

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2016

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

«Maschile/Femminile»  
a più voci.  
La problematica  
a cura di A. Caputo e L. Renna

EDB

GIUSEPPE RUGGIERI\*

## La ragione della fede

### 1. I termini del problema

La riflessione sul rapporto tra fede e ragione data dall'inizio stesso della storia del cristianesimo. Paolo ad esempio nella Prima lettera ai Corinzi afferma che la parola della croce contiene una saggezza e una potenza superiore a quella umana: «Noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. Infatti ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» (1Cor 1,23-25).

In quest'affermazione c'è già tutta la problematica del rapporto tra ragione e fede. Giacché le espressioni di Paolo insinuano che esiste una saggezza di un altro ordine, specifica del vangelo cristiano. Ciò non toglie nulla tuttavia al fatto che questa affermazione di Paolo sia articolata in un linguaggio che è quello umano quotidiano. Quando quindi parliamo del rapporto tra fede cristiana e ragione dobbiamo distinguere almeno due significati fondamentali del termine «ragione»: ragione intrinseca e specifica dell'atto di fede e comune ragione umana. Questa distinzione va mantenuta al di là della consapevolezza che ne hanno gli autori che ne scrivono e al di là del fatto che anche la sapienza propria di Dio, comunque, va sempre articolata in parole in uso nel comune linguaggio degli uomini.

Il concilio Vaticano I ad esempio, nella costituzione *Dei Filius*, afferma per un verso che i «bona divina» per i quali è assolutamente necessaria una rivelazione soprannaturale «*humanae mentis intelligentiam omnino superant*», ma che per altro verso, perché «*fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset*», Dio ha aggiunto all'illuminazione interna dello Spirito dei segni di riconoscimento «*omnium intelligentiae accomodata*».<sup>1</sup> Sembra che qui il concilio usi «intelligenza» e «ra-

\* Docente di Teologia fondamentale presso lo Studio teologico San Paolo di Catania (rotger@tin.it).

<sup>1</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decretae*, Turnhout 2010, III, 200-201.

gione» con lo stesso significato. L'interpretazione del Vaticano I non è tuttavia scontata. Infatti resta aperto il problema della necessità o meno dell'illuminazione specifica della fede per leggere i «segni» nella loro natura di «segno» di una realtà soprannaturale, anche se essi sono *accommodati* all'intelligenza comune nella loro nuda fatticità, per cui sul piano dell'intelligenza comune è ovvio il loro carattere straordinario, ma non altrettanto il rimando al messaggio che essi come segni trasmettono. Come è risaputo, questa della necessità, cioè dell'illuminazione della fede per leggere anche i segni «*omnium intelligentiae accommodata*», è la posizione di Pierre Rousselot nei suoi due famosi articoli su *Les yeux de la foi* del 1910 che tanta eco hanno avuto.<sup>2</sup> L'esergo posto all'inizio dei due articoli era una citazione di Agostino: «*Habet namque fides oculos suos*».<sup>3</sup> Ma, supposta come vera l'interpretazione di Rousselot, interpretazione che io personalmente condivido, ne consegue che, anche nell'uso che il credente fa della ragione umana comune, quest'uso acquisisce un'ulteriore surdeterminazione che la fa cessare di essere «comune» e la rende *sui generis*.

Non si tratta in questo caso di una convinzione specifica della teologia contemporanea. I medievali ne avevano una percezione vivissima. Ad esempio Radulphus Ardens (morto verso il 1200) era consapevole del diverso significato che parole apparentemente comuni assumevano una volta introdotte nell'orizzonte credente; anzi, egli identificava il compito specifico della teologia nel discernimento del nuovo significato, giacché appartiene al teologo la consapevolezza critica dei processi implicati nell'assunzione del linguaggio umano all'interno della fede. Il suo ragionamento poggiava sulla considerazione del rapporto che lega le parole alle cose. Per lui la conoscenza empirica delle cose era previa all'invenzione delle parole che si riferiscono ad esse. Diversamente si pone tuttavia il problema per i termini impiegati per indicare cose che non sono naturalmente conoscibili. A suo avviso, mentre nella facoltà naturale si perviene alla conoscenza dei vocaboli attraverso la conoscenza delle cose, in teologia le cose sono sconosciute. Impossibile quindi che la nostra facoltà naturale possieda vocaboli che le siano propri e di cui conosca il senso al tempo stesso. Infatti in tal caso sia le cose che i vocaboli resterebbero sconosciuti. Il motivo è semplice: giacché soltanto attraverso le cose possiamo arrivare alla conoscenza dei termini, non possiamo poi pretendere, con il procedimento inverso, di arrivare alla conoscenza delle cose partendo dai termini. Fu necessario quindi tra-

<sup>2</sup> P. ROUSSELOT, «*Les yeux de la foi*», in *RSR* (1910), 241-259, 444-475.

<sup>3</sup> La frase di Agostino per intero suona: «*Habet namque fides oculos suos, quibus quodam modo videt verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt nondum se videre, quod credit*» (*Ep.* 120,2,8).

sferire i vocaboli noti dalla conoscenza naturale alla teologia affinché, mediante i vocaboli conosciuti, potessimo progredire in qualche modo fino ad arrivare alla conoscenza di una realtà sconosciuta. Ma a nessuno è lecito pensare che i termini naturali, quando vengano applicati a Dio, mantengano la loro specificità originaria. Piuttosto occorre che il teologo sappia indagare con sottigliezza la modalità dei cambiamenti intervenuti in questa assunzione che implica sempre una trasformazione («subtiliter perquirat transsumptionis rationem»)<sup>4</sup>. In questa pagina, al di là dei presupposti gnoseologici di Radulphus (priorità della conoscenza empirica sul linguaggio corrispondente), è notevole la perspicuità con la quale viene colta la specificità del linguaggio credente, quand'anche esso coincida con il linguaggio comune.

Dobbiamo quindi concludere che la «conformità tra fede e ragione», cioè quella che nel gergo teologico scolastico viene chiamata *rationabilitas fidei* (ragionevolezza della fede), sia per natura sua incomunicabile alla comune ragione umana e possa essere colta solo dal credente?

## 2. La svolta linguistica

Nell'età contemporanea la domanda che abbiamo appena formulato acquista un ulteriore profilo, giacché entra in discussione la possibilità stessa di parlare di una ragione «comune». Uno dei fenomeni che hanno maggiormente segnato la cultura del Novecento è infatti la cosiddetta svolta linguistica. Con questo termine il filosofo statunitense Richard Rorty ha indicato il passaggio dal privilegio dato all'analisi delle condizioni soggettive del pensare (Immanuel Kant) a quello dato all'analisi del linguaggio come condizione del pensare stesso (Ludwig Wittgenstein)<sup>5</sup>. La teologia, ma prima ancora la fede stessa, è toccata da questa svolta nella misura in cui sono dichiarate prive di senso tutte le affermazioni assolute, perché prive di riscontro nei «fatti», in quello che accade. L'accusa di «non-senso» tocca quindi non solo la teologia, ma ogni affermazione che non si sottometta ai criteri del controllo intersoggettivo universale. Popper parlava quindi di criterio della falsificabilità (possibilità di stabilire la falsità di una determinata affermazione) per distinguere il linguaggio «vero» della scienza, il linguaggio che cioè si avvicina attraverso l'apporto di tutti alla conoscenza della realtà, dagli

---

<sup>4</sup> Il testo di Radulphus che qui ho parafrasato viene citato da M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Graz 1957, I, 256 (stampa an. dell'originale del 1909; trad. it. *Storia del metodo scolastico*, Firenze 1980).

