha pubblicato nel 1984 quest'opera che, pur non potendo essere annoverata tra i manuali di teologia fondamentale, va considerata come originale ri-trattazione della disciplina. In questo saggio l'autore concepisce una teologia fondatale che, custodendo il proprio carattere teologico, eviti l'identificazione della fondamentale con l'apologetica. Il progetto di una *foundational theology*, intesa quale «ermeneutica ricostruttiva» della figura della fede cristiana, viene presentato criticamente nell'ultima sezione del volume (*Part IV: From fundamental to foundational theology*) [247-321]; viene invece effettivamente eseguito nelle prime tre sezioni laddove vengono ripensati alcuni temi nucleari della teologia fondamentale: la risurrezione di Gesù [1-55], la fondazione della Chiesa [57-192], la missione della Chiesa [193-245]. Impertinente sarebbe avanzare all'autore l'appunto critico relativo all'incompletezza dell'opera rispetto all'insieme delle tematiche tradizionalmente di competenza della teologia fondamentale: sua intenzione non è quella di esaurire materialmente i settori classici della teologia fondamentale, bensì quella di elaborare un'intuizione epistemologica capace di guidare la ristrutturazione della materia. L'intuizione viene fatta operare nella considerazione di questioni selezionate dalla trama tematica della disciplina.

le della ricerca. Certamente una 'prova estrinsecistica del cristianesimo' deve far posto a 'processi dimostrativi ermeneutici' (cf II,11). Ma, per questo, il punto di partenza metodologico deve essere quello 'socio-storico', che consiste 'nell'esistenza concreta dell'attuale fede cristiana nella rivelazione?' Nella trattazione della questione della vicenda terrena e della risurrezione di Gesù, mi sembra che l'altro pericolo stigmatizzato da Blondel accanto all' 'estrinsecismo', vale a dire lo 'storicismo', non sia del tutto evitato».

Schüssler Fiorenza afferma che la teologia fondamentale si è storicamente organizzata intorno a tre poli di interesse: l'illustrazione delle dottrine portanti del cristianesimo, l'apologetica del cristianesimo quale rivelazione storica, la fondazione trascendentale della rivelazione cristiana e della teologia cristiana. Introducendo la propria intuizione l'autore rileva come la proficua esecuzione di questi compiti teologici sia stata compromessa da opzioni metodologiche precarie. In particolare il momento della cosiddetta «svolta antropologica» sembra aver prodotto la contrapposizione di due prospettive teologiche che, radicalizzate ed assunte in modo esclusivo, hanno impedito l'assolvimento dell'onere proprio della teologia fondamentale. Si tratta delle prospettive teoretiche che soggiacciono rispettivamente alla teologia fondamentale tradizionale e alla teologia fondamentale trascendentale. La teologia fondamentale tradizionale muoveva l'intero plesso delle sue argomentazioni a partire dalla nozione di verità come corrispondenza storico-razionale; così che l'impianto apologetico veniva perlopiù fondato sui segni esterni di credibilità e, correlativamente, sulla dimostrazione del fatto della rivelazione [cf 271ss]. Viceversa la teologia fondamentale trascendentale riposa sulla concezione di verità come correlazione esistenziale; correlazione compresa ora come «possibilità-attualità», ora come «implicito-esplicito», ora come «situazione-messaggio» (19). Precisamente oltre la reciproca opposizione-estraneità di queste due impostazioni teoretiche si colloca la *foundational theology* che deve approdare a quell'evidenza della fede che evada dall'astrattezza dell'evidenza trascendentale come dall'irrilevante fatticità dell'evidenza storica. In questo suo coniungersi come «ermeneutica ricostruttiva» la *foundational theology* si avvale degli esiti più promettenti delle filosofie di Heidegger, di Gadamer, di Ricoeur, registrando il loro rilievo critico nei confronti della filosofia trascendentale [cf 290]. L'approccio ermeneutico al dato della fede cristiana, tipico della teologia, è sostenuto dalla riaffermazione dell'inseparabilità delle questioni del senso e della verità, cui si giunge attraverso la ripresa del ruolo della precomprensione (Heidegger), del valore delle tradizioni (Gadamer), della creatività-performatività del linguaggio (Ricoeur). Ancorata a questa rivalutazione della struttura simbolica dell'azione della fede [cf 291s], la *foundational theology* cerca un equilibrio tra «ricostruzione ermeneutica» (*hermeneutical reconstruction*) [304-306], «giusti-

