

SPICILEGIUM

?????

MAKSYM ADAM KOPIEC OFM

**IL LOGOS DELLA FEDE:
TRA RAGIONE, RIVELAZIONE E
LINGUAGGIO**

ROMA 2014
ANTONIANUM

© by PONTIFICIO ATENEO ANTONIANUM
Edizioni Antonianum
Via Merulana, 124 – I – 00185 ROMA
Tel. 06/70373461 - Fax 06/70373604
Web: www.antonianum.eu
Email: edizioni@antonianum.eu

ISBN 978-88-7257-092-0

Impaginazione e stampa Tipografia Giammarioli – Via Enrico Fermi, 8-10 - Frascati

Abbreviazioni¹

AA.Vv	autori vari
AG	<i>Ad gentes</i>
ATI	Associazione Teologica Italiana
cap.	capitolo
CDTF	Corso di Teologia Fondamentale
CeR	<i>Cristianesimo e religioni</i>
CTI	Commissione Teologica Internazionale
Cfr.	confronta
DA	<i>Dialogo ed annuncio</i>
DI	<i>Dominus Iesus</i>
DM	<i>Dialogo e missione</i>
DS	<i>Enchiridion symbolorum et declarationem de rebus fidei et morum</i>
DTF	Dizionario di Teologia Fondamentale
DV	<i>Dei Verbum</i>
ed.	editore
EV	<i>Enchiridion Vaticanum</i>
FF	<i>Fonti Francescane</i>
FR	<i>Fides et ratio</i>
GS	<i>Gaudium et spes</i>
<i>ibid.</i>	ibidem
Id.	idem
it.	italiano
LF	<i>Lumen fidei</i>
LG	<i>Lumen gentium</i>
MS	<i>Mysterium salutis</i>
NA	<i>Nostra aetate</i>
RH	<i>Redemptor hominis</i>
RM	<i>Redemptoris missio</i>
vol.	volume
VS	<i>Veritatis splendor</i>

¹ Le sigle dei libri scritturistici de *La Bibbia*, Nuovissima versione dai testi originali, Cinisello Balsamo 1987.

Introduzione

È piuttosto evidente e scontato affermare che il credere è un atto profondamente umano. Sostiene la capacità di vivere, allarga gli spazi delle relazioni, invita ad un sapere che non si ripieghi sull'evidenza considerata nella sua immediatezza o sull'opinabilità considerata nella sua arbitrarietà privata. La fede è un modo di stare al mondo, di potersi orientare nella ricerca di significati che non appartengono al criterio di un'ovvietà scontata. D'altronde da qualche secolo lo scetticismo sembra prendere sempre più il sopravvento sulla fede, aleggiando sulla sua qualità esistenziale e diventa più resistente, soprattutto quando l'esperienza mostra il contrario di quanto è affermato dalla fede.

I fallimenti del dare e ricevere fiducia, la convinzione che sia più adattabile ed effettivo un atteggiamento basato sulle logiche della conoscenza, la diffidenza verso ciò che non offre certezze indubitabili, contribuiscono a creare un atteggiamento di sfiducia nei confronti dei dinamismi della fede¹.

È in tale contesto che si è svolto l'anno della fede indetto da Benedetto XVI con la Lettera Apostolica *Porta fidei*, che ha riportato ancora una volta in primo piano la fondamentale esperienza cristiana del credere. Il papa invitava i credenti a riflettere e meditare su ciò che costituisce il principio che determina la loro identità. Ciò che sembra essere scontato e indiscutibile, va ripensato e ha bisogno di un necessario approfondimento. Infatti vivere oggi la fede cristiana non è affatto facile², perché

ciò che costituisce il diventare e l'essere cristiano non è qualcosa che possa essere definitivo e valido atemporalmente, ma va accolto costan-

¹ Cfr. C. DOTOLÒ, "La fede, un bene per tutti", in *Euntes Docete* 66 (2013) 3, 5; cfr. anche L. MANICARDI – A. MATTEO – S. NATOLI – U. SARTORIO, *In fiducia. Sul credere dei cristiani*, Padova 2013.

² Cfr. C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia 2007, 7.

temente sulla base delle situazioni in mutamento e deve continuamente dar prova di sé³.

Molti autori sono del parere che la secolarizzazione sia tramontata come fenomeno religioso – culturale, ma questo non significa che i suoi effetti non perdurino. Infatti, si potrebbe parlare di post-secolarismo, tenendo conto che esso conserva e mantiene le conseguenze, spesso radicali, della secolarizzazione. Quest'ultima rappresenta un mix di correnti contraddittorie e pertanto ci deve rendere più pensosi e più umili, dato che viviamo la fede nel tempo che si sottrae alle letture facili, dei credenti e non credenti, e che spinge verso gli estremi opposti del fondamentalismo e dell'indifferenza⁴.

Il richiamo fatto da Benedetto XVI circa la necessità di riflettere sul tema della fede e della sua risonanza nella vita dei credenti, è reso ancora più urgente da quanto dice Z. Bauman:

I nostri tempi sono tempi duri per la fede, per qualunque fede, sacra o profana; per la credenza nella Provvidenza, nella catena divina dell'Essere, come per la credenza in un'utopia mondana, in una società perfetta futura. I nostri tempi sono tempi sfavorevoli alla fiducia e (...) a propositi e sforzi di ampia portata, per l'evidente transitorietà e vulnerabilità di tutto (o quasi tutto) ciò che conta nella vita terrena⁵.

In passato, seconde le idee della modernità⁶, la civiltà umana poteva avere molti motivi per essere ottimista e progressista. Le insicurezze sembravano temporanee. Si pensava che tutti gli eventi spiacevoli (incluse anche le guerre), le incertezze, le paure e quant'altro, fossero passeg-

³ N. METTE, "Il Gesù difficile. L'invito a una prassi di sequela nelle condizioni attuali", in *Concilium* 33 (1997), 41.

⁴ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, Padova 2012, 11; ID., *Fare la differenza. Un cristianesimo per la vita buona*, Assisi 2011, 9-39. 63-106.

⁵ Z. BAUMAN, "La società della gratificazione istantanea in culture differenti: Europa e Nord America", in *Concilium* 35 (1999), 20.

⁶ Sulle origini della modernità, cfr. M. IMPERATORI, "Il pensiero moderno, un complesso rapporto tra scienza, filosofia e teologia", in *La Civiltà Cattolica*, IV (2012) 3899, 439-452. Tra i vari temi – come per esempio il rapporto tra fisica moderna e filosofia naturale, la relazione della ricerca scientifica con l'intenzionalità filosofica e l'apertura delle scienze al significato, il problema del riduzionismo metodologico – emerge in modo particolare la domanda posta dall'autore se la modernità abbia apportato una filosofia anticristiana o sia da interpretare come dramma intracristiano. Cfr. anche G. CUCCI "L'uomo moderno e la Chiesa", in *La Civiltà Cattolica* I (2013) 3902, 173-179.

geri e momentanei. Nel contesto odierno, invece, ci si accorge che tutta questa insicurezza è per sempre⁷. In realtà è molto difficile specificare nei dettagli l'intero contesto di fronte al quale si trova oggi la fede⁸, per cui si cercherà di delineare perlomeno alcuni tratti che caratterizzano maggiormente la cultura contemporanea, che risultano determinanti per l'esperienza della fede e per coglierne il pieno valore e significato.

In tale situazione, sembra, a prima vista, che il credere sia un'impresa azzardata. La stessa credibilità della Chiesa è messa a dura prova e molti cristiani faticano a rimotivare la propria fede e danno l'impressione di essere stanchi di credere⁹. Perciò appare indispensabile chiedersi come sia possibile credere oggi in un contesto di profonda sfiducia verso tutto e tutti. Tuttavia, occorre dire che la fede, prima di essere adesione a particolari verità religiose, è un determinato modo di stare al mondo, uno stile di vita, di assentire alla realtà e di pensare positivamente la relazione, rifiutando di lasciarsi rinchiudere nell'autosufficienza, vera radice di ogni anti-fede¹⁰. A questo punto la fede ha bisogno di spiegare la sua validità soprattutto di fronte ai vari tentativi di metterla in questione. Anzi papa Francesco nella sua prima Lettera enciclica non si limita solo a chiedere ai cristiani di saper 'giustificare' la loro fede, ma li esorta a

*sentire la grande gioia di credere, a ravvivare la percezione dell'ampiezza di orizzonti che la fede dischiude e scoprire che essa arricchisce l'esistenza umana in tutte le sue dimensioni*¹¹.

Dalla gioia di vivere la fede cristiana derivano le motivazioni di fondo che consentono di annunciarla e di testimoniarla come una proposta sensata, ragionevole e vitale per ogni individuo e per la società moderna¹².

In base a tale esperienza la fede cristiana, intesa come risposta alla rivelazione di Dio, avverte il bisogno e il desiderio di riflettere criticamente sulla propria natura come atto (*fides qua*) e sul proprio contenuto

⁷ Cfr. C. BORDONI con Z. BAUMAN, *La società insicura. Convivere con la paura nel mondo liquido*, Roma 2012, 200.

⁸ Cfr. R. FISICHELLA, "Introduzione", in PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica '*Lumen fidei*'. *Enciclica sulla fede*, Introduzione e commento R. Fisichella, Città del Vaticano 2013, 6.

⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, Discorso alla Curia romana, 22 dicembre 2011.

¹⁰ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, 26.

¹¹ PAPA FRANCESCO, Lettera enciclica '*Lumen fidei*' (=LF), 5-6.

¹² PAPA FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, Città del Vaticano 2013, 1-18.

(*fides quae*). Essa assume dunque una specifica forma di intelligenza nella disciplina scientifica chiamata teologia. La teologia diventa una forma del logos della fede, che vuole riflettere sulle proprie ragioni, sui propri principi, metodi e criteri¹³. Di fronte all'immagine del mondo che si va delineando, il sapere teologico è sollecitato alla comprensione sia dei mutamenti sia delle possibilità emergenti, così da esprimere una nuova sintesi di fede e ragione, nella consapevolezza che la rivelazione ha la capacità di soddisfare le esigenze e i bisogni della soggettività umana nel suo cammino storico. La fede possiede infatti, come si cercherà di dimostrare nel corso di questo studio, un'intrinseca ragionevolezza, perché essa crede che "in principio era il Logos" e che dunque il senso e il fine della creazione non contraddicono le aspirazioni dell'uomo al bene, né gli sono di ostacolo, anzi si propongono alla sua intelligenza e alla sua volontà come offerta piena per la sua definitiva e completa realizzazione, che non potrebbe raggiungere solo con le proprie forze¹⁴.

In base a tale presupposto, si cercherà di illustrare il tema della fede (intesa sia come atto sia come contenuto), evidenziandone il *logos*, che si manifesta nella modalità della ragione propria della fede che implica il pensiero e l'intelletto e, così, assume un *carattere ragionevole e personale*. L'intelligenza della fede deve avere il suo fondamento ontologico che è costituito dalla *rivelazione*, a partire dal quale si apprende come l'evento storico – escatologico del Logos Incarnato costituisce la condizione e il centro della fede; e infine la teologia come logos del credere dovrà studiare ed elaborare un *linguaggio* adeguato a esprimere la fede con parole umane comprensibili e comunicabili.

Sviluppando il tema della fede si è spinti a prendere in considerazione la circolarità fra tre coordinate, implicate già nel significato etimologico del *logos*: la ragione, il pensiero (ragionevolezza); la causa (rivelazione); la parola, la spiegazione (linguaggio).

Inoltre, il tema della fede non è un argomento a sé, ma con esso si vuole proporre, da una parte, una rilettura cristiana del presente, dell'uomo, della sua esistenza e del mondo; dall'altra, anche il contesto contemporaneo sarà una chiave di lettura per individuare i "nuovi" valori e significati della fede. Il confronto con il mondo contemporaneo non

¹³ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Libreria Editrice Vaticana 2012, 5. 15-19.

¹⁴ Cfr. CH. BÖTTIGHEIMER, *Comprendere la fede. Una teologia dell'atto fede*, Brescia 2014, 179-206.

avrà quindi unicamente un carattere “apologetico” o polemico, sebbene questo aspetto è presente nella ricerca, ma sarà connotato anche dall’attenzione a istituire un incontro e un dialogo fecondi con chi pensa e crede diversamente.

La cosa che può colpire è l’attuale condizione dell’umanità, che non rappresenta più una semplice sfida a cui far fronte ricorrendo a risposte scontate e, tantomeno, non si presenta come un interlocutore da combattere. Al contrario, è un interlocutore che va conosciuto dal di dentro e va ascoltato per quello che ha da dire sull’evento e sulla ragione dell’esistenza.

Lo studio è diviso in sei capitoli. All’inizio viene delineato un quadro di fondo della situazione del nostro tempo, mettendo in evidenza quelle caratteristiche che risultano maggiormente determinanti per l’esperienza della fede in Dio, quali, per esempio, i fenomeni che si presentano come una sfida inevitabile per la comunità dei credenti (ovviamente non tutti i credenti se ne devono occupare a livello accademico). Quindi si passa ad una riflessione filosofico – antropologica sulla natura razionale e personale della fede. Il terzo passo ha come oggetto l’argomento centrale, cioè la condizione ontologica della fede: tale condizione coincide con la libera rivelazione divina come evento fondante orientato alla salvezza dell’uomo e determinato unicamente dall’amore di Dio, evento che culmina nella persona di Gesù Cristo. Nel quarto capitolo si dà ragione del fatto che il Logos Incarnato, pienezza e compimento della rivelazione divina, è presente in tutta la storia universale dell’umanità, rendendosi accessibile e riconoscibile, seppur spesso implicitamente. A partire da qui, si riflette sulla natura, sul valore e sulla funzione delle religioni. In seguito si affronta il problema del linguaggio su Dio. E così nel quinto capitolo vengono delineati i presupposti filosofico – antropologici di un discorso razionale e rigoroso su Dio, in base ai quali impostare il confronto con le sfide poste dal pensiero moderno. Questo argomento viene trattato in modo piuttosto esteso, in ragione del fatto che nel contesto attuale il problema del linguaggio è diventato la questione determinante in campo scientifico, filosofico, etico, religioso ecc. Pertanto diviene una questione che pone sfide cruciali all’intelligenza della fede, stimolandola a inserire, in modo ragionevolmente convincente, il suo logos specifico all’interno di questo dibattito. Infatti non sarebbe possibile sviluppare la questione del linguaggio teologico e dello status cognitivo e scientifico della teologia stessa, se prima non venissero posti tali presupposti. Infine, nel capitolo sesto, si riflette sugli elementi sui quali bisogna porre l’ac-

cento per far sì che la teologia cristiana, come intelligenza della fede, sia una forma del linguaggio e del logos capace di rendere il suo contenuto comunicabile e accessibile a tutti, credenti e non credenti o credenti diversamente.