<sup>5</sup> R. RORTY (a cura di), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago-London 1967; trad. it. *La svolta linguistica*, Milano 1994.

altri linguaggi che non possono avere una pretesa di verità.<sup>6</sup> La posizione di Popper prende il nome di «razionalismo critico» e un suo seguace, Hans Albert, in nome di esso ha preso posizione esplicita prima sulla teologia ermeneutica di Ebeling e poi su quella di Pannenberg.<sup>7</sup>

Alla fine della sua famosa conferenza sull'etica, Wittgenstein tuttavia scriveva:

L'etica, in quanto sorga dal desiderio di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo.<sup>8</sup>

Il linguaggio «logicamente sensato» (che si riferisce a «fatti») non esaurisce quindi le possibilità di altri linguaggi autenticamente umani e degni di attenzione sui quali lo «scienziato» Wittgenstein non osa pronunciarsi. La complessità dei problemi legati alla distinzione troppo netta tra senso e non-senso del resto porterà lo stesso Wittgenstein, nella sua fase più matura, a mostrare come non si possa dare una lettura del linguaggio come un tutto, giacché il linguaggio umano è un insieme di espressioni che svolgono funzioni molto diverse dipendentemente dalle rispettive pratiche, con regole che non possono essere fissate una volta per tutte (i «giochi linguistici»).

Comunque la svolta linguistica sta a significare che non esiste una *mathesis*, un'ontologia prima del pensiero e della verità comune a tutti i linguaggi. Nella situazione precedente della comprensione umana, la teologia poteva richiamarsi a una *philosophia perennis*, l'espressione coniata da Agostino Steuco nel Cinquecento per indicare l'unica saggezza presente nei vari filosofi e mostrarne l'accordo con la religione cristiana. Quel ri-

---

<sup>6</sup> Cf. soprattutto la sua opera principale, *Zur Logik der Forschung*, nella terza edizione dell'editore Mohr di Tübingen 1969 (la prima edizione risale al 1934; trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970).

<sup>7</sup> Il confronto tra Ebeling e Albert in G. EBELING – H. ALBERT, *Razionalismo critico e teologia*, Milano 1974; W. Pannenberg prende posizione su Albert in *Wissenschaftstheorie und Theologie*, accettandone solo in parte il presupposto e concedendo che anche Dio sia un'ipotesi da verificare. Ma Albert non condivide l'interpretazione di Pannenberg sul carattere congetturale di ogni scienza: H. ALBERT, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982. Bastino qui queste poche indicazioni su una fase del dibattito teologico che muoveva tuttavia da una consapevolezza insufficiente dei mutamenti già intervenuti nell'orizzonte storico dello spirito umano.

<sup>8</sup> L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 1967, 18.

chiamo comportava per il teologo, nel rapportarsi tra fede e pensiero, il privilegio da dare alla filosofia, sia pure depurata dai suoi presunti errori. La situazione attuale è tuttavia mutata proprio per la collocazione dell'istanza veritativa. La filosofia è oramai solo un percorso accanto agli altri per raggiungere la verità, che viene sempre ricercata, in maniera indeducibile da principi esterni, anche nelle pratiche e nei linguaggi diversi da quello filosofico: nell'attività poetica, nell'attività scientifica e così via. E l'epistemologia che ogni scienziato presuppone per praticare la propria disciplina non accetta principi esterni alla sua pratica stessa. Per i teologi è difficile accettare tuttavia questo presupposto.<sup>9</sup>

Ma l'approccio linguistico non è il solo atto a descrivere la situazione dello spirito contemporaneo. La filosofia di Heidegger, l'ermeneutica di Ricoeur, la logica della comunicazione di Habermas, pur nella loro vicendevole irriducibilità di metodo, esprimono una convinzione comune: per l'uomo è ormai impossibile costruire una *mathesis* universale, una spiegazione «prima» che renda conto dei principi comuni a tutta la realtà. Il linguaggio religioso in tale contesto non viene respinto, ma si cerca soltanto di coglierne le peculiarità in ciò che esso vuol dire, peculiarità derivata dal suo rapporto con una particolare pratica o esperienza della coscienza umana, che non lo rende omogeneo ad altri linguaggi che sono coerenti con altre pratiche. Quello che connota la nuova situazione dello spirito è cioè l'autofondazione di ogni esperienza, del linguaggio in cui si articola, del sapere che ne deriva. La situazione per la teologia diventa quasi disperata e non meraviglia che qualche teologo pensi che allora sia compito proprio della teologia, nella nuova situazione dello spirito, costruire da se stessa una «filosofia prima» che valga a stabilire «le condizioni di possibilità, affinché affermazioni che pretendono di essere vere e pretese che vogliono essere universalmente valide, possano essere legittimate come razionalmente valide». <sup>10</sup> Ma è impossibile ignorare lo spirito del tempo. Una ragione comune, prodotta da un sapere particolare quale è la teologia, rischia per ciò stesso di diventare un *monstrum* da ammirare forse in un museo dedicato all'esposizione delle varie chimere prodotte dall'immaginazione umana, ma nulla di più. Nella nuova situazione dello spirito, la ragionevolezza della fede può solo significare, sul fondamento di un'esperienza irriducibile ad altre, la sua capacità di comunicazione con altri saperi e con

---

<sup>9</sup> Si veda tuttavia C. Duquoc, «Théologie. VII. Réflexion théologique», in *Catholicisme*, Paris 1999, XIV, 1042-1099, con la sua «logica della rosa», improntata al Silesio. Ma occorrerebbe aggiungere i tentativi contemporanei della teologia narrativa e l'ermeneutica teologico-politica di J.-B. Metz.

<sup>10</sup> H.-J. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001, 218.

altri linguaggi, ovvero la sua traducibilità. Questo fatto, nella modalità specifica che il problema assume oggi, rappresenta una novità assoluta, soprattutto se raffrontato alla modalità che aveva assunto nel medioevo l'introduzione della *ratio* in teologia e che in qualche modo persiste fino alla metà del Novecento. Vorrei illustrare brevemente questo punto.

L'intuizione che esistesse una *ratio*, «estranea» alla sapienza propria della fede, cresce nell'Occidente latino con la progressiva conoscenza del corpus aristotelico, attraverso la mediazione degli autori arabi e con i primi tentativi di introdurre in teologia l'uso della dialettica e poi della metafisica dello Stagirita. Di fronte alle nuove forme del sapere, i teologi avvertirono il rischio di una minorazione del sapere teologico tradizionale e conseguentemente la storia dell'assimilazione dell'*episteme* aristotelica, fino a farne il carattere più «moderno» della teologia, quello di «scienza», fu complessa e travagliata.<sup>11</sup> Basti ricordare l'obiezione che si faceva Tommaso nella prima *quaestio* e nel primo articolo della sua *Summa*:

Non vi è scienza che non tratti dell'ente: infatti non si conosce altro che il vero, il quale coincide con l'ente. Ora, la filosofia tratta di ogni ente e anche di Dio; tanto che una parte della filosofia si denomina teologia, ossia scienza divina, come dice Aristotele. Quindi non è necessario ammettere un'altra scienza all'infuori delle discipline filosofiche (*STh* I, q. 1, a. 1).