(19) L'attribuzione dell'ispirazione di questa tendenza teologica all'opera di M. Blondel ci pare fuorviante; perlomeno necessita di precisazioni circa la distanza tra il pensiero blondeliano e quel blondelismo denunciato dai detrattori accaniti o divulgato dagli incauti sostenitori: cf *Foundational Theology*, 276.

ficazioni retroduttive» (*retroductive warrants*) [306-310] e «teorie di sfondo» (*background theories*) [310s]. La ricostruzione ermeneutica avviene sulla figura della tradizione cristiana; il suo punto di partenza non è l'apriori trascendentale né la fatticità storica, ma la datità della dimensione religiosa della vita umana, presentandosi come tradizione (cristiana) di senso interpretata. Risalire a giustificazioni retroduttive significa argomentare non per via deduttiva o induttiva, ma per via di ipotesi generanti «inferenze illuminative»: «L'argomento non viene accettato per una logica cogente come nel caso della deduzione o per generalizzazioni di dati come nel caso dell'induzione. Invece, l'argomento viene accettato poiché l'ipotesi genera inferenze illuminative» [307]. Queste giustificazioni mantengono il discorso teologico-fondazionale nella correlazione epistemicamente feconda di teoria e prassi; dove la «trasformatività» della prassi rispetto all'esperienza diventa criterio di validità della tradizione religiosa. Infine, l'equilibrio si basa sulle *background theories* ovvero su «ipotesi ausiliarie» necessarie a sostenere le specifiche istanze della teologia fondamentale ⁽²⁰⁾.

La posizione critica di Schüssler Fiorenza nei confronti dell'opposizione reciprocamente esclusiva di teologia storica e teologia trascendentale pare in grado di orientare a sviluppi significativi la trattazione teologico-fondamentale di temi quali la Pasqua di Gesù, la fondazione della chiesa, la missione ecclesiale. L'impianto teorico come i saggi applicativi si situano nel solco tracciato da questa intuizione con sufficiente chiarezza e coerenza. Per sé non emergono elementi che inducano il sospetto di uno scivolamento del problema della verità della fede cristiana verso l'estenuazione ermeneutico-pratica. Soltanto ci permettiamo di domandare: la ricostruzione ermeneutica così descritta illustra la datità della tradizione pasquale-ecclesiale o la comprime nell'«astratta» dimensione religiosa della vita umana? La datità della tradizione di senso interpretata nel Nuovo Testamento è apprezzata nella sua singolare pretesa veritativa di valere quale attuazione-fondazione della dimensione religiosa della vita umana? Ancora, è coerente con la tradizione neotestamentaria elevare la «trasformatività» della prassi ecclesiale rispetto all'esperienza a criterio di validità della tradizione religiosa? La conformità, voluta ed accettata, di tale tradizione religiosa con la figura paradossale della validità-verità staurologica

(20) Si veda in proposito l'esemplificazione offerta dall'autore: «La risurrezione di Gesù fu legata alla natura della testimonianza storica, alla relazione tra forma e contenuto letterari, e alla storia ed identità narrative; la fondazione della Chiesa fu legata a teorie sulla relazione tra intenzionalità e azione, e alla natura della recezione; la missione della Chiesa fu legata a teorie intorno alla relazione tra evoluzione societaria e forme sociali di assistenza benefica» (*ivi*, 311).

consente di rinvenire il criterio di validità nella «trasformatività» senza sottoporre questa categoria ad una critica propriamente teologica, mettendola al riparo da involuzioni di tipo prassistico-politico?

g. HANS WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn, Schöning, 1985; tr. it., *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (= L'Abside. Saggi di teologia 9), Cinisello B., Paoline, 1988.