Nel modo di impostare la trattazione, a volte vengono ripresi e approfonditi temi già esaminati sotto altri punti di vista: questo modo di procedere permette, a nostro parere, di cogliere nella ripresa di una certa idea la ricchezza di aspetti sempre nuovi ed emergenti. Si ha così l'opportunità di apprezzare sempre meglio la sensatezza e la legittimità dell'atto di credere che dispone di una originale *lumen fidei*¹⁵.

¹⁵ Cfr. F. TESTAFERRI, "Una fede 'differente'. Un nuovo paradigma di fede a confronto con *Lumen fidei*", in *Euntes Docete* 66 (2013) 3, 67-93.

CAPITOLO I

LE SFIDE DELLA CONTEMPORANEITÀ

Con questo capitolo si intende proporre un'analisi della questione della fede partendo da quegli sviluppi teoretici che, già a livello filosofico, ne hanno messo in dubbio la portata oggettiva, universale e comunemente accessibile. Questo fatto si è verificato almeno su tre piani: metafisico, gnoseologico ed etico. Di conseguenza, si cercherà di avviare un confronto con le istanze che emergono da questi tre piani di lettura, per focalizzare ciò che mettono in rilievo circa la valenza della fede nel contesto della "contemporaneità".

Non è casuale o semplicemente arbitraria l'assunzione del termine "contemporaneità" per descrivere il contesto attuale in cui sarà trattato il tema della fede. Solo una sua certa apertura alla complessità dell'oggi permette di abbracciare i vari aspetti e la diversità dei "nomi" assegnati alla cultura odierna. Anzi, certi pensatori ritengono che si tratti di un'impresa impossibile¹. Infatti, dalle numerose proposte elaborate da filosofi, teologi, studiosi dei vari campi del sapere umano, emergono molteplici e differenti definizioni del carattere specifico del contesto storico in cui viviamo e del suo riferimento alla fede cristiana. Basta fare riferimento alle nozioni di "modernità" e "post-modernità", "modernità incompiuta" "tardamodernità"². Tra le principali caratteristiche che contraddistinguono, secondo vari autori, la cultura attuale vi sono quelle di tipo socio – culturale, ad es. la "post-secolarizzazione", la "democrazia", la "globalizzazione"; o quelle di indole ideologica che a volte implicano una particolare presa di posizione verso la religione quali l'"ateismo", il "laicismo", lo "scientismo", il "pluralismo", il "relativismo", l'"indiffe-

¹ Cfr. D. TRACY, "Quale nome dare al presente", in *Concilium* 26 (1990, 76.); C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, 51-59.

² Cfr. C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, 52.

rentismo”, il “nichilismo” ecc. Quindi sin dall’inizio ci si trova di fronte alla difficoltà di determinare un concetto che sia il più adatto possibile ad abbracciare tutti questi complessi e a volte contrastanti aspetti della “contemporaneità”. Per questa ragione la scelta è caduta su quest’ultimo concetto, che sembra offrire una prospettiva di interpretazione abbastanza ampia per poter designare l’odierna condizione in cui si trova il cristiano, anche se in varie occasioni saranno adoperati come sinonimi (o in sostituzione) gli altri concetti sopra indicati.

I concetti sopra riportati hanno in comune una certa base filosofica che va considerata su tre piani: metafisico, in cui il pensiero attuale rifiuta la visione della realtà nel suo riferimento all’Essere come tale, al suo fondamento ontologico; epistemologico, per cui si nega la Verità oggettiva, assoluta ed unica, oppure anche ammettendone l’esistenza, se ne afferma un indefinito processo di interpretazione; infine, e di conseguenza, sul piano etico – assiologico in quanto si rifiuta l’esistenza dei valori universali e supremi, relativizzando la valutazione delle norme morali. Inoltre tali concetti rispecchiano la condizione del nostro presente come “civiltà del disagio”, provocato dalla volontaria incapacità di affrontare le domande ultime inerenti il problema del senso³.

Per il logos della fede nel senso propriamente cristiano non è indifferente e senza significato il modo di percepire le questioni che emergono su questi tre piani, per poter impostare un confronto produttivo con il pensiero e la cultura odierna. Anzi, appare ancora più evidente quanto siano complementari tra loro la ragione (filosofia) e la fede (teologia) nell’apertura alla totalità del *reale*, nella ricerca del *vero* e nella individuazione dei *valori*⁴. Per questo si può definire la fede come atto sostanzialmente esistenziale,⁵ dove la ragionevolezza va riferita a un processo che vede il soggetto orientato verso una scelta giudicata plausibile e opportuna⁶. L’importanza della filosofia appare anche dal momento in cui si avverte la necessità che la teologia sappia giustificare la sua pretesa epistemica, come forma di conoscenza capace di comunicare un rigore logico e una ragione critica.

³ Cfr. C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, 55.

⁴ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell’uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano – Udine 2012, 14.

⁵ Cfr. V. FRANKL – P. LAPIDE, *Ricerca di Dio e domanda di senso. Dialogo tra un teologo e uno psicologo*, Torino 2006, 49-50.

⁶ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, 45-46.

1.1. Il fenomeno dell'ateismo e i diversi modi di “non credere”

1.1.1. Ateismo “dogmaticista”⁷

L'ateismo in senso stretto è un fenomeno dell'età moderna, che “nega qualsiasi forma di divino o di Assoluto non coincidente con l'uomo e con il mondo della nostra esperienza empirica e i suoi principi immanenti”⁸. Nel panorama contemporaneo appaiono varie forme di non credere⁹ a seconda dei diversi motivi per cui o si rifiuta Dio o non si è interessati alla ricerca di Dio¹⁰. Tra queste forme rientrano senz'altro l'ateismo con le sue diverse sfumature (speculativa, esistenziale, scientifica, umanistica), l'agnosticismo e l'indifferenza. Ciò che le accomuna è comunque l'atteggiamento volto a confutare l'idea e l'esistenza dell'Assoluto religioso; ma a questo punto – e questa è già una prima osservazione critica – neanche l'ateismo riesce a sfuggire ad un suo processo di assolutizzazione, secondo una logica che dice: non si critica un assoluto se non in nome di un altro assoluto¹¹. A tal punto l'a-teismo cade in una auto-aporia: nega e contraddice se stesso in quanto assume un'altra forma di credenza assolutizzando ciò che assoluto non è, e quindi diventa una nuova forma dell'antico fenomeno di “idolatria”¹².

In questo senso si potrebbe parlare di un ateismo “dogmatico” che indica una negazione teoretica, *a priori*, dell'esistenza di Dio e quindi si configura come un ateismo ideologico, in grado di elaborare una interpretazione sistematica del mondo in nome della sola ragione: una ateologia. Essa diffonde nuove posizioni filosofiche che discutono sull'impossibilità teoretica di dimostrare l'esistenza di un essere trascendente¹³.

⁷ Appositamente è stato usato l'aggettivo “dogmaticista” in quanto forma di fondamentalismo ideologico, rispetto all'aggettivo “dogmatico”, che in teologia ha una connotazione positiva, epistemica e legittima.

⁸ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997, 27.

⁹ Cfr. R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, Brescia 2011, 192-246; U. SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, 57-66.

¹⁰ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, Roma 2005, 103-145.

¹¹ Cfr. R. ROSSI, *Ragione e intelligenza*, Todi 2009, 125.

¹² Cfr. P.G. GRASSI, “Fra ateismi e idolatrie”, in *Hermeneutica* (2012), 3-8; L. Alici, “Differenze senza differenza. L'idolatria nell'epoca postsecolare”, in *ibid.*, 9-36; M. CANGIOTTI, “Ateismo e idolatria, oggi”, in *ibid.*, 163-178.,

¹³ Cfr. E. CIBELLI, “Nuovi ateismi nell'orizzonte teologico”, in *Asprenas* 59 (2012), 145-146.

La *Gaudium et spes* al numero 19 dice che “l’ateismo va annoverato tra le realtà più gravi del nostro tempo” e poi ne specifica le modalità:

con il termine di ateismo vengono designati fenomeni assai diversi tra loro. Alcuni negano esplicitamente Dio; altri ritengono che l’uomo non possa dir niente di lui; altri poi prendono in esame Dio con un metodo tale per cui il problema sembra privo di senso. Molti, oltrepassano indebitamente i confini delle scienze sperimentali, pretendono di spiegare tutto solo con la scienza, oppure al contrario non ammettono più alcun tipo di verità assoluta. Alcuni esaltano tanto l’uomo, in modo da dimenticare Dio e da sfiancare la fede. Altri si rappresentano Dio in modo errato rispetto a quello che è il Dio dei Vangeli, e perciò conseguentemente lo rifiutano. Altri nemmeno si pongono il problema di Dio; non sentono alcuna inquietudine religiosa, né riescono a capire perché dovrebbero interessarsi di religione. L’ateismo inoltre ha origine non di rado o dalla protesta contro il male presente nel mondo, o dal conferire indebitamente i caratteri propri dell’assoluto a qualche valore umano e a qualche realtà terrestre, così che queste cose prendono facilmente il posto di Dio.

Certo, oggi a cinquanta anni dal Concilio ci si accorge che esistono anche forme di ateismo creativo, stimolante e purificante nei confronti della fede; si tratta di un ateismo aperto e dialogico che vuole rintracciare la strada della verità e il vero fondamento della realtà¹⁴. Tuttavia rimane inevitabile per il cristianesimo il confronto con l’ateismo come provocazione, ma anche come fenomeno che ha bisogno di spiegazione dalla prospettiva credente e di una risposta anche in campo pratico.

1.1.2. *Ateismo speculativo (Feuerbach, Marx, Freud)*

Questo tipo di ateismo viene definito speculativo perché deriva dalla filosofia speculativa di Hegel; solo che a differenza di Hegel, pensatori come Feuerbach, Marx o Freud capovolgono la sua idea della coincidenza ontologica fra Dio e uomo: traspongono il paradigma evolutivistico dell’autosviluppo (autorealizzazione), che passa attraverso l’autoalienazione da Dio all’uomo, più precisamente all’umanità o alla

¹⁴ Cfr. L. FAZZINI, *Dialoghi nel cortile dei gentili. Dove laici e cattolici si incontrano*, Padova 2012, 16-32; C. DOTOLLO, *La fede, incontro di libertà. A chi crede di non poter credere*, Padova 2012, 75-96; Cfr. R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, 236 (“ateismo umanistico”).

“specie” uomo. Sul piano antropologico L. Feuerbach formula la sua tesi rovesciando il testo della Genesi: “L’uomo creò Dio a sua immagine”¹⁵. “L’essenza assoluta, il Dio dell’uomo, è sua propria essenza”¹⁶, cioè si tratta della necessità che l’uomo prenda coscienza che l’unico Dio per l’uomo è l’uomo stesso (*homo homini deus*)¹⁷. Nella religione l’uomo oggettivizza quindi la sua propria essenza. Con la sua teoria della proiezione Feuerbach spiega che l’uomo, non trovando in se stesso il pieno compimento, proietta i suoi desideri di finitudine in Dio. In tal modo però l’uomo si estranea da se stesso. “Per arricchire Dio l’uomo deve impoverire se stesso”¹⁸. La proiezione religiosa conduce all’alienazione, alla negazione dell’uomo. Da qui il postulato dell’ateismo come negazione della negazione, quindi una nuova e più elevata posizione in grado di dare il via al processo dell’emancipazione¹⁹. Il segreto della teologia è l’antropologia²⁰. Perciò l’ateismo può essere l’unico vero umanesimo, poiché solo esso coglie l’uomo nella sua grandezza e nella sua gloria²¹.

Anche K. Marx considera la religione una proiezione e sceglie l’ateismo come strumento della creazione di un “nuovo umanesimo” e il materialismo come fondamento della sua visione del mondo. Tuttavia egli supera la posizione di Feuerbach quando afferma che la critica alla religione è piuttosto la premessa di una critica alla realtà mondana. Marx tenta di comprendere l’uomo nei e dai suoi condizionamenti socio-economici²². La religione non è una coscienza rovesciata di se stessi, bensì una coscienza rovesciata del mondo, “la religione è il gemito della natura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, poiché essa è lo spirito di situazioni senza spirito. La religione è l’oppio del popolo”²³. Bisogna quindi cambia-

¹⁵ Cfr. R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, 236-237.

¹⁶ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, vol. I, Berlin 1956, 41, cit. in W. KASPER, *Il Dio Gesù Cristo*, 44.

¹⁷ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione*, 31.

¹⁸ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 70, cit. in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 45.

¹⁹ Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 44-45.

²⁰ Cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 75, cit. in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 44.

²¹ Cfr. G. LOHFINK, *Dio non esiste. Gli argomenti del nuovo ateismo*, Cinisello Balsamo 2012, 37-38.

²² Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 51.

²³ K. MARX, *Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 593s., 596, cit. in W. KASPER, *Il Dio Gesù Cristo*, 52.

re i rapporti sociali ed economici in modo da eliminare ogni alienazione ogni condizione che opprime l'uomo e, così facendo, la religione si estingue da sé²⁴. La concezione marxista dell'uomo vede l'essere umano come creatore di se stesso e debitore unicamente a se stesso; l'uomo si redime da sé. Viene esclusa qualsiasi idea di mediatore²⁵, per cui deve liberarsi da ogni illusione meta-storica e prendere in mano la sua stessa storia, pensando, operando e configurando la propria realtà²⁶.

Se la riduzione antropologica della religione ad opera di Feuerbach viene sviluppata da Marx sul versante sociologico, S. Freud la elabora invece su quello psicoanalitico²⁷. Egli spiega la religione come proiezione dell'inconscio. La concezione mitologica del mondo presente anche nelle religioni più moderne rappresenta una psicologia proiettata nel mondo esterno. La coscienza oscura dei fattori e dei fatti psichici dell'inconscio conduce a costruire una realtà sovrasensibile²⁸. Infatti, la vita condotta tra l'angoscia e il timore è per l'uomo insopportabile, per cui attraverso una "fuga dalla realtà", egli si rifugia nell'idea di Dio e della sua provvidenza. Tuttavia, fra i vari modi di parlare di Dio, la categoria religiosa più caratteristica è quella della "paternità". Nella figura del padre il bambino ripone la sua totale sicurezza. Crescendo, però, scoprirà che il padre non è più capace di appagare i suoi desideri di ordine materiale ed esistenziale. Di conseguenza affiderà inconsapevolmente questi bisogni alla paternità di Dio²⁹. Il senso di colpa nei confronti di Dio (coscienza del peccato) è visto come una proiezione delle conseguenze dell'autorità paterna trasfusa nell'immagine della paternità divina³⁰. Dio costituisce il lato oscuro dell'uomo, contrapposto all'uomo³¹ e risale a una "fase infantile dell'umanità" che richiede un programma di "educazione alla realtà"³².

²⁴ Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 53.

²⁵ Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 56.

²⁶ Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 53.

²⁷ Cfr. A. BERTAZZO, "Di che Dio parliamo? Interpretazione psico-teologica del 'nuovo' ateismo", in *Credere Oggi* 32 (2012) 1, 61. 64-65.

²⁸ Cfr. A. PLÈ, *Freud e la religione*, Roma 1971, 12-13.

²⁹ Cfr. A. PLÈ, *Freud e la religione*, 15-16.

³⁰ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione sorprese dell'annuncio cristiano*, Cinisello Balsamo 2008, 116-117.

³¹ Cfr. A. BERTAZZO, "Di che Dio parliamo? Interpretazione psico-teologica del 'nuovo' ateismo", 66-67.

³² Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 48.

1.1.3. Ateismo esistenziale (Nietzsche, Sartre)

Il noto programma di F. Nietzsche sulla “morte di Dio” si è avverato nei nostri tempi soprattutto nella civiltà occidentale, in quanto si ritiene che la fede sia impossibile. Tale atteggiamento però è stato già preceduto, come abbiamo visto prima, dalle filosofie materialiste che con la negazione di ogni trascendenza e del fondamento dell’essere, hanno lanciato il programma della ri-divinizzazione dell’uomo sul piano dell’immanenza e del progresso storico, politico, economico, scientifico e tecnico³³.

In base a tale presupposto l’affermazione di Dio e l’affermazione dell’uomo risultano incompatibili tra loro. Perché l’uomo sia tutto, Dio non deve essere nulla. Nietzsche asserisce che l’uomo è l’animale più assurdo, perché aspira a ideali che non potrà mai raggiungere, cercando i quali condanna la sua esistenza a una contraddizione insormontabile. Tutti gli interrogativi esistenziali sull’aldilà, sui valori e sul senso della vita vanno rimossi in quanto sono motivo di infelicità e di alienazione³⁴. L’uomo deve emanciparsi riconoscendo in sé e non in Dio la risposta a quegli interrogativi:

*Questo Dio è morto! Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grave pericolo. Da quando giace nella tomba, voi siete veramente risorti. Solo ora verrà il grande meriggio, solo ora l’uomo superiore diverrà – padrone! (...) Coraggio! Uomini superiori! Solo ora il mondo partorirà il futuro degli uomini. Dio è morto: noi ora vogliamo che il super-uomo viva!*³⁵

E ne *La gaia scienza* afferma con un tono trionfalistico: “Non ci fu mai un’azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi”³⁶.

Tuttavia queste dichiarazioni, nonostante il loro tono ottimistico, portano Nietzsche a delle conclusioni amare e dolorose. Nel suo pensiero la concezione dell’uomo si farà più paradossale: i vertici del superuomo si incontrano (e scontrano) sia nella volontà di potenza sia nell’enfasi della tragedia, effetto della più radicale demitizzazione di ogni valore

³³ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 9.

³⁴ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione*, 32.

³⁵ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano 1976, 348-349.

³⁶ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Milano 1977, 130.

e di ogni assoluto³⁷. In questo senso egli rompe con la fede moderna nella ragione, nella morale, nel progresso, nel “nuovo umanesimo”. La sua operazione consiste nel rifiuto dell’intera metafisica e del cristianesimo. Egli lotta contro ogni forma di “retromondo” della verità, del bene, dell’essere, della cosa in sé. Nell’idea di Dio, secondo il filosofo tedesco, l’illusione di una verità assoluta raggiunge il suo punto culminante, la sua ultima sintesi. Dio è la nostra menzogna, l’allegoria, l’anti-concetto di vita, l’espressione del risentimento che si prova per la vita³⁸.

L’ateismo di Nietzsche, a differenza di quello speculativo, non si sviluppa su basi teoretiche, ma su quelle storico – esistenziali. Se nel primo caso ogni negazione teoretica dell’esistenza di Dio può imbattersi in nuove controprove dei credenti finendo per contribuire a mantenere sempre vivo il “problema di Dio”, nel secondo caso, invece, il problema va chiuso, spegnendolo nella coscienza dell’uomo e mostrandone il peso e l’assurdità³⁹. È significativo che proprio a partire dalle medesime ispirazioni storico – esistenziali Fëdor Dostoevskij, affrontando nei personaggi dei suoi romanzi i sentimenti, le angosce e le follie, mette in evidenza che, progettando la civiltà senza Dio, si finisce per progettarla contro l’uomo e che uccidendo Dio, si finisce per uccidere l’uomo⁴⁰.

È stato J. P. Sartre a portare le idee nietzscheniane alle estreme conseguenze. Per lui Dio è considerato un giudice scomodo, la causa di tutte le limitazioni umane⁴¹. L’esistenza di Dio rende impossibile che l’uomo sia autenticamente libero. Solo la morte di Dio può restituire all’uomo la sua libertà. Solo quando Dio cade nell’oblio, l’uomo può sentirsi tranquillo. Dall’altra parte però la pretesa di poter riavere la libertà, non si traduce in un’affermazione dell’umano. Sartre ritiene illusoria la speranza dell’uomo di essere capace della trascendenza e la considera come una “passione inutile”. Quanto alla libertà, essa può essere esercitata solo in senso orizzontale nei confronti degli altri, ma a questo punto bisogna ammettere che i rapporti saranno conflittuali, perché la mia libertà è incompatibile con quella altrui; anzi, l’altro diventa per me l’inferno⁴². Una tale

³⁷ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione*, 30.

³⁸ Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 61.

³⁹ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione*, 34; cfr. anche A. STRUMIA – G. TANZELLA-NITTI, *Scienze, filosofia e teologia. Avvio al lavoro interdisciplinare*, Roma 2014, 73-98.

⁴⁰ Cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell’umanesimo ateo*, Brescia 1996, 221-282.

⁴¹ Cfr. J. ALFARO, *Dal problema dell’uomo al problema di Dio*, Brescia 1991, 94-107.

⁴² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione*, 37-38.

esistenza comporta non tanto il sentimento di angoscia, quanto quello di “nausea”, malinconica esperienza metafisica dell’assurdità dell’esistenza⁴³. Risulta ovvio che la vita e la morte interpretate in questa luce non possiedono alcun senso:

*Posto che la morte non appartiene all’ambito della nostra libertà, non può far altro che togliere alla vita qualsiasi significato (...). La morte non è mai ciò che dà senso alla vita: al contrario è ciò che le sottrae per principio ogni senso. Se dobbiamo morire, la nostra vita non ha senso, perché i suoi problemi non riceverebbero alcuna soluzione e perché il significato stesso dei problemi resterebbe indeterminato (...). È assurdo che siamo nati ed è assurdo che moriamo*⁴⁴.

Giustamente, osserva G. Tanzella-Nitti, in questo modo si è giunti ad un ateismo disperato. Nella cultura contemporanea questa visione dell’uomo, che è l’espressione più pessimista dell’esistenzialismo, si rende evidente nella crisi di senso, nella perdita della percezione del valore della vita umana. Non meraviglia quindi la definizione data al contesto attuale: “la cultura di morte”, insensibile ad affermare la vita nella sua interezza come un dono sacro⁴⁵.

1.1.4. Ateismo (pseudo-)scientifico (Dawkins, Dennett, Hitchens, Harris)

La metodologia inaugurata da Galileo Galilei (1564-1642) e ripresa più tardi da Isaac Newton (1642-1727), senza escludere *a priori* la dimensione trascendente del mondo, disegna una linea di pensiero che indaga sulla realtà attraverso l’esperimento, che diventa essenziale per la conoscenza scientifica della natura⁴⁶. Preso atto che tale tipo di conoscenza non si richiama all’idea di Dio o alla trascendenza, va fatto presente che il successivo sviluppo scientifico basato sul malinteso presupposto galileiano porterà non pochi studiosi a ridurre la visione della realtà alla sola dimensione empirica e naturale. Soprattutto con l’avvento dell’illu-

⁴³ Cfr. J. P. SARTRE, *La Nausea*, Milano 1966, 184.

⁴⁴ J. P. SARTRE, *L’être et le néant*, Paris 1959, 623-624, 631.

⁴⁵ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione*, 38-39.

⁴⁶ Cfr. S. MORANDINI, “La scienza moderna e il problema di Dio”, in *Credere Oggi* 32 (2012) 1, 27-29; M. EPIS “Il ‘nuovo’ ateismo e la questione antropologica”, in *Credere Oggi* 32 (2012) 1, 81-95; R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, 136.

minismo il concetto di Dio verrà privato della sua propria collocazione e funzione. Così ad esempio P. S. Laplace rispondendo ad una domanda di Napoleone sul posto occupato da Dio nella sua visione dell'universo, affermava: "Sire, io non ho bisogno di una simile ipotesi"⁴⁷.

A. Comte, padre del positivismo moderno e propugnatore di una fede quasi cieca nel progresso scientifico, è giunto a formulare la celebre legge dei tre stadi: l'età della religione viene superata da quella della metafisica, che si interroga in modo meramente astratto sulle ragioni ultime e viene a sua volta superata da quella delle scienze moderne. Per lui soltanto in questa ultima tappa, a differenza di quanto avveniva nelle due precedenti, ci si interessa delle vere cause delle cose⁴⁸.

Così nasce l'ateismo scientifico secondo cui la realtà riceve il suo significato solo quando si riferisce a ciò che è oggettivamente. Questa tipologia di ateismo assume come suo quadro giustificativo il "naturalismo scientifico": tutto può essere spiegato all'interno della natura con lo strumento della scienza, e accettando come paradigma principale l'evoluzionismo. In questa prospettiva la coscienza, la moralità come ogni altra realtà spirituale o interiore sono frutto dell'evoluzione e sono epifenomeni della materia che si evolve⁴⁹. Inoltre, la visione riduttivamente scientifica (scientismo) esclude l'idea di Dio e il valore della fede; riguardo a un'ottica del genere si potrebbe adoperare il concetto della "metafisica della scienza"⁵⁰.

Oggi, gli eredi dell'idea di Laplace, hanno creato la cosiddetta corrente del "nuovo ateismo" e tra loro vanno annoverati R. Dawkins, D. Dennet, Ch. Hitchens e S. Harris. "In qualsiasi forma, l'ipotesi di Dio è superflua" – afferma Dawkins⁵¹. La tesi principale della sua impostazione sta in una radicale e spesso aggressiva, sarcastica ed ironica negazione della fede a motivo della presunta incompatibilità tra la religione e la scienza: "La sostanza della fede religiosa, nonché la sua forza e la

⁴⁷ Cfr. W. KERN, *Atheismus – Marxismus – Christentum. Beiträge zur Diskussion*, Innsbruck 1976, 27, cit. in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 38.

⁴⁸ Cfr. W. KASPER, *Oltre la conoscenza*, Brescia 1989, 21.

⁴⁹ Cfr. A. TONIOLO, "Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell'esperienza religiosa?", in *Credere Oggi* 32 (2012) 1, 8-9; M. EPIS, "La negazione di Dio e la questione antropologica. Gli argomenti del nuovo ateismo", in *Il Regno documenti* 57 (2012) 7, 226-235.

⁵⁰ A. E. MCGRATH, "Gli ateismi di successo. Il nuovo scientismo", in *Concilium* 46 (2010) 4, 26-28.