La vera risposta di Tommaso a questa obiezione si legge nell'articolo successivo:

La sacra dottrina è una scienza. E si prova così: Vi è un doppio genere di scienze. Alcune di esse procedono da principi noti per naturale lume d'intelletto, come l'aritmetica e la geometria; altre che procedono da principi conosciuti alla luce di una scienza superiore: p. es., la prospettiva si basa su principi di geometria e la musica su principi di aritmetica. E in tal maniera la sacra dottrina è una scienza; in quanto che poggia su principi conosciuti per lume di scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei Beati. Quindi, come la musica ammette i principi che le fornisce la matematica, così la sacra dottrina accetta i principi rivelati da Dio (*STh* I, q. 1, a. 2).

Il compromesso grandioso per cui l'introduzione dell'*episteme* aristotelica in teologia ne fa una scienza «subalternata» al «lume di una scienza superiore», non fu tuttavia senza conseguenze dannose. S'inaugurò cioè il rischio che la *ratio* filosofica si separasse dall'esperien-

---

<sup>11</sup> Qui basti ricordare la monografia più famosa sull'argomento: M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1975.

za vissuta della fede (il *lumen interius*) e diventasse autonoma rispetto ad essa, negando nei fatti quella *subalternatio* che veniva affermata in linea di principio.<sup>12</sup> Infatti la *subalternatio* venne per lo più mantenuta, soprattutto dopo la riforma protestante, nei confronti della formulazione oggettiva, proposizionale, della verità di fede, ma non rispetto al vissuto, alla *fides qua*.<sup>13</sup>

La situazione attuale presenta tratti radicalmente diversi rispetto al passato medievale e moderno. La riflessione sulla fede non è condannata a dimostrare la sua assimilabilità ad altri linguaggi, ad altri saperi, come in Tommaso. Nonostante possa sembrare un paradosso, l'autonomia assoluta e la specificità irriducibile di ogni esperienza religiosa (non solo di quella cristiana) vengono tranquillamente riconosciute. Con le parole di Wittgenstein che abbiamo sopra riportate e che qui ripetiamo: l'etica (ma il discorso va riferito per lui anche alla religione) «è un documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo». E Wittgenstein del resto non rinnegò mai il suo cattolicesimo. L'estraneità vicendevole dei linguaggi è cioè riconosciuta unitamente alla loro legittimità. Resta invece il problema della loro comunicabilità dei vari linguaggi alla quale un filosofo come J. Habermas ha dedicato tanta parte della sua riflessione.<sup>14</sup>

### 3. È la fede che va comunicata e non un concetto

Fin qui abbiamo condotto la nostra riflessione sulla ragionevolezza della fede in astratto, come di una generica credenza in una rivelazione che comunica all'uomo verità altrimenti sconosciute. In questa prospettiva generica, abbiamo assimilato le considerazioni di Wittgenstein sull'etica all'esperienza religiosa cristiana. Ciò non è affatto indebito, ma ci lascia ai margini del problema, senza dimenticare tuttavia che questa era la prospettiva del Vaticano I, una prospettiva sostanzialmente indifferente al contenuto specifico della fede cristiana:

---

<sup>12</sup> Una delle denunce più vigorose di questa separazione si ha in H.U. VON BALTHASAR, «Theologie und Heiligkeit», in *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 195-225; per un'analisi del problema in prospettiva storica, cf. G. ALBERIGO, «Sviluppo e caratteri della teologia come scienza», in *Cristianesimo nella storia* 11(1990), 257-274.

<sup>13</sup> G. RUGGIERI, *Prima lezione di teologia*, Bari 2011, in particolare 78-79; ma cf. soprattutto l'*excursus* fondamentale di Y. CONGAR, «Permanenza della "revelatio" e della "inspiratio" nella Chiesa», in ID., *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Roma 1961, 220-247.

<sup>14</sup> Di lui basti citare *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna 1984 (orig. ted. Frankfurt a.M. 1981).

Essendo l'uomo, in tutto il suo essere, dipendente da Dio, suo Creatore e Signore, ed essendo la ragione creata completamente soggetta alla Verità increata, noi siamo tenuti a prestare con la fede il nostro pieno ossequio di mente e di volontà a Dio rivelante. La Chiesa cattolica professa che questa fede, che è l'inizio della salvezza dell'uomo, è una virtù soprannaturale, con la quale, sotto l'ispirazione e la grazia di Dio, crediamo che le cose da lui rivelate sono vere, non per la loro intrinseca verità individuata col lume naturale della ragione, ma per l'autorità dello stesso Dio rivelante, il quale né può ingannarsi, né può ingannare.<sup>15</sup>

Max Seckler ha qualificato, criticandolo, come «teoretico istruttivo» il modello soggiacente a questa concezione, ma ha mantenuto il concetto «sistematico» di rivelazione intesa come autocomunicazione di Dio, come concetto fondamentale idoneo a pensare appunto come «rivelazione» l'evento salvifico *in toto*.<sup>16</sup> E questo nonostante la sua critica ad ogni «estrinsecismo», persino a quello di una teologia dell'immanenza attenta soltanto alle esigenze del soggetto.<sup>17</sup>

Io da parte mia ho avanzato una critica verso la categoria stessa della rivelazione come concetto fondamentale atto a designare quello che nella tradizione cristiana va sotto altri nomi.<sup>18</sup> La categoria della rivelazione per designare globalmente l'oggetto della fede cristiana nel magistero è infatti molto recente e risale solo all'Ottocento.<sup>19</sup> Il Vaticano I, con una significativa mutazione linguistica, traduce con «rivelazione soprannaturale» l'espressione del Tridentino «evangelo [...] sorgente della verità della salvezza e della disciplina dei costumi», condizionato in questo dai mutamenti introdotti dalla teologia controversistica e dall'apologetica antideista e antiilluminista. Ma soprattutto, nella centralità data a questa categoria, pesa l'accento sull'aspetto *formale* dell'evento cristiano. Aveva ragione Paul Althaus nel sottolineare come nel Nuovo Testamento l'accento non è posto sul fatto che ci sia rivelazione, ma su *ciò* che è rivelato.<sup>20</sup> Il Nuovo Testamento infatti non caratterizza l'evento

<sup>15</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decretæ*, III, 201.

<sup>16</sup> Cf. M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*, Brescia 1990, II, 66-94.

<sup>17</sup> *Ivi*, IV, 610-613.

<sup>18</sup> G. RUGGIERI, «La problematica della rivelazione come "concetto fondamentale" del cristianesimo», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La teologia della rivelazione*, a cura di D. VALENTINI, Padova 1996, 81-105.

<sup>19</sup> H. BOUILLARD, «Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II», in J. AUDINET (a cura di), *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 35-49.