L'opera di Waldenfels ha indubbiamente incontrato larga fortuna. Destinato anzitutto agli studenti di teologia, si presenta come manuale di proficua fruizione e di agile consultazione. Per la sua struttura ordinata, l'originale articolazione interna, l'estensione dell'interesse alle aree più tradizionali della teologia fondamentale, la semplicità del linguaggio, questo volume si segnala come compendio o, forse, come prontuario di teologia fondamentale. L'opera, che sistematizza le lezioni tenute all'Università di Bonn, si propone di rischiarare il *proprium* del cristianesimo e la sua rivendicazione; intende altresì giustificare tale rivendicazione nell'orizzonte del mondo contemporaneo. La giustificazione avviene apologeticamente, ovvero nella recezione critica delle obiezioni formulate dal contesto, e dialogicamente, vale a dire introducendo mistagogicamente le molteplici forme contestuali alla figura del cristianesimo.²¹

Il manuale si apre con una riflessione introduttiva sulla teologia cristiana che, in quanto discorso cristiano su Dio, deve legittimare la rivendicazione del cristianesimo circoscrivendo l'oggettività della fede e riservando attenzione critica all'uomo contemporaneo ed alle sue domande. Pertanto la teologia risulterà «contestuale» giacché non estrapolerà la rivendicazione cristiana dal *contesto* storico-culturale in cui essa ha fatto irruzione e non si asterrà dal confronto con le *contestazioni* di cui quella rivendicazione è stata fatta oggetto ⁽²¹⁾. Proprio la collocazione della teologia nel contesto comporta la gravitazione della ricerca filosofica, delle scienze storiche, delle scienze sociali nella sfera della teologia fondamentale. Questi orientamenti del sapere intervengono rispettivamente nell'analisi dei tre centri tematici della teologia fondamentale: la filosofia della religione, la vicenda di Gesù di Nazareth, la comunione

(21) Waldenfels fa qui riferimento alla frantumazione religiosa «moderna» e contemporanea, all'ateismo di ogni matrice, alla lacerazione interna alla stessa compagine cristiana.

ecclesiale: « – La teologia fondamentale ha bisogno della *filosofia*, in specie della filosofia della religione, in quanto questa presenta l'uomo come la domanda che gli si pone incessantemente da sola [...] – La teologia fondamentale ha bisogno della *scienza storica*, in quanto il cristianesimo è per principio legato alla storia. Non esiste cristianesimo senza legame con Gesù di Nazaret e la sua comunità che lo ha seguito e che è diventata nella storia la comunità che lo trasmette [...] – La teologia fondamentale ha bisogno delle *scienze sociali*, in quanto il cristianesimo stesso si costituisce socialmente nei seguaci di Cristo, in quanto costoro si rivolgono col loro messaggio alla società in generale e in quanto la concretizzazione della Chiesa quale comunità dei cristiani non può prescindere dalle leggi che regolano la costituzione di una società umana » [86s=101]. In questa sua comprensività, « la teologia fondamentale è una scienza teologica che viene coltivata allo scopo di dimostrare che il fondamento della fede cristiana e della sua teologia è un fondamento e un principio salvifico e vivificante, allo scopo di renderlo plausibile come tale nel nostro tempo e di farlo divenire rilevante per i contemporanei » [88=102].

Le parti II, III, IV costituiscono il nucleo tematico dell'opera, affrontando rispettivamente la questione di Dio (*Grund: «Gott spricht»*) [91-186=107-231], l'evento «Gesù di Nazareth» (*Weg: «Durch Jesus Christus, unseren Herrn»*) [187-288=233-373], la figura della Chiesa (*Ort: «In der Gemeinschaft der Kirche»*) [289-405=375-532]. Ciascuna delle tre aree tematiche comincia con una «descrizione dell'autointelligenza cristiana (*capitoli 6, 10, 14*). Segue l'esame dell'odierno contesto del relativo punto in discussione (*capitoli 7, 11, 15*). Poi vengono trattate le possibili vie di accesso (*capitoli 8, 12, 16*). Infine viene considerata la questione del testo fondamentale, della via e del luogo della mediazione (*capitoli 9, 13, 17*) » [20=13]. Nell'ultima parte (*Erkenntnis: «Im Lichte des Evangeliums»*) [407-495=533-652] si assiste al compendio di una gnoseologia teologica che ripercorre i momenti salienti del discorso sui *loci* e sulle *fontes*, che è dire quelli della Scrittura, della Tradizione, del Magistero. Qui, ancora, come nella prima parte, domina la prospettiva teologica della correlazione che dispiega l'insistenza programmatica dell'autore sul ruolo del contesto nell'elaborazione teologica [cf 409-411=538-540]; il dato cristiano è interpretato come offerta-risposta alla situazione interrogativa umana: «La correlazione è di conseguenza essenzialmente una corrispondenza *contromarcia*, dall'avanti all'indietro (*gegenläufige*), nello schema domanda-e-risposta. Una simile correlazione viene differentemente accentuata allorché si tiene conto, sotto il profilo sociale, culturale, socio-economico-politico, anche delle condizioni di una determinata si-