⁵¹ R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Milano 2007, 53.

sua principale gloria, è disdegnare le giustificazioni razionali”⁵². Secondo lui la fede fa rimanere nell’ignoranza e rifiuta di porsi domande⁵³. Ne consegue la necessità di “liberare” da questa fede tutta l’umanità. Ricorrendo al linguaggio medico, definisce la religione “un virus” e parla dei “sintomi di un individuo contagiato dalla fede”⁵⁴. E poiché la fede è molto pericolosa, il biologo di Oxford, spostandosi bruscamente ad un livello pseudo-etico, accusa di grave colpa chi la insegna e la trasmette ai bambini innocenti⁵⁵. Secondo l’opinione di A. McGrath, Dawkins, nella sua impostazione della tematica, si richiama alla teoria della religione di Frazer secondo cui la religione può essere ridotta a qualche singolo tratto universale e quindi ad una spiegazione riduttiva. Oggi però molti antropologi di spicco citano Frazer ad esempio di come *non* studiare il fenomeno della religione⁵⁶.

Anche D. Dennett in sintonia con Dawkins espone le relazioni tra scienza e fede affermando:

*La credenza che la credenza in Dio sia così importante, che non vada esposta ai rischi di una smentita o di una critica seria, ha condotto i devoti a “salvare” le loro credenze rendendole incomprensibili anche a se stessi. Il risultato è che persino i professanti non sanno assolutamente cosa stanno professando. Questo rende il tentativo di provare l’esistenza (o la non esistenza) di Dio un’impresa donchisciottesca – ma anche, proprio per questo, non molto importante*⁵⁷.

Secondo Dennett la fede si pone agli antipodi della ricerca razionale condotta dalla scienza. Mentre quest’ultima si sforza di rivedere continuamente i propri metodi e le proprie conclusioni, le religioni si fondano su una totale mancanza di consapevolezza perfino del proprio contenuto, mostrando così fino a che punto le loro pretese conoscitive risultano irrilevanti⁵⁸.

⁵² R. DAWKINS, *L’illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, 32.

⁵³ R. DAWKINS, *L’illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, 127. 303.

⁵⁴ R. DAWKINS, *L’illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, 187.

⁵⁵ R. DAWKINS, *L’illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, 304.

⁵⁶ Cfr. A. E. McGRATH, “Gli ateismi di successo. Il nuovo scientismo”, 22.

⁵⁷ D. DENNETT, *Rompere l’incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano 2007, 263.

⁵⁸ Cfr. A. BRIGUGLIA – G. SAVAGNONE, *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Torino 2010, 13-15.

All'interno del "nuovo ateismo" appare anche il nome di Ch. Hitchens. Secondo questo autore "tutti i miti della creazione, di tutti i popoli, sono ormai da tempo riconosciuti come falsi e non da molto sono stati sostituiti da spiegazioni infinitamente più adeguate e grandiose"⁵⁹. Egli continua poi a sottolineare una incolmabile opposizione tra la ragione umana e la fede religiosa in quanto requisito del passato e forma di ignoranza; infine arriva ad asserire che le questioni esistenziali della vita umana – inclusa innanzi tutto la fede e una possibile apertura alla trascendenza – non sono altro che sintomi di infanzialità:

*La religione proviene dalla preistoria umana, quando nessuno (...) aveva la minima idea di come le cose funzionassero (...) È un tentativo puerile di dare risposta al nostro ineludibile bisogno di conoscenza (e anche di calore, di rassicurazione e di altri bisogni infantili) (...) Ogni tentativo di conciliare la fede con la scienza e la ragione è destinato al ridicolo*⁶⁰.

L'essenziale dell'ateismo scientifico si trova però nella dichiarazione che la fede, in particolare la fede in Dio, è una credenza senza prove, il che diviene un punto di partenza per la critica alla religione come afferma S. Harris⁶¹. Secondo lui la fede è la causa inutile di tanta angoscia: sembra essere una brama inesauribile di idee folli che soddisfano l'avidità apparentemente senza limiti⁶². Inoltre, sostiene che la fede non avrebbe alcun valore cognitivo, per cui sarebbe una forma di oscurantismo e di antiumanesimo; causa di intolleranza, violenza e crudeltà⁶³. L'idea di Dio è intrinsecamente insensata e moralmente malvagia, perché non ne esistono prove e la sua dimostrazione non è neppure concepibile⁶⁴. Ma che cosa è la "prova"? Per lui è tutto ciò che è scientificamente testabile, empiricamente accessibile o pubblicamente osservabile. Poiché la scienza da sola può verificare o falsificare le affermazioni umane in modo attendibile, si deve concludere che le idee religiose, non presentando prove

⁵⁹ CH. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Torino 2007, 196.

⁶⁰ CH. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, 61.

⁶¹ Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*, New York 2004, 53-62. 73.

⁶² Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*, 19. 22-25. 31-34. 53-62.

⁶³ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, 62; G. LOHFINK, *Dio non esiste. Gli argomenti del nuovo ateismo*, 108-131.

⁶⁴ Cfr. S. HARRIS, *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*, 20.

fisiche, non possono legittimamente pretendere di essere veritiere. Così solo le affermazioni per le quali esistono “prove sufficienti” sono accettabili per coloro che vogliono mettere fine alla miseria umana⁶⁵.

Per questi autori la sede della fede si trova in un intelletto debole incapace di affermazioni razionali; perciò è moralmente sbagliato credere in qualcosa senza averne prove sufficienti. In tal modo i nuovi atei adottano la cosiddetta “etica della conoscenza”, proposta da J. Monod e intesa come fondamento della vita morale e cognitiva. Egli sosteneva che non è etico accettare qualsiasi idea che non sia fedele al “postulato di oggettività”, cioè che non possa essere verificata da conoscenze scientifiche “oggettive”. Ma a questo punto che cosa si deve dire di questo stesso principio? Si può dimostrare oggettivamente che il postulato di oggettività è vero? L’etica della conoscenza è essa stessa una scelta “arbitraria”, una credenza, non una asserzione dimostrabile con prove scientifiche sufficienti⁶⁶. Anche l’ateo di stampo scientifico è qualcuno che crede che Dio non esista; e sostenendo la non esistenza di Dio, comunque continua ad occuparsene, come afferma in modo un po’ ironico e spiritoso lo scrittore H. Böll: “Gli atei mi annoiano, perché trascorrono la vita parlando di Dio”⁶⁷.

1.1.5. Indifferentismo

L’indifferentismo consiste in una specie di vuoto semantico, in un atteggiamento di mutismo. Non nega e non afferma nulla, non è interessato ad avere un’idea di sé e neppure ad una forma di vita. È proteso

⁶⁵ Cfr. J.F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009, 28.

⁶⁶ Cfr. J.F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, 29.

⁶⁷ H. BÖLL, *Opinioni di un clown*, Milano 1984; anche U. SARTORIO, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, 58. Per approfondire si consiglia anche: ATI, *La teologia nel tempo dell’evoluzione*, a cura di G. Accordini, Milano 2010; A. BRIGUGLIA – G. SAVAGNONE, *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Torino 2010; K. GIBERSON – M. ARTIGAS, *Profeti senza Dio. Anche la scienza ha i suoi sacerdoti*, Cinisello Balsamo, 2010; I. MAZZITELLI, *E se Dio esistesse? I limiti della conoscenza scientifica quando si indagano Dio e la religione*, Roma 2008; F. BRANCATO con P. BENVENUTI, *Contempla il cielo e osserva. Un confronto tra teologia e scienza*, Cinisello Balsamo 2013; *Conversazioni su scienza e fede*, a cura del Centro di Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede della pontificia Università della Santa Croce, Torino 2012; R. G. TIMOSSÌ, *L’illusione dell’ateismo. Perché la scienza non nega Dio*, Cinisello Balsamo 2009.

piuttosto verso il consumo, verso le cose eccitanti e basta⁶⁸. A differenza delle altre forme di ateismo, ciò che spiega la sua natura potrebbe essere espresso con le parole di C. Taylor: “Nel mondo secolarizzato è accaduto che la gente dimenticasse le risposte alle principali domande sulla vita. Ma il peggio è che sono state dimenticate anche le domande”⁶⁹. Si vive spesso da consumatori docili e sazi per anestetizzare le grandi domande dell’esistenza. La noia collettiva, la sterilità delle pulsioni, l’inerzia valoriale, la superficialità diffusa, nutrono le nuove generazioni e, al contempo, ingannano le generazioni adulte circa il mito dell’eterna giovinezza⁷⁰. In questa ottica l’industria e lo sviluppo tecnico sembrano essere l’unico rimedio adatto a placare la noia esistenziale⁷¹.

Sul piano religioso l’indifferenza rimuove radicalmente ogni interrogativo su Dio e sceglie la deriva del qualunquismo, opzione che interpreta e indica lo stanco epilogo della cultura contemporanea. In questo caso non è possibile alcun tipo di dialogo perché si ha a che fare con una posizione che rappresenta la liquefazione della domanda e il disinteresse totale nei confronti della risposta; perciò “l’indifferenza religiosa pone la Chiesa di fronte allo spettro della propria possibile insignificanza e inutilità”⁷².

1.1.6. *Ateismo umanistico o l’umanesimo secolare – dialogico (Kristeva, Demetrio, Recalcati, Comte-Sponville)*

Esiste anche un’altra forma di ateismo contemporaneo, né combattente né indifferente bensì provocante e aperto al dialogo con la fede e soprattutto con la fede cristiana. L’incredulità degli autori di questa corrente riguarda una certa immagine di Dio e una certa fede in Dio, intesa molte volte come una sorta di auto-assicurazione nella vita presente o come la risposta già definitiva e indiscussa a tutte le questioni, quasi una forma di possesso sicuro di Dio⁷³.

⁶⁸ Cfr. R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, 244.

⁶⁹ C. TAYLOR, “La secolarizzazione fallita e la riscoperta dello spirito”, in *Vita e Pensiero* 6 (2008), 31.

⁷⁰ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, 63.

⁷¹ Cfr. E. FROMM, *La rivoluzione della speranza*, Milano 1982.

⁷² E. BIANCHI, “Il vero cristiano sa comunicare la gioia”, in *La Stampa* 27 ottobre 2004.

⁷³ Cfr. A. TONIOLO, “Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell’esperienza religiosa?”, 11.

La giornata di preghiera per la pace svolta ad Assisi il 27 ottobre 2011 ha avuto come novità la presenza non solo di rappresentanti di altre religioni, ma anche di persone non credenti, che hanno intrapreso un cammino di ricerca: “esiste anche un altro orientamento di fondo: persone alle quali non è stato dato il dono del poter credere e che tuttavia cercano la verità, sono alla ricerca di Dio”⁷⁴.

Come testimone di questo orientamento era presente ad Assisi la nota filosofa e psicanalista J. Kristeva. Nel suo intervento ha rivolto un forte appello per instaurare una “complicità” tra l’umanesimo non credente e l’umanesimo credente, affinché l’appartenenza religiosa non alimenti la pretesa di possedere Dio, ma sia sempre accompagnata dalla ricerca e dal rinnovamento attento alla storia⁷⁵, per costruire un nuovo ordine che promuova la piena realizzazione del valore e della dignità dell’essere umano. Questa proposta è contenuta anche in una delle sue opere dove indica come comune punto di riferimento la figura di Cristo, quale rappresentante degli autentici valori universali e della piena realizzazione della persona umana:

*La mia lettura della passione di Cristo mi conduce a un sogno: che le vere alleanze, necessarie contro la barbarie in aumento, potrebbero essere strette non solo, e probabilmente non tanto tra il cristianesimo e le altre religioni oggi tentate dall’integralismo, ma tra il cristianesimo e la visione della complessità umana alla quale io aderisco, derivata dal cristianesimo, benché ormai distaccata da esso, e che coltiva l’ambizione di spiegare le strade rischiose della libertà*⁷⁶.

Si ha a che fare con un progetto ambizioso che merita l’attenzione sia dei credenti, sia dei non credenti o dei diversamente credenti. Il progetto presenta l’esistenza umana come rischio della libertà, dove quest’ultima ha bisogno di una autentica spiegazione capace di affrontare il futuro con fiducia e nell’orizzonte della speranza⁷⁷.

⁷⁴ BENEDETTO XVI, Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo, “Pellegrini della verità, pellegrini della pace”, Intervento del Santo Padre, Assisi, Basilica Santa Maria degli Angeli, 27 ottobre 2011, in www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/travels/2011/index_assisi_it.htm (11.01.2012)

⁷⁵ Cfr. A. TONIOLO, “Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell’esperienza religiosa?”, 11.

⁷⁶ J. KRISTEVA, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Roma 2006, 114.

⁷⁷ Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, Marigliano 2012, 117

Un altro rappresentante di questa posizione, D. Demetrio, spiega i motivi della sua incredulità, anche se asserisce di non avere “certezze atee”⁷⁸. L’incredulità è nei confronti di una concezione di Dio già stabilita, chiusa nelle formule definite e limitanti, che non mette in questione tutta la carica spirituale nascosta nella ricerca di Dio. Questo autore, come confessa, vive un’esperienza di Dio “come un problema insoluto”⁷⁹, che non pretende di districare ma che comunque si colloca all’interno di una spiritualità incredula⁸⁰.

Quanto a M. Recalcati è interessante la sua osservazione sul significato della fede e degli atti religiosi (ad es. la preghiera) in un’epoca in cui Dio è morto, analizzati da una prospettiva educativa ed esistenziale:

*È giusto insegnare ai nostri figli a pregare se Dio è morto? Mi pongo questo problema come padre prima che come psicanalista. Ma cosa significa pregare? Significa alimentare nei nostri figli l’illusione di un Dio che non esiste più, in un mondo dietro al mondo? ... Eppure ho deciso, con il consenso di mia moglie, di insegnare ai miei figli che è ancora possibile pregare, perché la preghiera preserva il luogo dell’Altro come irriducibile a quello dell’io*⁸¹.

A prescindere dalla funzione educativa, l’autore riconosce la necessità di un orizzonte più ampio e più profondo rispetto ad un io individuale, un orizzonte che precede e costituisce la soggettività della persona. Riconosce, inoltre, l’importanza di una “dipendenza strutturale dall’Altro”, anche se questo Altro non è il Dio cristiano o della religione⁸².