<sup>20</sup> P. ALTHAUS, «Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie», in *Zeitschrift f. systematische Theologie* 18(1941), 134-149. Questo saggio è molto importante, nonostante la sua polemica nei confronti della teologia barthiana, che a sua volta, secondo Althaus, è in questo erede della teologia liberale dell'Ottocento, in

di Cristo ricorrendo a questa categoria. Paolo ad esempio insiste su quella di «riconciliazione»; Giovanni, se presenta Gesù come verità di Dio (il concetto di rivelatore in quanto tale non è mai presente), d'altra parte pone l'accento sulla *presenza*, sull'*atto di amore di Dio per il mondo*. E non possiamo dimenticare, per indicare il tutto dell'evento cristiano, la centralità ben più corposa nella tradizione cristiana del termine «evangelo».

Ho riportato qui questa discussione con il mio amico Seckler, non già per ribadire la validità della mia critica negativa all'uso eccessivo di una categoria, quanto per sottolineare la mia preoccupazione positiva presente in quella critica, che è quella di non volatilizzare la riflessione sulla fede cristiana in considerazioni *formali* che non colgono il vissuto concreto dell'esperienza di fede. Nel Nuovo Testamento non troviamo mai, per descrivere il tutto della fede, la riduzione a un concetto, ma sempre l'indicazione di un *evento* centrale a partire dal quale si comprende tutto il resto. Questo evento centrale, a partire dal quale tutto trova la sua comprensione presso i vari autori del Nuovo Testamento, non è descritto allo stesso modo, proprio perché il vissuto può essere diversamente colto: tra il credere al vangelo del Regno e mettersi alla sequela di Gesù in Marco, il credere/vedere l'amore del Padre in Gesù secondo Giovanni, il lasciarsi scambiare/riconciliare nel Cristo di Paolo, e così via dicendo (ma presso gli stessi autori si possono ravvisare ancora diverse modalità linguistiche per indicare questo evento), ci sono differenze di linguaggio, ma è comune il riferimento a un evento vissuto e vivibile. Tutte queste indicazioni rimandano cioè sempre a un vissuto del soggetto credente. È di questa «speranza che è *in voi*» che siamo chiamati a render conto, con dolcezza e rispetto, a chiunque ce ne chieda la «ragione/*logos*» (cf. 1Pt 3,15). Si tratta di quella «dolcezza e rispetto» che si attendeva lo «scienziato» Wittgenstein, quando si fermava da parte sua con altrettanto rispetto davanti al «documento di una tendenza nell'animo umano» che obbediva a una logica estranea alle affermazioni scientifiche.

Qui val la pena citare Eric Przywara per la sua critica nei confronti di quella che egli chiamava teologia «filosofica» (che egli rifiutava) e che distingueva in maniera recisa dalla filosofia «teologica» (che egli invece accettava e proponeva). Per comprendere bene la sua posizione occorre soprattutto leggere il suo saggio sul *commercium* tra Dio e l'uomo, inteso come riconciliazione/scambio dell'uomo peccatore mediante Cristo (2Cor 5,18).<sup>21</sup> In quel saggio, dapprima egli sviluppa, per l'esplicazione

---

quanto sarebbe stato Ritschl per primo a usare il concetto di rivelazione per indicare il tutto del vangelo cristiano.

<sup>21</sup> E. PRZYWARA, «Commercium», in *Logos*, Düsseldorf 1964, 119-165. Per una cristologia dello «scambio» in prospettiva biblica, cf. tra gli altri M.D. HOOKER, «Interchan-

teologica del *logos* cristiano, la sua riflessione sulla relazione, posta in Cristo fra Dio e l'uomo, insistendo soprattutto sullo «scambio» (*commercium*), che egli identifica all'*analogia entis*. E la sua conclusione suona:

La «teologia della rivelazione» si contrappone quindi a una «teologia filosofica» che ordina i singoli pezzi della rivelazione secondo i concetti fondamentali di Aristotele o, prima ancora, di Platone, o possibilmente anche di un filosofo orientale. Il punto centrale della teologia della rivelazione non è infatti un «essere», ma il *commercium*. Questa teologia non si realizza quindi in categorie statiche, ma in rapporti (dinamici) che scorrono avanti e indietro, ma non rapporti in «concetti», bensì soltanto in «parabole» e «immagini», e quindi «simboli», così come il Signore in Mt 13,11ss li innalza, con totale inesorabilità, come principio fondamentale del regno di Dio. Resta quindi una radicale irriducibilità del *commercium*, e lo stesso vale per «nozze» e «capo e corpo» – anche se i «sapienti e intelligenti» esigono «concetti chiari» invece di «parabole», «immagini» e persino «miti». Infatti proprio a questi «sapienti e intelligenti» il mistero resta «nascosto», mentre esso è rivelato solo ai «minori» (Mt 11,25).<sup>22</sup>

Solo chi non ha una qualche dimestichezza con il pensiero di Przywara può ravvisare in queste sue righe un rifiuto della concettualità argomentativa dentro la riflessione teologica. Ma in lui l'impiego della concettualità è sempre finalizzato al *Deus semper maior*, è cioè attraversato sempre da un movimento analogico secondo la legge particolare stabilita dal Lateranense IV: «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».<sup>23</sup>

#### 4. Il luogo della comunicazione

Il problema resta tuttavia quello della comunicabilità di questo linguaggio o, per usare le espressioni di E. Jüngel, della comunicabilità del «vangelo come discorso analogo su Dio»,<sup>24</sup> dentro gli altri linguag-

---

ge in Christ», in *Journal of Theological Studies* n.s. 22(1971), 349-361; Id., «Philippians 2. 6-11», in *Jesus und Paulus. Festschrift W.G. Kümmel*, Göttingen 1975, 151-164; i testi paolini sullo «scambio» sono stati analizzati da S.E. PORTER, «καταλασσω», in *Ancient Greek Literature with Reference to the Pauline Writings*, Cordoba 1994.

<sup>22</sup> PRZYWARA, «Commercium», 133.

<sup>23</sup> Cf. soprattutto B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, Düsseldorf 1969; S. NIEBORAK, *Homo analogia*, Frankfurt a.M. 1994; M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht. Eric Przywaras Weg negativer Theologie*, Münster 1997; un sostanziale accordo con la dottrina dell'analogia di Przywara ha mostrato, dopo i fraintendimenti protestanti del passato, E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 383-408.

<sup>24</sup> JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 383.

gi umani con i quali noi articoliamo i nostri approcci fondamentali alla realtà, dalla scienza all'arte, dal diritto all'etica (che a mio avviso va distinta chiaramente dal vangelo),<sup>25</sup> e via dicendo. O, se si vuole, il problema è quello dell'analogia dei linguaggi nella loro vicendevole irriducibilità. Nel passato, per chiarire questo problema, io ho fatto ricorso alla teoria del linguaggio e della traduzione del giovane W. Benjamin.<sup>26</sup> Riprendo qui quella riflessione ampliandola tuttavia su un punto particolare, quello della radice stessa dell'analogia dei linguaggi.