tuazione storica. Comunque si tratta sempre essenzialmente della corrispondenza fra la situazione concreta odierna e il messaggio cristiano» [410=539] (22). Il rischio di lasciar determinare lo sviluppo della doverosa autogiustificazione del sapere della fede dalla contestuale domanda antropologica e dalle forme di questa appare acuito dall'astensione dell'autore da impegnative escursioni teoretiche e dal non infrequente scadimento del linguaggio su registri più parenetici che teologici.

h. KARL HEINZ NEUFELD, *Fundamentaltheologie I. Jesus – Grund christlichen Glaubens* (= Studienbücher Theologie 17,1), Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1992.

Id., *Fundamentaltheologie II. Der Mensch – Bewußte Nachfolge im Volk Gottes* (= Studienbücher Theologie 17,2), Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1993.

Non è un caso che Neufeld abbia dedicato i due volumi della sua teologia fondamentale rispettivamente a H. de Lubac e a K. Rahner: non è un azzardo affermare che quest'opera onora la memoria dei due maestri del docente di Innsbruck e Roma. Il nodo teoretico riccamente argomentato dalle ricerche di de Lubac e Rahner, la relazione tra la figura storica del mistero del soprannaturale e la struttura antropologica originaria, costituisce infatti l'asse portante di questo manuale. L'articolarsi della relazione e il suo declinarsi nello svolgimento concreto della complessa materia teologico-fondamentale travalica i luoghi, più comuni che classici, della giustapposizione e della correlazione di «domanda umana» e «risposta cristiana».

Una volta richiamati i compiti della teologia fondamentale (accertamento dei fondamenti, illustrazione del «confessato», composizione del «creduto») [cf 8], l'autore si accinge a circoscrivere l'interrogativo-guida della ricerca: «Da dove viene la fede cristiana?» L'immediato riferimento a Gesù di Nazareth che la coscienza cristiana percepisce come risposta va esplicitato nella critica delle sue mediazioni. La teologia fondamentale deve occuparsi dell'ancoraggio non solo del contenuto, ma anche dei presupposti antropologici dell'esistenza cristiana, a Gesù di Nazareth [cf 9]. Lo schema prospettato prevede il binomio *pretesa-risposta* come in grado di attrarre proficuamente l'attenzione teologico-fondamentale.

(22) Il principio ermeneutico della correlazione viene diffusamente utilizzato nel capitolo *La teologia nel contesto* (63-80=71-93).