L’ultimo filosofo di cui ci occupiamo in questo contesto è A. Comte-Sponville, che si definisce un ateo “non dogmatico” perché riconosce l’impossibilità di fondare scientificamente l’esistenza o la non esistenza di Dio⁸³. Tuttavia avvertendo il dovere intellettuale di giustificare per mezzo di una “apologetica dell’incredulità” la scelta di non credere, ri-

⁷⁸ D. DEMETRIO, *La religiosità degli increduli. Per incontrare i “gentili”*, Padova 2011, 8.

⁷⁹ D. DEMETRIO, *La religiosità degli increduli. Per incontrare i “gentili”*, 147.

⁸⁰ Cfr. A. TONIOLO, “Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell’esperienza religiosa?”, 12-13.

⁸¹ M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell’epoca ipermoderna*, Milano 2011, 11-12.

⁸² Cfr. A. TONIOLO, “Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell’esperienza religiosa?”, 13.

⁸³ Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, “Salvare lo spirito”, in *Concilium* 46 (2010) 4, 46-47.

porta sei argomenti a sostegno della sua opzione: la debolezza delle cosiddette “prove” dell’esistenza di Dio (ontologica, cosmologica, fisico–teleologica)⁸⁴; l’esperienza comune (se Dio esistesse, dovrebbe essere visibile o percepibile con i sensi); il rifiuto di spiegare ciò che non comprendo con qualcosa che comprendo ancora meno (spiegare il mistero del mondo attraverso il mistero di Dio ancora più oscuro); la presenza e gli eccessi del male (il problema cruciale della teodicea); la mediocrità dell’uomo (come copie di Dio saremmo ridicoli o inquietanti); l’immagine di Dio che corrisponde talmente bene ai desideri umani (sulla linea della “proiezione” freudiana)⁸⁵.

Non avere una religione non vuol dire rinunciare a una vita spirituale. L’assoluto è il tutto, come ciò che dipende solo da se stesso, che esiste indipendentemente da ogni relazione. Secondo Comte-Sponville lo spirito è immanente, perché tutto è immanente. Si tratta di una esperienza dell’immanenza e dell’immensità, nella quale ci si percepisce come un tutt’uno con tutto. A differenza della *ek-stasi*, questa può essere definita l’esperienza di una *en-stasi*⁸⁶. Al centro dell’essere e della vita non vi è il naturalismo e tantomeno il materialismo, ma la spiritualità, l’apertura al tutto, la coscienza di appartenere e partecipare a qualcosa di più grande che unisce tutti. Certamente la spiritualità di Comte-Sponville è una spiritualità senza religione e senza Dio; una spiritualità che afferma l’assoluto, ma nega la trascendenza, nega che l’assoluto sia Dio⁸⁷.

Nel contempo il filosofo francese, senza odio e polemica, si professa un ateo “fedele”⁸⁸ in quanto legato a dei valori etici, spirituali, educativi che furono forgiati e trasmessi, almeno in qualche parte, attraverso le grandi tradizioni religiose. Se si escludessero questi valori non sarebbe possibile un autentico processo di educazione e di costruzione della vera cultura umanistica; anzi si correrebbe il grosso rischio di cadere nella

⁸⁴ Cfr. M. EPIS, “Il ‘nuovo’ ateismo e la questione antropologica”, 89.

⁸⁵ Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell’ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Milano 2007, 122.

⁸⁶ Cfr. M. EPIS, “Il ‘nuovo’ ateismo e la questione antropologica”, 90.

⁸⁷ Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell’ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, 116, cit. in A. TONIOLO, “Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell’esperienza religiosa?”, 15.

⁸⁸ Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, “Salvare lo spirito”, 47-48.

“tentazione del nichilismo”⁸⁹ – come dimostreremo nel prosieguo della nostra ricerca.

All'interno di questa vasta corrente culturale va registrato un altro fenomeno, quello cioè del cosiddetto umanesimo secolare, il cui rappresentante è P. Kitcher. Egli non nega la religione, ma la percepisce come fenomeno del tutto appartenente alla natura dell'uomo, sia nella sua dimensione individuale che sociale. Egli la inserisce nel campo della 'produzione' culturale in cui essa svolge la sua funzione indispensabile a livello psicologico, sociologico, etico. L'autore ritiene dunque positivo il ruolo delle religioni nella costruzione di una civiltà armoniosa e stabile. Afferma che le religioni forniscono le verità finzionali, che, ritenute da lui meno importanti delle intuizioni di Shakespeare, Tolstoj, Joyce, Proust e Mann, tuttavia continueranno a essere importanti per le vite umane⁹⁰.

1.2. Il nichilismo – la forma estrema della negazione di Dio

1.2.1. Punto di partenza: la questione antropologica

Dopo l'esposizione di alcune forme della moderna negazione di Dio ci si rende conto dei contraccolpi negativi nel pensiero e nella condizione esistenziale dell'uomo contemporaneo il quale, assumendo atteggiamenti anti-metafisici e anti-religiosi, non riesce più a dare un senso compiuto alla propria vita⁹¹. Il pensiero moderno volendo affermare l'uomo come l'*essere supremo*, lo ha privato di quella dimensione trascendente che costituiva il pilastro della sua identità e del suo valore. Di fatto, invece di prendere il trono di Dio e di essere padrone del suo destino, l'uomo finisce sul trono (abisso) del Nulla e del proprio annichilimento⁹². Nietzsche, il profeta del nichilismo, mette in luce il vuoto di senso, la mancanza di orientamento e la noia della civiltà contemporanea. Il suo sforzo conduce alla perpetuazione dell'assurdo, alla nausea mortale, al disgusto di vive-

⁸⁹ A. COMTE-SPONVILE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, 44, cit. in A. TONIOLO, “Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell'esperienza religiosa?”, 14.

⁹⁰ Cfr. Ph. KITCHER, “Religione, verità e progresso”, in *Fenomenologia e società* 2 (2013), 51-53.

⁹¹ Cfr. A. MARCHESI, “G. Vattimo nuovo Padre della Chiesa?”, in *Per la Filosofia* 1 (2005), 81.

⁹² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione*, 13-119.

re⁹³. Una affermazione apparente e fittizia dell'uomo si è rivolta, alla fine, contro lui stesso; per questo si può asserire che alla radice della crisi più grave e globale sta un "riduzionismo antropologico"⁹⁴, per il quale si ritiene che ogni uomo, nel suo agire, sia mosso da un auto interesse miope che non tiene in alcun conto la motivazione dell'empatia come passione per l'altro, della capacità di sentire insieme all'altro e del dovere morale inteso come volontà di compiere il bene nel rispetto delle norme, delle regole o dei valori che non possono essere messi in questione⁹⁵. L'uomo del nichilismo esprime la fede nella non problematizzazione del nulla: della natura, della storia, della vita, dell'esistenza, della persona ecc. La sua convinzione che il mondo non sia un problema, esprime la nostalgia di un mondo che non crei alcun problema⁹⁶.

A livello teoretico tali conseguenze sono manifeste nella concezione del nichilismo in quanto "costituisce l'orizzonte comune a molte filosofie che hanno preso congedo dal senso dell'essere"⁹⁷. Le idee del nichilismo spingono a sostituire la vecchia filosofia con una "nuova ermeneutica", intesa come "filosofia non-metafisica" e perciò come "ontologia nichilista"⁹⁸.

Allora dove sta il nodo teoretico che lega la questione metafisica dell'essere, abolita dal nichilismo con la negazione o con l'irrelevanza del problema di Dio, che caratterizza la cultura contemporanea?

1.2.2. *Il nulla ontologico*

Nella corrente nichilista, infatti, "il nulla" costituisce il concetto di base, nel senso forte e radicale di non-essere *simpliciter*, dice Chimirri. Il nulla raffigura la sola ed assoluta verità⁹⁹ e afferma la totale negazione dell'eternità e dell'assolutezza dell'*essere-in-sé* e in tutti i suoi mo-

⁹³ Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 66.

⁹⁴ Sulle visioni riduzioniste della persona che tende a definire e comprendere se stessa usando solamente gli strumenti naturali e il metodo empirico, cfr. I. SANNA "La differenza antropologica: persona, scienza e tecnica, in. ID. (ed.), in I. SANNA, *Educare nella postmodernità*, Roma 2013, 161-183.

⁹⁵ Cfr. L. BECCHETTI, *Il mercato siamo noi*, Milano 2012, X-XII, cit. in U. SARTORIO, *Scenari della fede*, 15.

⁹⁶ Cfr. R. ROSSI, *Ragione e intelligenza*, 125-126.

⁹⁷ FR 90.

⁹⁸ Cfr. G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Bari 1994, 68.

⁹⁹ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 50-51.

menti¹⁰⁰; Il nichilismo vuol essere la negazione dell'essere come tale, affermando al suo posto il nulla *da-solo*, ossia l'*essere* del nulla¹⁰¹. Esso dichiara illegittima ogni trascendenza ed ogni apertura verso l'essere.

La lettura nichilista porta a "sfondare la realtà forte e le ragioni forti", proclama "l'ontologia del declino", ci invita ad abituarci "a convivere col *niente*", a "de-realizzare e de-costruire l'essere", a vivere fino in fondo "l'esperienza della *dissoluzione dell'essere*"¹⁰². La condizione nichilistica della contemporaneità si manifesta nel rifiuto opposto alle domande circa le cause ultime, il senso della vita e nell'assunzione di una metafisica della soggettività¹⁰³.

In quest'ottica la vita del mondo non ha un fine ultimo (una meta oltre-mondana) e la storia non deve raggiungere nulla, perché non c'è alcuna unità, sostanza, ordine, sistema, essenza e fondamento ontologico in tutto ciò che esiste e accade. L'unica meta immaginabile è l'annichilimento di ogni cosa, oppure il ritorno delle stesse cose in un circolo inconcludente che assolutizza *il divenire* immanente. Così viene negata l'*oggettività* dell'essere (anti-realismo) e quindi l'"essere" come tale, che non sia sottoposto al dominio del tempo, dello spazio, della storia, della materia, della vacuità¹⁰⁴.

Ora, se si sottrae l'essere all'esistenza, se si sgancia lo spirito dalla terra, credendo di salvare forse la libertà e l'autonomia del mondo, il risultato è opposto, cioè che anche il mondo viene perso. In effetti, il mondo privo di significato e fondamento decade nel nulla; e con il mondo anche l'uomo finisce nella nullità¹⁰⁵. Per questo papa Giovanni Paolo II afferma che un tale nichilismo,

*prima ancora di essere in contrasto con le esigenze e i contenuti propri della parola di Dio, è negazione dell'umanità dell'uomo e della sua identità (...) L'oblio dell'essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto (...) col fondamento su cui poggia la dignità dell'uomo*¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 80.

¹⁰¹ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 53.

¹⁰² Cfr. A. MARCHESI, "G. Vattimo nuovo Padre della Chiesa?", in *Per la Filosofia* 1 (2005), 81.

¹⁰³ Cfr. C. DOTOLLO, *Un cristianesimo possibile*, 62.

¹⁰⁴ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 51-53.

¹⁰⁵ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 51-53.

¹⁰⁶ FR 90.

Riducendo l'essere al nulla e negando la realtà sostanziale, il nichilismo diventa un orizzonte comune delle tesi eclettiche, storicistiche, scientiste, pragmatiste e di altre filosofie di stampo immanentistico¹⁰⁷. Diviene anche una forma radicale di ateismo. Per l'ateo di profilo nichilista "dio" è qualcosa di troppo nel mondo, di inutile e non necessario. Il problema di Dio non è più da porsi in termini di esistenza o meno. La realtà del trascendente cessa di costituire un interrogativo in quanto il problema stesso della presenza divina è segnato dall'insignificanza totale per l'uomo¹⁰⁸; perciò la fede religiosa viene relegata nell'ambito dell'irrazionale o, tutt'al più, nella sfera delle emozioni e dei sentimenti, spesso illusoria e slegata dall'intelligenza¹⁰⁹, secondo la logica espressa da Nietzsche in una lettera scritta alla sorella: "Se vuoi raggiungere la pace dell'anima e la felicità, credi; se vuoi invece essere discepolo della verità, indaga"¹¹⁰. A ragione, afferma C. Dotolo, che la moderna impossibilità di mostrare Dio appare una cosa pallida rispetto alla dichiarazione di insignificanza del nome-Dio e della sua dicibilità: nome vuoto¹¹¹.

1.2.3. *Il nesso tra l'affermazione dell'essere e la fede in Dio*

Sul piano ontologico, come è stato detto, la contingenza dell'essere viene assunta dal nichilismo come forma contraddittoria di assoluto, escludendo così ogni trascendenza: non c'è nessuna ragione perché il mondo esista, eppure è impossibile che non esista¹¹². Così la posizione nichilista provoca una riflessione critica che, in risposta al *nulla* del nichilismo vuole evidenziare il primato dell'*essere*.

Già a livello logico è indiscutibile che "dal nulla non può venire nulla", e a livello esistenziale è indubitabile che *qualcosa c'è*, e che quindi

¹⁰⁷ Cfr. A. STAGLIANO, "I no di *Fides et ratio*", in "*Fides et ratio*" *Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico – pastorale*, a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 1999, 287.

¹⁰⁸ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 108.

¹⁰⁹ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, 46-47.

¹¹⁰ E. FÖRSTER, *Der junge Nietzsche*, Leipzig 1912, 156; cfr. anche A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, 108.

¹¹¹ Cfr. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, 227.