Anzitutto va ribadito che il soggetto della comunicazione della fede è soltanto in seconda battuta il teologo. In primo luogo il soggetto della comunicazione è il credente in quanto tale, come del resto risulta dalla storia della propagazione del cristianesimo fin dalle origini. Rispetto a questa comunicazione che ha per soggetto il credente, il teologo svolge un ruolo totalmente secondario e subalterno, o forse è meglio dire che egli può teologare solo in sintonia con gli altri soggetti della comunicazione della fede.<sup>27</sup> Significativa in questo senso è la posizione di Bonaventura. Come è risaputo, Bonaventura sviluppa la sua concezione della ragione teologica sia nelle prime quattro questioni premesse al suo *Commento al I libro delle Sentenze*, che nel *Breviloquium*. Ciò che colpisce, nel proemio al *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo, è la qualifica della ragione teologica come semplice *ratio probabilitatis*. Mentre infatti ciò che viene creduto ha in sé la *ratio primae veritatis* e compete all'abito di fede, e mentre le *auctoritates* hanno in sé una propria *ratio (ratio auctoritatis)* che compete alla dottrina cristiana sulla Scrittura, per il fatto che, come dice Agostino, la sua autorità è maggiore della perspicacia dell'intelletto, la teologia aggiunge invece solo una *rationem probabilitatis* (*In I Sent. Prooem.*, q. 1, concl. 5.6). Ma questo implica che la teologia per Bonaventura faccia parte di una costellazione che ha come centro, attorno al quale tutto gira, l'atto di fede, il cui oggetto ha in sé la *ratio primae veritatis*. La ragione della debolezza della teologia si comprende a partire da quanto egli afferma sulla *determinatio distrahens*. Con questa categoria, sempre nel *Commento*

---

<sup>25</sup> Prima, citando Wittgenstein, ho detto che le sue considerazioni sull'etica vanno applicate altresì all'esperienza religiosa. Ovviamente questo va inteso nel senso di Wittgenstein. Io invece ho esplicitato ultimamente il mio pensiero sui rapporti tra vangelo ed etica nel saggio «Vangelo, morale e legge civile», in *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Torino 2013, 406-427.

<sup>26</sup> G. RUGGIERI, «La traducibilità del linguaggio di fede. Appunti sulla natura della riflessione teologico-fondamentale», in *La Scuola cattolica* 125(1997), 437-455; ID., *La verità crocifissa*, Roma 2007, 53-59; cf. anche la mia lezione su *La razionalità del teologare* (2007), in [www.unigre.it/.../070307\\_GTF\\_relazione\\_Ruggieri.pdf](http://www.unigre.it/.../070307_GTF_relazione_Ruggieri.pdf).

<sup>27</sup> Cf. ID., «La "Taxis" del teologare. Appunti sul metodo», in D. PAOLETTI (a cura di), *Una teologia in comunità*, Padova 2015, 41-59.

alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (Prooem., q. 2), egli spiegava l'impiego della *ratio* nella comprensione della Scrittura. Infatti la Scrittura riguarda ciò che si crede, il «credibile» nel linguaggio scolastico. Ma la teologia, introducendo la ragione nella considerazione della Scrittura, *distrahit*, opera una distrazione, uno spiazzamento che riconduce alla sacra Scrittura i principi della ragione nella modalità di una certa subalternanza. Infatti la Scrittura «est de credibili ut credibili», mentre la Scrittura nella teologia «est de credibili ut facto intelligibili». E questa «determinatio distrahit»: infatti, ciò che crediamo lo dobbiamo all'autorità (di Dio) e ciò che comprendiamo lo dobbiamo alla ragione (qui Bonaventura citava Agostino, *De utilitate credendi*). E così la modalità della certezza che si trae dalla Scrittura è superiore a quella della teologia, che trae le sue certezze dalla ragione.

La prima conseguenza che bisogna trarre da queste riflessioni è che la teologia non crea né inventa la razionalità della fede. Infatti la fede possiede una «sua» ragione, con una sua evidenza, che appare dal linguaggio nella cui struttura narrativa originaria si manifesta già una pretesa veritativa. La fede infatti, anche nelle sue forme più semplici, costituisce già un evento linguistico con un suo *logos*, presupposto del teologare stesso. E non mi riferisco ovviamente alle descrizioni – anche autorevoli – della fede, come quella della costituzione *Dei Filius* del Vaticano I, tutta orientata all'adesione intellettuale alle verità rivelate, o come quella della *Dei verbum*, ben altrimenti attenta alla dimensione personalistica. È infatti l'esperienza della fede per se stessa che rappresenta già un evento linguistico, il dirsi (*lesein*) di un *logos*, l'articolarsi cioè di una «ragione» che è costituita dall'evento di Gesù di Nazaret, visto – in qualunque modo siano posti gli accenti secondo le sensibilità, le epoche e le culture – come riferimento costitutivo della propria esistenza. Non è una qualsiasi descrizione della fede che, sopraggiungendo, costituisca l'evento linguistico della fede stessa. Il dirsi (*lesein*) del *logos* cristiano è piuttosto già tutto nell'esperienza originaria, nell'atto di fede, in quanto questo è accensione di un rapporto con un evento che mi precede e che arriva a me solo nelle sue narrazioni, siano esse esplicitate, come nella predicazione, nell'annuncio, nella catechesi, siano esse semplicemente vissute senza parole, come nella testimonianza del gesto, ma rese pur sempre intelligibili grazie al loro nesso con un orizzonte di segni altrimenti noti.

La seconda conclusione, implicita già nel pensiero del *doctor seraphicus*, è che la teologia in quanto tale, connotata dall'aggiunta della *ratio* alla *fides*, si inserisce in un ordine, una *taxis*, dentro la quale soltanto essa riceve il suo spessore e la sua funzione specifica. Se pretendesse, ad esempio, di trasformare la propria *ratio* in quella della fede stessa, allora avremmo una corruzione della teologia e della fede al tempo stesso.

Come si comunica allora la *ratio primae veritatis*? Come fa cioè il credente a comunicare questa *ratio* alle altre *rationes*? Il luogo della comunicazione è il linguaggio, e solo un'analisi della natura intima del linguaggio può dare risposta a questa domanda. A tal proposito ho sempre trovato illuminante quanto sviluppa Walter Benjamin in due scritti della sua giovinezza.<sup>28</sup>

Per Benjamin la lingua è la comunicabilità stessa degli esseri spirituali. Nell'essere spirituale che è l'uomo avviene la comunicazione di tutte le cose, di tutta la realtà, attraverso il linguaggio. Anzi: l'essenza linguistica delle cose è la loro lingua. E quindi: l'essenza linguistica dell'uomo è la sua lingua. Ma la lingua dell'uomo parla in parole. E quindi l'uomo comunica la sua essenza spirituale (in quanto essa è come tale comunicabile) dicendo con le parole tutte le cose, dando i nomi alle cose. Ma in questo dare il nome alle cose non c'è soltanto il comunicarsi delle cose all'uomo, ma c'è anche il comunicarsi dell'uomo a se stesso e agli altri. In ogni lingua occorre cogliere infatti la lingua pura, la *reine Sprache*. Essa, che si trova inseparabilmente in ogni lingua, è il presupposto di ogni possibile «traduzione» e «comunicazione» da una lingua all'altra. Questa pura lingua è per Benjamin un rapporto, un *Nennen*, un dire il nome, e non già una definizione dell'oggetto, una circoscrizione di significato. Ora l'uomo non comunica il suo essere spirituale mediante i nomi che dà alle cose, bensì in essi, nell'atto con cui dà questi nomi. La concezione per cui l'uomo mediante le parole comunichi un oggetto a un altro uomo viene da Benjamin considerata secondaria. Questa concezione può essere applicata solo alla lingua delle cose, che si comunicano attraverso il parlare dell'uomo, mediante il suo dare un nome alle cose. Ma nella lingua pura dell'uomo non esiste alcun mezzo, alcun oggetto, alcun destinatario della comunicazione, giacché «nel nome l'essere spirituale si comunica a Dio» (trad. it., 57).<sup>29</sup> Mi pare di intendere che, per

---

<sup>28</sup> W. BENJAMIN, «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1977, II/1, 140-157; Id., «Die Aufgabe des Übersetzers», in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1981, IV/1, 9-21 (trad. it. *Angelus novus*, Torino 1962, 39-70; citazioni alle pp. 57 e 62 della traduzione italiana).