Della pretesa (di Dio, di Gesù, della comunità cristiana) che Gesù sia l'*unico fondamento* si interessa il primo volume. Qui si annuncia il problema della teologia fondamentale: mostrare la ragionevolezza della risposta corrispettiva a tale pretesa. La teologia fondamentale si impegna dunque a chiamare alla memoria nella forma del racconto la pretesa del Vangelo di Gesù; cercando di sopperire al difetto cronico di memoria e di racconto che affligge la teologia cristiana, Neufeld offre una rassegna della *Gestalt Jesu* che si dipana in quattro momenti: la vicenda di Gesù ed il suo culmine pasquale (*I. Es begann mit Jesus von Nazareth*) [15-76]; la sequela di Gesù (*II. Umgang mit Jesus*) [76-136]; il costituirsi della comunità della nuova alleanza (*III. Volk, das zur Gemeinde wird*) [136-195]; l'esigenza di dire criticamente la plausibilità del «raccontare Gesù» (*IV. Von Jesu erzählen. Vergewisserung des Fundaments*) [195-199] ⁽²³⁾. Ma questa ermeneutica della storia di Gesù e della sua pretesa singolarità non esaurisce il compito della teologia fondamentale; alla fine del primo volume Neufeld ribadisce quanto già anticipato nell'introduzione: la teologia fondamentale è tale nella misura in cui si inoltra ad inventariare nelle loro connessioni originarie le condizioni del darsi della partecipazione-accoglienza della pretesa di Gesù: «Ma per lasciar risaltare questa risposta [quella della fede] proprio nelle sue dimensioni, riserviamo la sua presentazione ad un secondo volume. Con essa questa teologia fondamentale riceverà la sua figura completa [...] La seconda parte, che riassume le prese di posizione [di uomini e gruppi di fronte alla pretesa di Gesù] e le loro conseguenze, appartiene quindi inderogabilmente al tentativo di una teologia fondamentale. Nonostante la sua molteplice relazione con l'opera e la pretesa di Gesù, essa [la seconda parte] possiede una sua consistenza propria, in quanto deve far emergere la partecipazione degli interpellati all'evento comunicativo che accade in Gesù tra Dio e mondo» [197-199].

La ricerca delle *Voraussetzungen* dell'adesione alla pretesa di Gesù è affidata al secondo volume; si tratta di istruire la questione circa la possibilità della relazione a Gesù, circa il carattere di questa, i suoi effetti, le condizioni-garanzie della sua verità. Il principio euristico consiste nella relazione *Dio-creazione* in quanto fondata ed attuata in Gesù di Nazareth. All'uomo appare che e come Dio riguarda la sua esistenza nel fatto che Gesù e la sua missione lo interpellano e lo definiscono come apertura-trascendenza; l'uomo si scopre «questionante» per riferimento alla pretesa di absolutezza insita nella singolarità di Gesù [cf 9]; qui viene alla luce

(23) Chiude il volume la riproduzione di un articolo di Neufeld sulle tendenze principali nella teologia fondamentale attuale: cf l'indicazione degli estremi a n. 1.

la domanda circa i dati antropologici originari ai quali il Vangelo corrisponde e che corrispondono al Vangelo. La ripresa del racconto dell'adesione credente alla pretesa di Gesù conduce Neufeld ad addentrarsi in un primo capitolo (*I. Kirche: Berufung und Dienst*) [15-84] nella trama delle condizioni sottese alla risposta credente-ecclesiale; ciò avviene non secondo il modulo classico che si inaridiva nelle questioni della fondazione della Chiesa e della verità di questa, ma ritrovando l'abbozzo di quella trama all'interno del concreto rivolgersi di Gesù agli uomini, all'interno dunque del contesto della ebraicità e della ebraicità di Gesù. Tra i presupposti dell'esistenza cristiana Neufeld annovera la *Gemeinschaftlichkeit* biblica che viene alla sua configurazione cristiana non per formale fondazione, quanto per la nuova definizione attuata in Gesù. Le costanti della forma comunitaria dell'accettazione dell'offerta di Gesù vengono esaminate nel corso del capitolo: la «contemporaneità» con la salvezza cercata ed attesa, l'«attività» che si coniuga nella dedizione, l'«appartenenza» e la necessaria possibilità di «mettersi con qualcuno» in ordine all'esplicazione autentica di sé. Di tali costanti strutturali si «inventa» la fondazione-attuazione cristico-ecclesiale nelle sue forme costitutive: il sacramento, la carità fraterna, la corresponsabilità carismaticamente ordinata nei confronti della missione, la critica eversiva nei confronti del mondo e dei suoi apparati «religiosi». Il discorso classico sui *loci* confluisce nel secondo capitolo (*II. Mittel und Wege*) [85-152] dove, all'interno della chiarificazione della categoria di mediazione si reistruiscono le questioni della Scrittura, della Tradizione, del Magistero. La domanda sulla fede, sul suo fondamento e sul suo progetto, viene posta nel terzo capitolo (*III. Glauben. Fundament und Entwurf*) [153-209]. Dapprima si ricapitola il discorso sulle condizioni della fede cristiana; si dà un «essere incontrati» che implica il cooperare dell'«essere incontrato» con l'originaria iniziativa di Dio; tale apertura-disponibilità non va senza la conversione dalla determinazione opposta che è quella della chiusura colpevole; la grazia va concepita nella sua pervasività nei confronti di tutto l'itinerario di accesso alla fede. Il muoversi di questo «esistenziale» verso la risposta della fede comporta la dinamica dell'abbandono, il perseverare nella visibilità tutt'altro che provvisoria dell'evento storico della rivelazione, la docilità alla «luce» che procura l'evidenza dell'unico necessario nell'insieme di tutti i fattori rivelativi [cf 191]. La questione di Dio si affaccia a questo punto come mistero che si approssima in Gesù e si rivela come figura «buona» del Padre suo e nostro; fondamento nascosto e compimento sperato sono i nomi che in modo rilevante riconsegnano l'appello di Dio al mondo ateistico, rendendo intelligibile il Dio di Gesù e la sua pretesa.