¹¹² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione sorprese dell'annuncio cristiano*, 39.

il nulla *non-è e non-c'è*¹¹³. Il concetto del nulla¹¹⁴ è solamente un concetto della ragione e non della realtà¹¹⁵. Nel mondo il nulla non esiste, perché ovunque c'è qualcosa. Ecco una verità di base e primaria, alla quale si può giungere in seguito alla fondazione del “qualcosa” e alla scoperta dell’“assoluto”, come qualcosa-che-non-può-non-essere, o in positivo, qualcosa-che-c'è-sempre-stato-e-sempre-sarà¹¹⁶. Se non ci fosse da qualche parte una potenzialità in grado di esistere o far-esistere, allora non ci sarebbe davvero nulla. Eppure qualcosa c'è e c'è stato da sempre, perché non poteva entrare nell'esistere dal nulla¹¹⁷. B. Lonergan definisce l'essere come

*Completamente concreto e completamente universale. È completamente concreto: oltre all'essere di qualsiasi cosa, non c'è nulla più di quella cosa. È completamente universale: all'infuori del dominio dell'essere, non c'è semplicemente nulla*¹¹⁸.

Per cui “non esiste nulla al di fuori dell'essere reale”¹¹⁹. Tale idea corrisponde al pensiero di Tommaso – sviluppato nella nota dottrina sulle cinque vie dell'esistenza di Dio – riguardo al concetto della contingenza dell'ente e sulla necessità dell'essere:

¹¹³ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 55.

¹¹⁴ Già sul piano del linguaggio è significativa e impressionante la contemporanea meditazione poetica di fronte al nulla, in grado di dimostrare l'assurdità e l'interna aporia del nichilismo:

Quando pronuncio la parola Futuro
la prima sillaba va già nel passato.
Quando pronuncio la parola Silenzio,
lo distruggo.
Quando pronuncio la parola Niente,
creo qualcosa che non entra in alcun nulla.

WISŁAWA SZYMBORSKA, “Le tre parole più strane”, in *Id.*, *La gioia di scrivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, Milano 2009, 577.

¹¹⁵ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 54.

¹¹⁶ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 53.

¹¹⁷ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 55.

¹¹⁸ B. LONERGAN, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, N. Spaccapelo – S. Muratore (edd.), Roma 2007, 459.

¹¹⁹ L. ROJKA, *L'eternità di Dio. Lo studio comparativo di Bernard Lonergan SJ e Richard Swinburne*, Assisi 2013, 107.

nel mondo ci sono cose che possono essere e non essere, che nascono e periscono. Ora, è impossibile che tutte le cose di questa natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva. Se fossero esistite, da dove scaturirebbe questa loro persistenza nell'essere? Non dalla natura delle cose, perché questa dice soltanto la possibilità ad esistere, e dunque la persistenza di essere puramente possibili sarebbe irragionevole. Se tutte le cose possono non essere, anche ora non esisterebbe niente, perché niente comincia ad essere se non grazie a qualcosa che esiste già. Se niente ci fosse stato prima, niente ci sarebbe adesso, ma in contrario ora c'è qualcosa e questo ci porta a pensare a qualcosa di necessario ed eterno dal quale tutta la realtà contingente deriva. E se non c'è mai stato alcun tempo in cui qualcosa non fosse, vuol dire che sempre c'è stato quell'essere necessario dal quale qualcosa ha potuto essere, e tutti chiamano Dio¹²⁰.

Il tema della possibilità delle cose contingenti e dell'esistenza di Dio come Essere necessario è stato ripreso anche da Leibniz. Secondo lui l'idea che noi abbiamo di Dio, lo rappresenta almeno come *possibile*; ora, se Dio è possibile, per questo solo fatto egli esiste, poiché se non esistesse, nessun altro potrebbe farlo esistere, e allora Dio sarebbe impossibile, cosa contraria alla tesi iniziale. La possibilità è qualcosa di positivo, ma riferita a Dio essa acquista tanta realtà da implicarne subito l'esistenza. Solo Dio o l'Essere necessario ha questo privilegio: di dover esistere se possibile; e poiché nulla può essere di ostacolo alla possibilità di ciò che non ha alcun limite o negazione o contraddizione, basta questo per affermare l'esistenza di Dio¹²¹.

1.3. Negazione della verità universale e trascendente

Il pensiero cristiano propone la dottrina dell'intenzionalità del conoscere, che indica l'esistenza di un essere delle cose capace di darsi al nostro intelletto, ovviamente aperto ad accoglierlo e, sebbene diverso, in grado di essere interiorizzato e considerato come qualcosa di valore, di significativo, di oggettivo e universale. La peculiarità del sapere umano si dimostra nella capacità di aver presenti dentro di sé cose che non costituiscono e neanche fanno parte dell'"io", dimostrando in questo modo

¹²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica* I, q. 2, a. 3.

¹²¹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, Torino 1967(?), 27. (Chimirri 45 e 60)

la costitutiva apertura ad altro. Di fatto l'“io” ha la capacità di avere in sé cose che non sono un semplice “io”, e in questo si evidenzia la sua costitutiva apertura ad altro¹²². Sta qui la peculiarità della conoscenza umana sempre aperta al “di più”, all'“oltre”, all' “incondizionato”, all'“indeterminato”, all'“universale” e all'“oggettivo”.

Oggi questa capacità della ragione umana viene messa in dubbio o addirittura rifiutata in un clima in cui vengono negati sia l'essere, sia la verità oggettiva e fondamentale. In effetti, si possono specificare alcune forme della *crisi della conoscenza* che si manifestano o nella negazione della verità o, nel caso se ne ammettesse l'esistenza, nelle definizioni riduzioniste.

1.3.1. Agnosticismo

L'agnosticismo, a differenza dell'ateismo, non vuole lottare contro la fede religiosa orientata verso Dio e l'Essere Assoluto. In continuità con il nichilismo, l'agnosticismo non avverte alcuna mancanza di Dio e l'idea che egli esista gli resta indifferente; esonera l'individuo da ogni presa di posizione in materia di religione. Il termine stesso viene dal greco *a-gnostos* e significa l'ignoto o l'inconoscibile¹²³.

Sul piano speculativo l'agnosticismo nega la capacità della ragione di accedere all'“in sé oggettivo” delle cose (ciò che Kant chiama *noumeno*), per cui deve limitarsi all'ambito del fenomeno, vale a dire all'insieme delle cose così come appaiano agli occhi della mente¹²⁴.

Sul piano religioso l'agnostico non è né credente né non credente: lascia il problema in sospeso e si astiene dalla responsabilità di dover prendere una decisione. Credenze e miscredenze sono indimostrabili poiché sono sempre forme del credere, in positivo o in negativo. Tuttavia la soluzione agnostica si manifesta inconsistente. Quando dal pensiero si passa all'azione, alla concretezza delle scelte, l'atteggiamento agnostico oscilla fino a disperdersi¹²⁵. Questo accade perché

¹²² Cfr. A. MOLINARO, “Verità e realismo”, in *Aquinas*, 17 1998, 89-101; ID., *Al di sopra dell'essere. Pensare e credere*, Catanzaro 2008, 23-38; G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 210-211.

¹²³ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, 60.

¹²⁴ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, Roma 2003, 23.

¹²⁵ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede. Credere in tempo di crisi*, 60.

*non è possibile fuggire all'opzione che esso vorrebbe precisamente evitare. Di fronte alla questione di Dio, l'uomo non ha agio di restare neutrale. Egli può solo dire sì o dire no (...). Constatiamo così che la questione di Dio è ineludibile, che essa non sopporta astensioni*¹²⁶.

Sul piano conoscitivo l'agnosticismo rappresenta, secondo Chimirri, la forma nichilista di negazione della verità e si esprime in una totale sfiducia nei riguardi della ragione e della sua capacità epistemica verso la verità universale. Una certa fiducia nelle capacità logico – razionali dell'uomo può essere solo *utile*, ma non *vera*. Così al nulla ontologico (esposto prima) si associa il nulla epistemologico. Se ogni autentico ragionamento tradotto in un discorso deve affermare qualcosa di vero e parlare di qualcosa di esistente, l'agnosticismo – non sempre negando l'esistenza del *fondamento* dell'essere – esclude la possibilità di giungere alla verità, per cui si limita all'apparenza, al *fenomeno* e a tutto ciò che è solo relativo, frammentario e particolare (FR 83). Quindi, se la ragione deve pensare ad una verità inesistente o irraggiungibile, tanto vale non impegnare il pensiero, dal momento che già in partenza è destinato al fallimento¹²⁷.

Arrendersi alla non conoscenza significa tradire la natura stessa della filosofia, la quale, oltre ad essere una riflessione sistematico – fondata, rappresenta anche un pensiero problematico. Tale problematicità non deve essere compresa nella direzione di una vanificazione della conoscenza o di una cancellazione delle certezze già acquisite, ma come un'interrogazione radicale su tutto¹²⁸, come legittima esigenza epistemologica la cui funzione è rivelare l'essere lasciandolo manifestarsi. Infatti non si dà essere se non per una coscienza, né esiste coscienza che non sia coscienza dell'essere. Invece con l'agnosticismo la coscienza fraintende presuntuosamente se stessa offrendosi come l'unica realtà e non assegnando all'essere alcun fondamento, coscienza per la quale nulla esiste al di fuori del pensiero¹²⁹. Una tale metafisica di soggettività, che pretende di essere l'istanza definitiva, non sembra essere neppure un pensiero, ma tutt'al più, sensazione, fantasia, confusione, vuotezza mentale, coscienza rassegnata, ecc.¹³⁰.

¹²⁶ J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto. Nella crisi delle culture*, Siena 2005, 111.

¹²⁷ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 208.

¹²⁸ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 209.

¹²⁹ Cfr. F. BUZZI, *Nichilismo*, Milano 1998, 8.

¹³⁰ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 209.

1.3.2. *L'ecllettismo*

Questo fenomeno è condizionato da una nuova *koiné* culturale in cui le masse si spostano, migrano e creano un mescolamento di popoli e di razze, una società multietnica, multi contestuale, multireligiosa. Il mondo è diventato un “villaggio globale”. Le nuove possibilità tecniche hanno facilitato molto la comunicazione tra i luoghi più distanti. Tutto questo consente la diffusione delle idee più disparate e, in un clima anti- o post-metafisico, orienta ad assumere l'ecllettismo come modello di pensiero e stile di riflessione: si tratta della tendenza a fondere elementi di varie dottrine in virtù del presupposto che per raggiungere un'adeguata comprensione della realtà non si può accettare unicamente una sola prospettiva filosofica, religiosa o etica, ma è necessario assumere gli aspetti migliori di ogni dottrina presente nella scienza della cultura contemporanea, dopo averne fatto una selezione – ecllettismo, infatti, viene dal greco *ek-legein*, che significa “scegliere”. Il rischio è di produrre una mistura di idee tra loro inconciliabili, giustapposte e messe in relazione solo in modo estrinseco, “senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica né al loro inserimento storico”¹³¹. L'ecllettico stabilisce che la verità non è raggiungibile con un unico sguardo, perciò la “verità è un po' di tutto, e tutto alla fine può essere conciliato. Le conseguenze disastrose di questo atteggiamento si possono percepire soprattutto nell'attuale tendenza religiosa chiamata *New Age*, oppure in una religiosità del tutto individualista, tipo “fai da te”. Tali forme di religiosità dimostrano l'apertura ad accogliere sotto l'ombrello sincretistico tutto e il suo contrario, orientando verso una esperienza interiore senza strutture, al di là di ogni dogma. Al di là di ogni discernimento sulla “verità religiosa”, su una eventuale manifestazione storica di Dio, un individuo “sperimenta” il divino in modo del tutto privato e soggettivo. Così il mondo religioso diviene frammentato, fluido e instabile. L'unità e la coerenza sono soppiantate dal sincretismo; l'oggettività e l'universalità della norma si annebbiano rispetto ad un soggettivismo inglobante. Di conseguenza, non si può neanche parlare di valori definitivi e fondamentali, perché tutto è travolto da un cambiamento in continuo movimento¹³².

¹³¹ FR 86

¹³² Cfr. A. STAGLIANÒ, *Su due ali*, Roma 2005, 116-119.

1.3.3. *Il relativismo religioso*

Senza entrare per il momento nel merito del dibattito teologico sulle religioni, che sarà affrontato più avanti, spendiamo qualche parola sul recente tentativo messo in atto da quei teologi che promuovono l'idea del pluralismo religioso collegandolo strettamente con il tema della verità. Certamente, viviamo in un'epoca multireligiosa, multietnica e multiculturale: si tratta di fenomeni complessi, che richiedono lo sforzo di saper distinguere, in modo rigoroso, tra 'pluralità' e 'pluralismo'¹³³. Mentre la prima nozione contiene un significato prettamente descrittivo in quanto si constata che l'attuale realtà di fatto, sotto vari aspetti, si presenta come plurale, il che non costituisce di per sé una novità nell'arco di tutta la storia umana; la seconda nozione mira invece ad esprimere una valutazione della pluralità stessa divenendo una "parola d'ordine dell'era postmoderna". Ora, sul piano dell'esperienza e del fenomeno religioso, la tesi pluralista comporta l'identità tra la pluralità di fatto e il pluralismo di principio, dove questo ultimo risulta essere la chiave di lettura e l'unica prospettiva utile per studiare le religioni, soprattutto nel loro legame con la verità¹³⁴. Infatti, secondo questa teoria, oggi si deve prendere atto della relatività della verità, dal momento che nessuno, nemmeno la fede cristiana, sarebbe in possesso di tutta la verità, o sarebbe in grado di accedere alla verità in misura maggiore rispetto alle altre religioni. Pertanto bisogna ammettere il pluralismo come unica possibilità per esprimere il mistero (in sé) ineffabile di Dio. Di conseguenza, diventa urgente proclamare la giustizia e l'uguaglianza mediante un movimento di liberazione mondiale in cui Cristo, Buddha, Krishna, Confucio, Maometto o qualunque altra autorità e figura religiosa non siano in competizione tra di loro, ma si completino a vicenda¹³⁵. Ciò che emerge tuttavia da una tale impostazione è il congedo della ragione dal pensiero dell'unità e della totalità

¹³³ Per una distinzione tra questi concetti nel contesto postmoderno si veda **M. SECKLER**, "Zeitgenössischer philosophisch-theologischer Kontext und *Dominus Iesus*. Säkularisierung, postmodernismus, religiöser Pluralismus", in *Path* 1(2002), 145-171. Anche **W. KASPER** ha parlato di una possibile deriva relativista del pluralismo contemporaneo: *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 266-283.