<sup>29</sup> Non conosco l'origine in Benjamin del sintagma «lingua pura = *reine Sprache*». Mi ha colpito tuttavia una strana coincidenza. L'espressione si trova anche nella Bibbia, nel profeta Sofonia: «Allora io darò ai popoli una lingua (*schafah*) pura, perché invocino tutti il nome del Signore e lo servano tutti appoggiandosi l'uno alla spalla dell'altro» (3,9). Anche qui la «lingua pura» (preferisco questa traduzione a quella di «labbro puro») è il luogo dell'invocazione di Dio, in coincidenza con la funzione che le assegna Benjamin. Ovviamente non voglio dire che sia la stessa cosa, ma mi è sembrato opportuno notare la strana coincidenza di linguaggio. Come mi pare opportuno notare che la citazione di Sof 3,9 è presente nella dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, n. 4 (EV 1/861ss), senza tuttavia un'esplicita citazione del sintagma «lingua pura»:

Benjamin, Dio in quanto Spirito assoluto, e quindi potenza originaria di ogni spiritualità/comunicazione, è dentro il comunicarsi dell'uomo. E nell'interpretazione squisitamente metaforica dei primi capitoli della Genesi, Benjamin sottolinea ancora che «di tutti gli esseri l'uomo è il solo che nomina egli stesso i suoi simili, come è il solo che Dio non ha nominato» (*ivi*, 62). Non mi sembra arbitrario, senza alcuna pretesa di interpretare esattamente il suo pensiero, utilizzare queste riflessioni, «piegandole» al contesto teologico della traducibilità del linguaggio di fede.

Infatti c'è una radice comune ai vari linguaggi, fossero pure quelli vicendevolmente più distanti, come quello oggettivante della scienza e quello invocante della fede, che sa di tendere a una Verità sempre più grande. Questa radice comune, la «lingua pura» di Benjamin, è il fondamento della loro analogia. E questo fondamento sta nel fatto che in ogni atto linguistico l'uomo esprime se stesso in quanto apertura all'altro da sé e ultimamente in quanto «dirsi a Dio» (sia pure inconsapevolmente e persino nella negazione del nome di Dio). Il credente non comunica all'altro in primo luogo l'oggetto della propria fede, ma nella testimonianza della propria speranza rivela all'altro il *logos* che muove la sua apertura, quello stesso *logos* che muove l'altro alla ricerca della conoscenza, quanto più adeguata possibile, della legge che muove le cose, o della bellezza che brilla nel mondo, o del diritto che possa eliminare la violenza dei rapporti e così via dicendo.

C'è tuttavia da aggiungere una notazione ulteriore che pretende di scavare con maggiore profondità nel pensiero di Benjamin. La duplice dimensione della lingua (quella oggettivante e quella spirituale della «lingua pura») non è ugualmente «sonora». Noi percepiamo sempre il suono della dimensione oggettivante presente nell'atto del *Nennen*, del dare un nome alla realtà, ma non sempre percepiamo il suono della lingua pura. Questa percezione non è un evento scontato, automatico. Esiste un linguaggio che chiude e un linguaggio che apre, dipendentemente dalle circostanze e dalle modalità in cui esso si esercita. Non ogni atto linguistico nel suo concreto esercizio lascia trasparire cioè la lingua pura.

Su questo punto particolare si gioca una grossa partita nella teologia occidentale che, a mio avviso, accompagna il sorgere stesso del

---

«Una cum Prophetis eodemque Apostolo Ecclesia diem Deo soli notum expectat, quo populi omnes una voce Dominum invocabunt et "servient ei numero uno" (Soph 3,9)». Il concilio sceglie la variante del testo masoretico e sottolinea così, con «numero uno», il gesto dell'appoggiarsi l'uno alla spalla dell'altro, la comunicazione. La concezione della «lingua pura» in Benjamin, come dimensione della comunicabilità di ogni lingua, potrebbe qui servire come indicazione della condizione di possibilità di questo evento escatologico.

linguaggio «scientifico» della teologia scolastica. Intendo illustrare questo punto con un paragone che a prima vista può sembrare scorretto: quello tra il *Proslogion* anselmiano e una delle questioni del *De potentia* di Tommaso. Anselmo infatti nel suo *Proslogion* compie una svolta decisiva, quando supera il registro della conoscenza oggettivante e indirizza il lettore al di là di essa.<sup>30</sup> Il fatto non sempre viene notato nelle letture «filosofiche» del suo scritto. Dopo la cesura del capitolo XIV, il capitolo successivo infatti fa un balzo in avanti. Si abbandona il registro del comprendere o, meglio, il registro del comprendere appare solo come un gradino per passare, coerentemente e senza il *sacrificium intellectus*, a un registro completamente diverso. Recita infatti il capitolo XV: «Dunque o Signore non solo sei la cosa della quale non si può pensare una più grande, ma sei qualcosa più grande di ogni possibilità del pensare». Egli recupera così la dimensione non oggettivante del linguaggio che era stata esaltata soprattutto negli scritti di Dionigi Areopagita. Costui infatti aveva scritto tra l'altro, agli inizi del secolo VI, un opuscolo che avrà grande influenza non soltanto sulla teologia orientale successiva, ma anche sul medioevo latino: *Sulla teologia mistica*. Vi si affermava che il nostro comprendere è necessario per ascendere a Dio, ma che i nostri concetti, anche i più alti e divini, non sono Dio, ma soltanto la vetta della nostra fatica intellettuale sulla quale incombe una presenza che li trascende.<sup>31</sup> Tommaso consegnò tuttavia all'Occidente una visione distorta del pensiero dell'Areopagita. L'Aquinate interpreta cioè le tre vie teologiche dionigiane (di Dio dobbiamo negare qualsiasi attributo che comporti imperfezione: via negativa; di Dio possiamo affermare qualsiasi attributo che comporti una perfezione: via positiva; di Dio, anche nelle affermazioni positive, dobbiamo parlare in maniera tale che in lui tutto si realizzi in maniera eminente rispetto alle creature: via dell'eminenza) come diverse metodologie conoscitive del mistero di Dio, che hanno il loro esito in un'effettiva corrispondenza tra il concetto e un suo riferimento oggettivo nella sostanza divina. Per Tommaso la questione è cioè quella di sapere se *nomina* quali buono, giusto, sapiente ecc. «significant divinam substantiam» o no.<sup>32</sup> Per Dionigi invece, e per la stragrande maggioranza della tradizione orientale, il problema della teologia è un altro e diversa è la funzione del concetto teologico.