Neufeld non ha interrotto il rinnovamento della teologia fondamentale nella sostituzione di un modello oggettivistico-estrinsecistico con un modello soggettivo-personalistico. Ha sospinto l'aggiornamento ben oltre una prospettiva di correlazione, sino a ridefinire la fede cristiana e le sue condizioni nella sua valenza «pratica», quale offerta destinata alla libertà storica dell'uomo; libertà che nella sua struttura propria come nelle sue modulazioni storiche non pregiudica la storia di Gesù; al contrario, da questa viene ultimamente istituita ed attuata. L'intuizione consente di evitare le zone di astrattezza ancora presenti nella teologia trascendentale di ispirazione rahneriana e di riscattare la figura della fede dalla pressione della nozione di «storicità» che collude ad una risoluzione ermeneutico-prassistica. Va segnalato infine, e l'annotazione raramente riguarda la produzione teologica, come il registro espositivo adottato da Neufeld, più divulgativo che specialistico, mantenga sempre un consistente rilievo istruttivo.

i. HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, Patmos, 1991.

La rivisitazione cui Verweyen sottopone la teologia fondamentale viene ad istituirsi sul rinsaldamento tra il pensiero teologico e la ricerca esegetica [cf 25]. L'influsso di tale cura nel recepire gli esiti più fecondi degli studi biblici si ripercuote con maggior risalto nelle sezioni dedicate alla vicenda di Gesù, all'evento pasquale, al rapporto genetico tra Gesù e la Chiesa ⁽²⁴⁾. Ma ben oltre l'originalità di riletture di temi decisivi della teologia fondamentale importa qui accennare a quelle note metodologiche che hanno ispirato l'individuazione del progetto e la sua esecuzione nella forma di un «compendio». Anzitutto, l'affermazione di senso della fede cristiana non può essere solo ripetuta dogmaticamente, ma reclama un'indagine teologico-fondamentale: essa va pertanto mostrata nella sua percettibilità, nel suo accadimento, nella sua presenzialità: «In questo senso complessivo anche la tripartizione di questo 'Compendio di teologia fondamentale' – ... *percepibile?* ... *accaduto?* ... *presente?* – è orientata alla strutturazione classica della disciplina» [28]. Opzione oltremodo proficua sarà quella di abbandonare la presunzione

(24) Per un'esemplificazione di tale relazione tra interrogativo teologico-fondamentale e esegesi della Scrittura si veda il nostro *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale* (26-37) in cui l'opera di Verweyen viene letta criticamente là dove il tema specifico della risurrezione di Gesù viene inquadrato nel complesso del manuale.