¹³⁴ Cfr. **G. DEPEDER**, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Padova 2013, 56-57.

¹³⁵ Cfr. **A. AMATO**, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999⁵, 592; cfr. anche **ID.**, "L'assolutezza salvifica del cristianesimo. Prospettive sistematiche", in *Rivista Teologica di Lugano* 4 (1999), 288-290.

(il che non ha nulla a che fare con il totalitarismo o fondamentalismo) che conduce ad una evidente omissione e alla rimozione del problema fondamentale della verità¹³⁶. Tale operazione epistemologica relativizza ogni istanza veritativa, precludendo *a priori* la ricerca di possibili indizi nella storia di una eventuale verità assoluta¹³⁷. In questo modo si rileva immediatamente che un appiattimento irenico di tutte le religioni o delle esperienze religiose, lungi dal valorizzarle, potrà dare come risultato soltanto lo svuotamento del loro potenziale veritativo: affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false; soprattutto, però sacrificare la questione della verità è incompatibile con il logos cristiano, con la fede che identifica la verità con l'evento storico – escatologico di Gesù Cristo¹³⁸.

1.3.4. *Lo storicismo*

La capacità dell'uomo di accedere al vero e di conoscerlo viene anche negata in nome della dimensione essenzialmente dinamica delle cose. Senza essere frainteso con l'emergenza della coscienza storica, lo storicismo dice che tutto appare profondamente immerso nello scorrere del tempo che trasforma ogni cosa. Le nozioni di cui si fa uso e le conoscenze a cui si arriva risultano condizionate storicamente e socialmente¹³⁹. Le conoscenze e i valori che si sviluppano all'interno di un'epoca storica hanno validità assoluta per quel contesto particolare e congiunturale e restano relativi. Pertanto, nella storia non è dato di riconoscere alcunché di universale e di costante¹⁴⁰.

L'orizzonte entro il quale si affronta il problema del reale e i metodi per interpretarlo variano secondo le epoche e le culture. Sono prive di senso le affermazioni con pretesa di verità assoluta, perché tutto si

¹³⁶ Cfr. G. DEPEDER, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, 316.

¹³⁷ Cfr. A. AMATO, "L'unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso", in ATI, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza religiosa di Dio alle soglie del terzo millennio*, Cinisello Balsamo 1999, 150.

¹³⁸ Cfr. G. DEPEDER, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, 316-317, n. 140.

¹³⁹ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, 17.

¹⁴⁰ Cfr. A. STAGLIANÒ, "I no di *Fides et ratio*", in GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Testo e commento teologico – pastorale*, a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 1999, 280.

trasforma radicalmente. L'essenza della vita è inconoscibile in quanto si svolge in epoche storiche che hanno fisionomia e identità distinte, ognuna con le sue idee, i suoi valori, la sua visione del mondo. Tali epoche costituiscono altrettanti micro-universi chiusi in se stessi. In effetti anche la realtà dello spirito è essenzialmente riducibile a storia poiché non esiste nulla al di fuori e al di sopra della storia¹⁴¹. La realtà si manifesta come un continuo divenire che cambia la sua possibile sostanza. In quest'ottica il frammento interessa più della totalità, il provvisorio alletta più del duraturo, il mutevole più dello stabile, il variabile più di ciò che è costante¹⁴².

A tutto questo segue però, all'interno dello stesso storicismo, una sfiducia nel concepire la storia come successione temporale in termini di "superamento" e di "progresso". È l'addio a una concezione della storia intesa come totalità significante universale, in grado di essere fondamento e condizione di ogni sviluppo umano di carattere storico¹⁴³.

Invece il centro della fede cristiana sta in un evento storico, costituito dall'Incarnazione del Figlio di Dio fatto uno di noi e, benché sia avvenuto in un determinato tempo, porta con sé il significato di tutti i tempi. Da qui la pretesa di assolutezza dell'evento Cristo che il pensiero cristiano vuole giustificare. L'indole universale del cristianesimo dichiara la sua trans-storicità e trans-culturalità e crea la possibilità concreta che in ogni epoca si possa accedere realmente al suo mistero, a partire da ogni cultura storicamente determinata, recependolo come la vera risposta alle domande fondamentali inerenti il senso dell'esistenza¹⁴⁴.

1.3.5. *Lo scientismo*

Con questo termine non si intende il valore e la funzione del progresso techno-scientifico e lo sviluppo delle conoscenze naturali, che in sé costituiscono un bene per tutta l'umanità e sono a servizio dell'essere umano. Precisamente, in continuità con l'ateismo scientifico di cui si è trattato in precedenza, ponendosi su un piano epistemologico, si pensa ad una corrente di pensiero che riconduce la verità a quanto è sperimentabi-

¹⁴¹ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, 17.

¹⁴² Cfr. A. STAGLIANÒ, "I no di *Fides et ratio*", 282.

¹⁴³ Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, 17-18.

¹⁴⁴ Cfr. A. STAGLIANÒ, "I no di *Fides et ratio*", 282-283.

le. Essa riconosce come valide solo le conoscenze che sono proprie delle scienze positive e rifiuta le altre forme del sapere umano, come quelle metafisiche, religiose, teologiche, etiche o estetiche che dovrebbero essere relegate nei confini della mera immaginazione¹⁴⁵.

Nell'ottica dello scientismo, l'uomo liberatosi sia dalle astratte speculazioni metafisiche, sia dalle credenze teologiche, può spiegare tutta la realtà sulla base dell'osservazione dei fatti di esperienza continuando a scoprire le leggi naturali. La scienza naturale diventa l'unica forma del sapere in grado di produrre una conoscenza oggettiva delle cose e con il suo metodo è l'unico criterio per distinguere il reale dal soggettivo, dal sentimento. La verità del reale sarebbe solo quella sperimentabile¹⁴⁶. Il discorso scientifico trae significato dal fatto che le proposizioni formulate contengono predicati osservabili che possono essere sottoposti a verifica. Ciò che eccede il campo del verificabile (principio di verificabilità) o del falsificabile (principio di falsificabilità) non ha validità veritativa né significanza teoretica. Pertanto ogni tentativo di pervenire a verità di ordine meta-empirico è inteso come vana illusione¹⁴⁷.

La domanda umana di senso viene ridotta alle condizioni superficiali della materialità ed empiricità dell'esistenza umana, anzi appartiene al dominio dell'irrazionale o dell'immaginario¹⁴⁸. Ma appunto proprio qui si manifesta la povertà teoretica dello scientismo, un suo certo deficit antropologico: in ultima analisi, è proprio il suo successo tecnologico a svuotare di importanza le domande dell'uomo sul senso, sulla finalità dell'esserci, qui, in questo mondo, sul significato e sul valore della vita¹⁴⁹.

1.3.6. *Il pragmatismo*

Secondo la filosofia pragmatista (C.S. Peirce, W. James, F.C.S Schiller e J. Dewey), la valutazione di ogni principio teorico deve essere fatta in funzione degli effetti pratici. Tale praticità, come sottolinea Alessi, viene interpretata talvolta come utilità, talaltra come successo operativo, talaltra ancora come verifica o come esperienza futura prevedibile.

¹⁴⁵ Cfr. FR 88.

¹⁴⁶ Cfr. A. STAGLIANÒ, "I no di *Fides et ratio*", 283-284

¹⁴⁷ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, 20-21.

¹⁴⁸ Cfr. FR 88.

¹⁴⁹ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Su due ali*, 125.

In questi casi, il criterio ultimo della verità delle cose è l'*efficacia* manifestata dalla visione del reale che viene di volta in volta proposta. Al posto della filosofia che implicava la capacità speculativa ed astrattiva del pensiero subentra la razionalità concepita come operatività, in cui il conoscere non è che un momento della “pratica manipolativa”, funzionale all'utilizzo e alla gratificazione dei bisogni e dei desideri dell'uomo¹⁵⁰.

Il primato della prassi viene teorizzato anche da alcuni rappresentanti della teologia della liberazione. Ad esempio, H. Assmann ritiene che la filosofia e la teologia non sono altro che “universi fantomatici di occultamento della realtà”¹⁵¹. Si postula dunque la necessità di riconoscere il primato della prassi in quanto precede la teoria non soltanto essenzialmente, ma anche epistemologicamente ed assiologicamente. Su tale presupposto la prassi è verità della verità. Non esiste verità oggettivo – ontologica che precede la prassi e la vita. La verità deriva dalla prassi, è fatta dalla prassi e dalla vita¹⁵².

Una forma di pragmatismo emerge anche sul piano socio – culturale della vita, dove la grande conquista della modernità, cioè la democrazia, decidendo di staccarsi da ogni riferimento “a fondamenti di ordine assiologico e perciò immutabile”¹⁵³ e universale, assume il primato del consenso della maggioranza. A questo punto è quasi inevitabile il rischio di deturpare il volto umano sulla scena politica ed economica, a scapito del principio antropologico della dignità umana. Quando si rinuncia *a priori* a cercare l'oggettività universale dei valori e quando tutto diventa discorso la cui intelligenza si verifica con “i voti”, le conseguenze possono essere devastanti: saranno perciò i voti della maggioranza a istituire di volta in volta la *verità* sulla vita umana, sui diritti umani, sulla legge, sulla libertà educativa nelle scuole, sulle questioni inerenti alla pace, alla giustizia, all'ecologia ecc¹⁵⁴. Oggi però lo stesso principio del “consenso” non viene esercitato immediatamente dalla maggioranza, ma spesso dai *rappresentanti* della maggioranza, come avviene nelle strutture di ogni stato o di ogni ente politico nelle forme governali e amministrative.

¹⁵⁰ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, 18.

¹⁵¹ Cfr. H. ASSMANN, “Presupposti politici per una filosofia latino-americana”, in *Idoc-internazionale* (1974), 26.

¹⁵² Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, 18-19.

¹⁵³ FR 91.

¹⁵⁴ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Su due ali*, 126-127.

1.3.7. *Il pensiero debole*

Uno degli esponenti più noti della tesi del pensiero debole è il filosofo di Torino G. Vattimo che ha trovato un valido interlocutore e interprete nel teologo C. Dotolo.

Il pensiero debole, rappresentando a livello gnoseologico il suo rapporto intrinseco con il nichilismo ontologico, ha assunto il rischio di convivere con il nulla, cioè di prendere atto della definitiva e strutturale non-esistenza di un essere stabile e fondante, disponendo la storia a ricercare nell'apparente insostenibile leggerezza dell'essere le fonti di una positività non ancora sperimentate. Il pensiero debole indica l'indebolimento come caratteristica strutturale dell'essere nella postmodernità; tale pensiero ha riscoperto la sua vocazione nichilista nel declino ontologico delle strutture forti e della perentorietà del reale; il senso del pensiero debole si iscrive nel processo di secolarizzazione della filosofia per diventare filosofia della secolarizzazione¹⁵⁵.

Tuttavia questo pensiero debole, secondo Vattimo, non vuole essere debole affatto: "il pensiero debole è un'ontologia dell'attualità" e dell'"esperienza storica", è una "forte teoria dell'emancipazione", una "buona via del pensiero". Il pensiero debole è la coscienza che oggi "l'essere è stato coinvolto in un processo d'indebolimento dei suoi tratti metafisici, quali la *necessità* e la *verità*". Non c'è più né la verità né una verità: al massimo si concedono *molte* verità, credendo così di salvare qualche verità. Oggi, allora, sarebbe necessario un "pensiero debole" come l'unica verità che "permette la libertà e la democrazia", elementi questi che proteggono dall'"autorità e dalla violenza" contro le "unità (metafisiche) forti"¹⁵⁶. Così si propongono le "pluralità deboli" e la verità relativa¹⁵⁷.

La cosa sorprendente nell'impostazione di Vattimo, è che viene riproposta la questione di Dio come questione di senso, in quanto spinge a percepire la secolarizzazione con la sua peculiare ermeneutica, come ontologia della debolezza svelata nella *κένωσις* di Dio a tal punto che lo stesso pensiero debole può considerarsi trascrizione del messaggio

¹⁵⁵ Cfr. C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo. Per un itinerario nel Logos postmoderno*, Roma 1999, 408.

¹⁵⁶ Cfr. G. VATTIMO, in AA.VV., *Storia della filosofia*, vol. 14, Milano 2009, 607-616.

¹⁵⁷ Cfr. G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Roma 2009, cfr. anche G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 212.

cristiano¹⁵⁸. In altre parole, per giustificare le istanze debolistiche della cultura filosofica odierna si dovrebbe fare un appello retorico all'indebolimento di Dio nella vicenda storico – salvifica di Gesù di Nazareth: la *kenosi* del Figlio sarebbe coerente, o la vera fondazione del pensiero debole, con la necessità di indebolire il pensiero, dichiarando una volta per tutte la sua impossibilità di conoscere il vero e di trascendere ciò che è empiricamente accertabile, il che comporta la morte della metafisica¹⁵⁹.

Il pensiero debole anche se si vuole distanziare dal relativismo radicale, che rappresenta una concezione del sapere che si rivela decisamente ostile all'idea di verità oggettive e trascendenti, tuttavia ricade inevitabilmente nella negazione della verità come tale¹⁶⁰. La verità comunque resterà sempre elusiva, polimorfa, dai risvolti molteplici e cangianti. Per essa vale il principio del "relativismo *über alles*"¹⁶¹.