Non mancano in Tommaso testimonianze di una concezione meno «oggettivistica» del sapere teologico. Lo stesso infatti, sempre citando Dionigi, afferma che la teologia procede «non solo apprendendo

---

<sup>30</sup> Rimando qui a quanto ho scritto in *Della fede. La certezza, il dubbio, la lotta*, Roma 2014, 90-94.

<sup>31</sup> PG 3,997ss.

<sup>32</sup> *De potentia*, q. 7, a. 5.

(*mathôn*), ma anche patendo (*pathôn*) le realtà divine». <sup>33</sup> Ma è innegabile che l'equilibrio occidentale della teologia verrà sempre più sbilanciato verso il *discere*, l'apprendere, e sempre meno verso il *pati*, verso l'esperienza dell'accoglimento della presenza di Dio. Ma è il suono della «lingua pura» che emette vibrazioni adeguate per entrare in sintonia con Dio e con gli altri, e non già quello oggettivante del *Nennen*, dei *nomina* che diamo alla realtà.

Queste considerazioni ci dicono allora come ogni lingua, nella misura in cui accanto all'oggettivazione del nominare si dà la «pura lingua», possa diventare il luogo della comunicazione cristiana. Ma il credente sa un'altra cosa, e cioè che Gesù Cristo rappresenta il «sì» definitivo di Dio all'uomo, non in astratto, ma nella sua storicità determinata, persino quella segnata dal peccato: «Infatti, quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empi. Ora, a stento qualcuno è disposto a morire per un giusto; forse qualcuno oserebbe morire per una persona buona. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm 5,6-8). In forza del carattere assoluto della relazione che il Cristo pone con l'uomo storicamente determinato, ogni situazione umana è «chiamata» da Dio, ogni lingua storicamente determinata e non solo nella sua essenza astratta, può allora diventare luogo della comunicazione della verità cristiana, si presta quindi a una traduzione del vangelo di Gesù di Nazaret.

In forza del carattere finale e ultimo (escatologico) della relazione posta da Cristo come verità di Dio e dell'uomo, l'affermazione che ogni linguaggio può essere assunto come luogo di traduzione della verità cristiana equivale a dire implicitamente che la verità «ultima» di ogni esperienza, espressa nel suo linguaggio specifico, si trova in qualche modo nel suo «possibile» rapporto con il *logos* dell'avvenimento cristologico, e quindi nel suo essere «chiamata» da Dio. Questa disposizione ultima e profonda di ogni linguaggio è quella che permette il percorso della traduzione (e per ciò stesso dell'interpretazione) dell'esperienza di Gesù di Nazaret nell'esperienza e nel linguaggio di fede (dai primi discepoli fino a noi, nella successione storica della testimonianza), grazie all'azione dello Spirito. Questa traduzione non appartiene come tale alla teologia ed equivale sostanzialmente a quella che il gergo biblicocristiano chiama «conversione». Ma essa è anche conversione linguistica, operata secondo ritmi e tempi vari (sostanzialmente identici ai ritmi e ai tempi dell'esistenza), nei linguaggi propri di ogni uomo, dal linguaggio quotidiano a quello più specializzato, in cui egli esprime il suo

<sup>33</sup> *STh I*, q. 1, a. 6; cf. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*: PG 3,648B.

rapporto fondamentale con le cose. Essa è per ciò stesso la prima percezione (*Wahr-nehmung*) della verità di Cristo. Questa percezione della verità avviene nell'esperienza consapevole del fondamentale accoglimento della propria alterità in Gesù Cristo e, a partire da qui, nell'esperienza dei «frutti» che questo accoglimento genera nel credente, come capacità di una nuova relazionalità con l'altro, in quella *permission* di nuovi rapporti che de Certeau identificava con la rottura instauratrice della fede, che ci pone per sempre in relazione con l'altro.<sup>34</sup> È una conversione che è condizione di conoscenza della verità di Cristo. Parafrasando i termini di Paolo in Fil 3,10: quando l'uomo si conforma alla morte di Cristo, traduce cioè nella propria esperienza il sì assoluto pronunciato sulla croce, allora «conosce il Cristo»; conosce cioè «l'energia della sua risurrezione e la comunione con le sue sofferenze». Infatti attraverso la conversione del proprio linguaggio, reso omogeneo alla logica dell'accoglimento dell'altro svelata sulla croce, questo linguaggio diventa anch'esso accogliente, partecipa all'energia dell'evento cristologico, acquista capacità di comunicazione «universale».

Nella conversione cristiana i linguaggi si «conformano» tuttavia alla narrazione cristiana, traducono la verità dell'evento cristologico secondo percorsi molteplici, irriducibili a unità, proprio perché non si tratta «immediatamente» della conversione dei significanti e dei significati in cui si articola ogni linguaggio, ma dell'essenza linguistica dell'uomo che si dice, si comunica in essi. La verità accolta nella conversione non determina quindi per se stessa la verità dei significati espressi in ogni linguaggio. Se possiamo arrischiare un esempio preciso, allora la traduzione del linguaggio di fede nel linguaggio del paleontologo Teilhard de Chardin non implica affatto un mutamento dello statuto logico del linguaggio scientifico di Teilhard, ma di ciò che in esso può essere comunicato (non quindi mediante esso, per usare la distinzione di Benjamin). Questo equivale a dire che la traduzione del linguaggio di fede nel linguaggio scientifico di Teilhard non dice ancora nulla sulla verità «scientifica» del linguaggio stesso, del linguaggio come linguaggio mediante cui si dicono le cose. Ma la storia mostra anche altre traduzioni, più discrete, con modalità differenti, e persino quelle che ad esempio si esprimono come consegna del silenzio su ciò di cui non si può parlare, su ciò che non può essere detto appunto mediante le parole.

---

<sup>34</sup> M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 206-215.

## 5. Il ruolo della teologia

La «creatività» della traduzione non appartiene al teologo in quanto tale. La teologia analizza le condizioni di possibilità della traduzione analizzando le narrazioni presenti nella tradizione del linguaggio cristiano, svelandone, mediante l'impiego della ragione, la grammatica profonda, criticandone incoerenze, aprendo possibilità. Ma essa non offre i criteri di «verità» per la traduzione. I suoi criteri, quelli della *ratio*, sono sostanzialmente due: quello della coerenza con la storia della narrazione stessa (ragione storica) e quello della coerenza interna del linguaggio assunto (ragione critica, sia essa «filosofica», sia essa «scientifica», ecc.). Questa coerenza interna non è quella originaria del linguaggio assunto, ma è la coerenza della traduzione adottata con la logica dell'evento cristologico. Non si tratta cioè di sapere se l'esegesi che Przywara fa di Aristotele sia filologicamente corretta o meno e mantenga il tenore originario del testo. Una tale verifica è legittima, ma non «interessa» il teologo. Si tratta di sapere se la sua traduzione del rapporto dell'uomo con Dio, nella metafisica dell'*analogia entis*, rispetti il *logos* dell'evento cristologico, come lo stesso autore ha cercato di mostrare con il citato saggio sul *commercium*, scritto decine di anni dopo il saggio sull'*analogia entis*. Due coerenze mostra quindi la *ratio* teologica applicata ad ogni traduzione: quella con la storia della tradizione narrativa e quella con la logica di questa tradizione stessa.