filosofico-teologica di una conoscenza razionale di Dio astratta da ogni mediazione rivelativo-salvifica ⁽²⁵⁾; soltanto questo abbandono permette di guadagnare il centro focale di tutta la teologia, vale a dire la relazione tra l'antropologia trascendentale e la teologia ermeneutica ⁽²⁶⁾. Intorno a questo polo si istituirà l'intreccio teoretico che scandirà anche materialmente il manuale: il rapporto tra l'accadimento reale della rivelazione e la sua permanente presenza e la relazione di questo interrogativo sull'evento simbolico e la sua contemporaneità con la questione filosofica del senso e della sua comprensibilità-percepibilità. Il plesso *verità-storia-tradizione* viene tematizzato attraverso un'esplorazione puntuale delle connessioni intrinseche che, all'interno della teologia fondamentale, legano il discorso formale sul nodo *verità-libertà* al discorso storico-biblico sulla vicenda di Gesù e sulla tradizione che a lui si riferisce ⁽²⁷⁾. La precisazione secondo cui una teologia fondamentale ermeneutica così configurata non può rinunciare, in nome dell'attenzione alla questione del senso, alla domanda sul fondamento, non viene solo enunciata; interviene di fatto ad ispirare soprattutto il dettato della prima parte dell'opera.

Riprendendo quanto già esposto nel nostro contributo sulla risurrezione di Gesù ⁽²⁸⁾, possiamo intravedere in *Gottes letztes Wort* un'apologia della speranza cristiana; la teologia fondamentale si istituisce come giustificazione critica del *lógos* che fonda quella speranza. Verweyen è attento soprattutto a non accedere a quella prospettiva della «correlazione» che presume di guadagnare questa giustificazione in un confronto concordistico tra la domanda antropologica e la risposta evangelica, che produrrebbe in realtà la legittimazione «improbabile» di un consenso filosofico: «La teologia fondamentale [...] è la responsabilità del logos della speranza cristiana davanti ad un tribunale di ragione [...] *Punto di partenza* della responsabilità è in ogni caso proprio il logos della speranza,

(25) A tal riguardo Verweyen auspica un'ulteriore intelligenza del pensiero di Blondel e di Rahner: cf *Gottes letztes Wort*, 28s.

(26) Si vedano in proposito il capitolo sul reciproco essenziale rimando tra ermeneutica e «filosofia prima»: *ivi*, 77-103.

(27) Condividiamo il plauso riservato da G. Larcher nella sua recensione di *Gottes letztes Wort* in «Theologische Revue» 89 (1993) 246-251: «In quanto concetto-guida 'rivelazione' determina già la prima parte del manuale e aiuta perciò a superare i tradizionali fossati tra le questioni teologico-fondamentali di filosofia della religione e quelle ermeneutiche, relative alla storia della salvezza» (250). Oltre ai rilievi critici mossi in riferimento alla riflessione sulla risurrezione di Gesù, sempre con Larcher dobbiamo lamentare l'assenza di una trattazione analitica della fede cristiana: cf *ivi*, 251.

(28) Cf *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, 27-29.

non un secolare consenso filosofico o storico 'già dato', rispetto al quale si potrebbe poi simultaneamente (come nella teologia tradizionale) gestire la teologia della rivelazione su un piano superiore non più accessibile alla ragione o al quale si dovrebbe (secondo una certa figura di 'correlazione' e 'corrispondenza' oggi molto diffusa) agevolmente adattare la fede tramandata, per renderla comprensibile» [67]. Coerentemente promette con eguale fermezza di volere disoccultare quella infrastruttura ontologica senza la quale la speranza determinata dal *lógos* cristiano risulta inconsistente e il cui apprezzamento è reclamato precisamente dall'«ultimità» del *lógos* cristiano stesso ⁽²⁹⁾. Paventando lo smarrimento del *proprium* del *lógos* cristiano, Verweyen indica quale oggetto unitario della teologia fondamentale l'evento sul quale la fede cristiana confessa di essere costituita. Non solo punto di partenza, ma contenuto globale e unificante dell'indagine teologica, il *lógos* cristiano si presenta necessariamente nella dinamica della sua mediazione *tradizionale* ⁽³⁰⁾. La fedeltà alla fenomenologia della *tradizione* in cui il *lógos* si dà per la fede qualifica la teologia fondamentale di Verweyen nella sua sostanziale coerenza interna; così che il *lógos* della speranza cristiana viene accostato attraverso il prisma della sua complessa *paradosis*. La *traditio* della rivelazione cristiana o, meglio, la *traditio* rappresentata dalla rivelazione cristiana, viene assunta quale fondamento teologico unitario che permette di riordinare la triplice *demonstratio* della manualistica. In particolare Verweyen intende riconnettere la *demonstratio religiosa* alla trattazione della rivelazione di Dio in Gesù, raccogliendo le indicazioni di Blondel e di Rahner; domandando intorno all'esistenza dell'uomo, se questa sia costitutivamente ordinata ad una «trasmissione» di senso e sia quindi disponibile ad una auto-configurazione in termini di «consegna» di sé. Una tale ridefinizione della *demonstratio religiosa* germoglia evidentemente da una considerazione teologico-fondamentale che, rivalutando la testimonianza della storia evangelica, rilegge la rivelazione come unica e complessa *traditio* della carne di Gesù ⁽³¹⁾.

In tal senso la teologia fondamentale si pone quale comprensione critica del racconto della passione, singolare concentrazione delle molteplici «tradizioni-consegne» che costituiscono la rivela-

(29) Per le linee prospettiche essenziali del progetto di Verweyen cf *Gottes letztes Wort*, 41-76.

(30) Cf in particolare *ivi*, 68-73.

(31) Appare perlomeno interessante l'intuizione che fa seguito a tale ricomprensione dell'oggetto della teologia fondamentale: quella che intravede l'Eucaristia quale «adäquaten Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie» (*ivi*, 68). Certamente l'intuizione attende ancora una rigorizzazione teoretica.

zione del *lógos* cristiano: la consegna di Gesù da parte degli uomini, ovvero la consegna dell'altro quale rottura della comunione interpersonale (1); la consegna di Gesù da parte del Padre, dove Verweyen accentua la figura della «crisi» che tale consegna viene a rivestire (2); l'auto-consegna di Gesù, gesto sintetico della sua pro-esistenza (3); la «trasmissione-continuazione» nello Spirito del fatto cristiano (4) [cf 69. 71]. È una triplice domanda a scandire lo sviluppo del manuale di Verweyen: quella che affronta la questione della attendibilità-percettibilità della verità ultima (... *vernehmbar?*) [37-280], quella che si sofferma sull'accadimento dell'«ultima» parola di Dio nella carne *tradita* di Gesù (... *ergangen?*) [281-480], quella infine che mette a tema la accessibilità sacramentale-ecclesiale della carne di Gesù (... *gegenwärtig?*) [481-572].

Recuperando alla teologia fondamentale una più corposa omogeneità all'orientamento delle testimonianze evangeliche, Verweyen svolge la seconda parte del suo trattato operando una riconduzione dei segni della rivelazione nel segno che è Gesù Cristo; e ritrova l'«ultimità» decisiva della salutare parola di Dio nella contingenza storica della carne di Gesù, carne che proprio nell'«auto-consegna per la morte» vale quale definitiva rivelazione di Dio: «Secondo la sua autointelligenza la speranza cristiana si fonda in un uomo che si dà a comprendere come la *definitiva* (*letztgültige*) parola di Dio» [74] ⁽³²⁾. In questa linea assume un particolare rilievo il «dato» teologico della risurrezione di Gesù: l'approccio al dato si situa a chiusura della seconda parte del manuale, dove la teologia fondamentale si connota come comprensione critica dell'offerta dell'ultima parola di Dio nella consegna della carne di Gesù. Conseguentemente l'accostamento al dato sarà innervato dall'interrogativo circa l'adeguatezza dell'illustrazione teologica del *kerigma* pasquale rispetto all'affermazione della decisività della dedizione crocifissa di Gesù quale rivelazione di Dio.

MARIO ANTONELLI
Seminario Arcivescovile
Saronno (VA)

3 settembre 1994

(32) Cf anche i passaggi conclusivi della prima parte dove si afferma che ripensare l'intuizione anselmiana significa «concepire il grido dell'abbandono divino da parte del Giusto come il momento nel quale l'irrompere del senso ultimo diventa manifesto nonostante il chiudersi della libertà: come la parola definitiva di Dio (*Gottes letztes Wort*), nella quale la sua propria essenza appare pienamente» (279). Il carattere di «ultimità decisiva» vale quale specifico della rivelazione cristiana; l'individuazione di esso schiude il compito propriamente filosofico (ermeneutico e ontologico) della teologia fondamentale (cf 74 76).