Se la creatività della traduzione non appartiene al teologo in quanto tale, resta non meno vero tuttavia che il teologo è per conto suo un credente, ha sperimentato e sperimenta quotidianamente il sì del Padre, appartiene alla comunità confessante e opera le sue traduzioni. Nella creatività della fede, il credente teologo assume quindi linguaggi e *rationes* che svelano la fecondità della verità cristiana proprio nell'ambito della razionalità riflessa, e non solo sul piano della razionalità immediata o della «grammatica di superficie». La creatività dei grandi teologi, da Origene ad Agostino, da Tommaso a Cusano, da Möhler a Newman o a Barth, sta in questa simbiosi felice tra la fede e la *ratio*.

Cosa aggiunge allora la teologia alla *ratio primae veritatis*? Lo possiamo ancora illustrare attraverso un sommario sguardo alla storia. Non parlo soltanto della teologia come *sacra pagina* nel senso in cui la intendevano i medievali, ma della teologia come *episteme* della fede, come riflessione seconda sulla natura dell'evento cristiano. Giacché, se è vero che «Dio rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo», è altresì vero che «noi però abbiamo questo tesoro in vasi di creta» (cf. 2Cor 4,6-8). E allora è il dinamismo stesso della fede che ha portato i credenti a «escogitare» i mezzi per difendere e rafforzare il fondamento sul quale sono stati posti. Già nel

Il secolo dell'era cristiana assistiamo quindi al sorgere di questi strumenti di difesa e rafforzamento del fondamento: il monoepiscopato, il canone, le varie «regole di fede» e così via dicendo. La teologia come *episteme*, come razionalità critica, va inserita quindi in questo dinamismo che raggiunge, fra XII e XIII secolo, un suo particolare punto di ebollizione con il rischio dell'assimilazione della teologia a una determinata forma di *episteme*, quella aristotelica.

Quando nel XVI secolo la struttura cretacea del vaso nel quale portiamo il tesoro ricevuto produsse un'ulteriore lacerazione fra i credenti, l'astuzia della storia della fede (giacché anche la fede ha le sue astuzie) produsse quel capolavoro che sta sotto il nome del *De locis theologicis* di Melchor Cano. Il concetto di «luogo teologico» non è una creazione di Cano. Nel Cinquecento infatti, con riferimento ai *Topici* (*topoi* = luoghi), parte della *Logica* di Aristotele ma poi ripresi da una lunga tradizione filosofica nell'Occidente latino, sia precristiano che medievale, fu introdotto il concetto di «luoghi teologici», ma con diverse accezioni dipendenti dalla rispettiva appartenenza professionale. Nel luterano Melantone, ad esempio, i luoghi della teologia sono i vari argomenti, «gli articoli principali e i punti più elevati della sacra Scrittura». Si tratta cioè dei contenuti della dottrina della fede (Dio, creazione, uomo, peccato, legge, grazia, ecc.). Per il domenicano Melchor Cano i luoghi teologici costituiscono invece le fonti da cui attingere, o per mezzo delle quali scoprire (*inventio*), la conoscenza teologica. Cano ne enumera dieci che, nell'ordine in cui egli li enumera, costituiscono anche un ordine gerarchico, di maggiore o minore importanza: i libri canonici della sacra Scrittura, la tradizione orale di Cristo e degli apostoli, la Chiesa universale, i concili, la Chiesa romana, i padri, i teologi, la ragione naturale, i filosofi, la storia umana. Ma l'aspetto più innovativo della concezione di Cano stava nel fatto che i luoghi teologici non debbano essere intesi solo come serbatoio di argomenti, ma debbano essere compresi altresì come articolazione della struttura ecclesiale nelle sue varie componenti.<sup>35</sup> Nei luoghi teologici si manifesta cioè il dinamismo strutturale della compagine ecclesiastica attraverso l'interazione di tutti i luoghi-soggetto che compongono la Chiesa. L'intelligenza teologica non è quindi compito del solo magistero o del singolo teologo o dell'esegeta o anche dei soli concili e così via dicendo, ma risultato dell'azione spesso dialettica dei vari luoghi, e ultimamente dei vari soggetti, secondo il peso proprio di ognuno. E ognuno di essi, nella misura in cui si attiene ai suoi compiti,

---

<sup>35</sup> Questa lettura di Cano dipende da M. SECKLER, «Il significato ecclesiologico del sistema dei "loci theologici". Cattolicità teologica e sapienza strutturale», in *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Brescia 1988, 171-206.

produce conoscenze vere, senza errore. Questa è la *taxis* del teologo. Il vero soggetto della conoscenza teologica diventa in questo modo la comunità confessante nella compagine di tutte le sue componenti. C'era ovviamente in questo metodo la reazione cattolica contro il principio protestante della «sola Scrittura», ma c'era anche la percezione della complessità del dinamismo dottrinale del cristianesimo.

Comunque possiamo trarre una conclusione per l'oggi: sia attraverso la conoscenza della storia della tradizione credente, sia attraverso l'assimilazione degli strumenti critici che il sapere contemporaneo ha accumulato, sia attraverso il proprio genio personale e l'intensità della sua personale esperienza di conversione, il teologo aggiunge alla *ratio primae veritatis*, accolta e vissuta dal comune credente (e in primo luogo personalmente da lui stesso), la conoscenza della grammatica sottesa alla fede stessa e un suo arricchimento, una sua esaltazione, soprattutto quando egli diventa capace di una lettura nuova della bellezza, ma anche delle contraddizioni e del dramma dell'esistenza umana. A questo proposito basta evocare alcuni nomi perché queste affermazioni diventino chiare: da Agostino a Tommaso, da Eckhart a Cusano, da Lutero a Kierkegaard, da Rosmini a Newman, da Barth a Bonhoeffer, da Przyzara a von Balthasar ecc., ma anche a quegli umili lavoratori che tanto hanno contribuito alla conoscenza critica della tradizione cristiana. In quest'ultimo caso, più che di nomi individuali dobbiamo parlare dei vari cori: quello dell'esegesi critica, quello del recupero dei padri, quello del recupero del medioevo, della conoscenza rinnovata degli scismi medievali e della Riforma e giù giù, fino a noi.



*La riflessione cerca di elaborare il rapporto tra la razionalità specifica della fede e le razionalità dei differenti saperi umani che si sono differenziate soprattutto dopo la svolta linguistica del Novecento. Il problema della credibilità dell'atto di fede diventa, nella nuova situazione dello spirito umano, quello della traducibilità del linguaggio di fede. Presupposto necessario di questa traducibilità è che esista un fondamento comune ai vari linguaggi nei quali si articolano i differenti saperi umani.*



*This essay seeks to elaborate the relationship between the particular rationality of faith and the rationality of the different human knowledges, which became differentiated after the linguistic turn of the nineteenth century. The problem of the credibility of the act of faith becomes, in this new context for the human spirit, one of the translatability of the language of faith. The assumption underlying this notion of translatability is that the various languages used to articulate these areas of human knowledge all share a common foundation.*