1.4. Neofideismo

Se esistesse una fede cristiana che non cercasse la comprensione e rinunciasse alla possibilità di accedere alla verità, potrebbe avere ancora un carattere universale? Si può rinunciare ad una *fides quaerens intellectum*? Sarebbe veramente una componente intrinseca al credere cristiano? Una tale fede sembra essere ridicola e superficiale, anzi ridotta alla opinabilità e al parere del soggetto. In questa impostazione si coglie una connotazione luterana della fede in quanto ridotta all'aspetto fiduciale. Ma questa impostazione esprime veramente l'identità della fede a cui chiama Cristo? Cristo chiede veramente di assumerla, scrutarla, verificarla, senza alcuna pretesa di evidenza o dimostrazione?

Sembra che una fede che esclude o limita e rende debole la ragione umana diventa essa stessa fragile, vulnerabile e per niente credibile. Con un tale atteggiamento si corre il rischio di tornare al neofideismo. A una forma di fede impaurita, chiusa, priva del coraggio di confrontarsi e tantomeno di ragionare (pensiamo a Platone che riteneva che il male

¹⁵⁸ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996, 35. 69-70.

¹⁵⁹ Cfr. A. STAGLIANO, *Su due ali*, 117-118.

¹⁶⁰ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, 19.

¹⁶¹ Cfr. E. GELLNER, *Ragione e religione*, 41-102.

maggiore fosse quello della pigrizia di pensare!¹⁶²)? Uno dei precursori e protagonisti del cosiddetto neofideismo sembra essere D. Antiseri¹⁶³, che nega il valore indispensabile della teologia naturale e della metafisica in quanto utili per il discorso teologico su Dio. Anzi, si potrebbe avere l'impressione che Dio deve abbandonare il campo del pensiero filosofico¹⁶⁴. Se Dio come Creatore dell'essere umano gli ha dato la ragione, gliela avrebbe data senza la capacità di pensare al suo Autore e Creatore. Questa impostazione sembra davvero poco accettabile e condivisibile.

1.4.1. *Le aporie logiche e la contraddittorietà*

Prima di tutto va chiarito che, anche se Antiseri proclama una filosofia non-fondazionista, tuttavia diventa egli stesso fondazionista, in quanto assume l'atteggiamento filosofico fondazionista assumendo *a priori* la sua presa di posizione! Ce lo dice un semplice ragionamento logico: "giustificare" la "non-giustificazione" o "fondare" il "non-fondazionismo" vuol dire logicamente: "A=non A"

La sua idea del relativismo come "relativismo di contingenza", anche se non riesce ad evitare una aporia interna perché logicamente porta all'affermazione che lo stesso relativismo deve essere "relativo"; sembra essere una tesi senza consistenza che non regge davanti alla ragione critica. Inoltre, se il relativismo è relativo, allora presuppone l'esistenza del suo 'opposto', ossia della verità universale. Suscita grossi dubbi anche un'altra sua affermazione secondo cui una teoria filosofica è razionale

¹⁶² Cfr. F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, Cinisello Balsamo 2012, 92-104. Tra p. 95-101, sembra assumere un modo di parlare di Dio entro le categorie della "necessità" equiparando tale aggettivo ad un semplice "governare la vita". Sembra che il concetto metafisico di "necessità" abbia poco a che fare con il verbo "governare", soprattutto in quanto assume una connotazione condizionata dall'azione umana. Però, in fin dei conti, l'autore cerca di ripristinare il valore della metafisica, anche se forse non le attribuisce la qualità della "ragione forte". Cfr. P. GAMBERINI, "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", in ATI, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, Cinisello Balsamo 2002, 138.

¹⁶³ Il nostro stimatissimo prof. Dario Antiseri, non può affatto essere classificato nella stessa linea di V. Mancuso che, oltre a delle ambiguità concettuali, mostra di assumere posizioni che talvolta sono in conflitto con la coerenza e purezza del Vangelo. Rimando il lettore alle chiare riflessioni e spiegazioni di V. VITALE, *Volti dell'ateismo. Mancuso, Augias, Odifreddi. Alla ricerca della ragione perduta*, Milano 2011.

¹⁶⁴ Cfr. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli 2003, in specie 3-14.

se è criticabile. In questa ottica dunque anche la sua teoria della filosofia – metafisica senza fondamenti assoluti¹⁶⁵ – deve essere sottoposta al principio di criticabilità e rischia di non sostenersi. In più, non va neanche il presupposto secondo cui l'autore parte da un certo dato di fatto che ritiene determinante: la pluralità; la pluralità nelle scienze, nelle culture, nelle filosofie, nelle etiche, nelle religioni. Da qui risulta che qualsiasi concetto del vero, del bene e del bello non ha senso, perché è ridotto al parere soggettivo e individuale. L'ultima istanza a quel punto non sarà la verità dell'essere o la verità delle cose ma una provvisorietà delle idee del soggetto. Ribadendo, il relativismo si dimostra per se stesso relativo e, di conseguenza, riconduce (implicitamente) comunque al concetto della Verità universale. Il fatto che non tutti conoscono che la terra è piatta, oppure non tutti sanno che la terra gira intorno al sole non significa che la verità non è universale. Così non è la totalità quantitativa dei saperi umani a rendere universale la verità che la salvezza in Cristo è l'unica risposta al problema dell'uomo. E infine, in che modo, in base a quale presupposto un credente, come pensa e si ritiene di essere pure Antiseri, potrebbe accettare una verità di fede (l'esistenza di Dio, la sua rivelazione, la salvezza in Cristo) come definitiva e universale, se nella struttura razionale dell'uomo, non esistesse l'idea dell'assoluto, in quanto necessaria apertura ad una possibile rivelazione dell'Assoluto?

1.4.2. *Il neofideismo e il realismo della fede*

Qui sorge un'altra domanda: se non ci fosse questa apertura alla novità delle scoperte, a che servirebbero il mondo e l'universo con la loro intelligibilità? Non sarebbe il caso di richiamarsi al principio del *logos* che rende le cose conoscibili e intelligibili? L'affermazione, "il sole gira intorno alla terra", oppure "la capitale dell'Italia è Roma", esprime una certa verità universale, in quanto empiricamente verificabile, ma che comunque non richiede che tutti la conoscano o la possano verificare. Sarebbe un assurdo. Anzi se esistono verità comunemente accettate, vuol dire che non hanno il loro fondamento nel soggetto, ma nella realtà. "Di per sé, ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come

¹⁶⁵ Cfr. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 8-12.

universale. Ciò che è vero, deve essere vero per tutti e per sempre”¹⁶⁶. Pertanto, anche se è accertato che la conoscenza della verità è frammentaria, tuttavia ciò non vuol dire che non esistano verità universalmente accettate o riconosciute sul senso, sul mondo, sull’etica, e soprattutto sull’intero. Ne segue, quindi, che è fondato affermare che tutte le verità frammentarie o parziali derivano da un’unica fonte che è la Verità universale, accessibile alla ragione umana, anche se non esauribile. Altrimenti, a che servirebbe la ragione umana? Alle invenzioni, alle favole, alle opinioni?

Va posta allora in chiaro una questione metodologica di fondo: se è vero che alle domande di natura filosofica non si può rispondere pienamente facendo ricorso alla sola teologia, è altrettanto vero il contrario. L’una può e deve essere aperta all’altra, ma non si possono confondere¹⁶⁷.

Infine, perché il “relativismo di contingenza”, da parte nostra, dovrebbe escludere l’assolutezza nel frammento universalmente accessibile? Come mai questo presupposto *a priori*? Già Hölderlin, citato da J. Ratzinger aveva detto: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*¹⁶⁸. Questo asserto richiama il famoso problema di Nicolò Cusano definito nell’assioma dell’*universale concretum* che non viene preso in considerazione nell’impostazione suddetta. Quando si parla, come dice giustamente Antiseri, di dover evitare tutti gli “assoluti terrestri”¹⁶⁹ questo si riferisce ad ogni “assoluto immanente”. Invece, perché dobbiamo ammettere l’impossibilità di pensare l’Assoluto, ma un Assoluto non entro l’immanenza, bensì l’Assoluto Trascendente? È qui che emerge la incolmabile e imparagonabile differenza tra il concetto dell’assoluto riferito all’ente immanente (che è da rifiutare) e l’Assoluto Trascendente (come pensabile e non negabile *a priori*). Se ammettiamo il concetto di “Dio”, questo, a differenza di tutti gli altri “assoluti terrestri”, non è “uno

¹⁶⁶ R. FISICHELLA, “Da credente in difesa della ragione”, in D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 153.

¹⁶⁷ Basta pensare alla scuola francescana e alle argomentazioni di Giovanni Duns Scoto che cercava di conciliare il pensiero umano, razionale e filosofico con la fede. Cfr. J. SURZYN, *Rozważania nad statusem teologii. Analiza Prologu z Jana Duns Skota*, Katowice 2011. (trad. it.: *Riflessioni sullo statuto di teologia. Un’analisi Reportatio Parisiensis del Prologo Parisiensis di Giovanni Duns Scoto*).

¹⁶⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969, 106.

¹⁶⁹ Cfr. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 101-135.

dei concetti”, ma “il Concetto dei concetti”, il “Concetto del limite, oltre il quale non si può andare” (s. Anselmo)!

Perciò anche se la verità di ogni teoria sul piano empirico o alcune teorie filosofiche possono essere relative al loro ambito oggettuale, vale a dire al particolare sezionamento della realtà che è dipendente dall’assunzione del relativo punto di vista, tuttavia il termine ‘relatività’ non ha nulla a che fare con il relativismo, anzi relativamente ai suoi oggetti, la verità è assoluta. Inoltre la dipendenza della verità da un determinato punto di vista non esclude che ci sia una teoria della verità relativa al punto di vista dell’intero. Sarà una teoria della verità ontologica¹⁷⁰.

In altri termini, la difficoltà di Antiseri di tematizzare il concetto di Dio entro la filosofia, oppure di legittimare sia la metafisica sia il discorso filosofico su Dio si spiega anche con un’apparente inconciliabilità del *concretum* e dell’*universum*, della storia e dell’eternità; la difficoltà di ammettere, come invita a fare Nicolò Cusano, la categoria dell’*universale concretum*, che di fatto richiede una certa *coincidentia oppositorum*, non sembra essere filosoficamente inaccettabile *a priori*, come voleva Lessing. Una tale opposizione riguardo alla Realtà Assoluta, alla Trascendenza non abolisce il principio della non-contraddizione, perché va oltre e al di là della non-contraddizione, applicabile usualmente alle regole della conoscenza inerente alle categorie e agli oggetti del pensiero umano/razionale del finito; quindi il *concretum* e l’*universum* non devono essere necessariamente escludenti o contrastanti¹⁷¹. Ciò che di interessante ha proposto Cusano è il concetto della *coincidentia oppositorum* per dimostrare come fosse impossibile conoscere Dio razionalmente. Tuttavia, come osserva Gamberini¹⁷² riferendosi a E. Jünger¹⁷³, tale presupposto sembra essere aporetico, poiché anche se Dio fosse razionalmente o filosoficamente inconoscibile, comunque già si è detto qualcosa su di Lui. Se neppure questo fosse possibile non potremmo conoscere nemmeno l’inconoscibilità di Dio!

Entro questo ampio orizzonte di senso non sembra condivisibile l’opinione di Antiseri, il quale, richiamandosi a Ugo Santoro, afferma che un cattolico non può essere filosofo. Su questa linea di pensiero (pro-

¹⁷⁰ Cfr. S. GALVAN, “Per una razionalità senza dicotomie”, in D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 160.

¹⁷¹ Cfr. R. PANNIKAR, *Trinità e esperienza religiosa dell’uomo*, Assisi 1989, 73-85.

¹⁷² Cfr. P. GAMBERINI, “L’analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti”, 143.

¹⁷³ Cfr. E. JÜNGER, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 1982, 369-370.

testante), si rischia di fermarsi alla sola fede fiduciale (*fides qua*). Essa ovviamente può essere utile per marcare il senso della rigenerazione davanti all'opera redentrice che giustifica (Barth, Heidegger), ma non riflette abbastanza la concezione della fede come deriva dai dati biblici e dall'intera tradizione patristica¹⁷⁴. Questa fede comporta di per sé una certa teologia naturale e il tema di Dio come oggetto della riflessione filosofica¹⁷⁵. Quest'ultima, invece, non può dare risposte certe e definitive, ma rinvia al concetto del mistero che deriva dall'esperienza umana

*che non sa ancora, che vive una sete circa la consistenza del proprio essere, che indaga sulla possibilità di scorgere un perché diverso dal relativo, dal precario, dal contingente. Verosimilmente, troviamo traccia di questo nel significato etimologico del nome Dio, che dice la condizione di possibilità della ricerca stessa, del domandare, a prescindere da quale sia la risposta*¹⁷⁶.

In fin dei conti non è possibile credere o essere credenti senza tener presente quanto insegna 1Pt 3,15: “santificate Cristo Signore nei vostri cuori pronti sempre a dare una risposta a chi vi chiede il motivo della vostra speranza”. Per rispondere in modo adeguato a questo invito, la teologia deve ragionare secondo il logos della fede, mettendo in guardia da qualsiasi tentativo di rifugiarsi nel fideismo cieco e sterile.

Emerge ancora un altro dubbio: è vero come dice Antiseri, che le scienze procedono secondo il principio di fallibilità, la filosofia secondo il principio di criticabilità e la teologia secondo il principio di indedicibilità e costituiscono i diversi campi del sapere umano. Egli dice che le nostre fedi non possono essere razionalmente deducibili, altrimenti sparirebbero come fedi¹⁷⁷. Però l'indedicibilità, dal momento in cui vuole esercitare la libertà, non può essere realizzata, se non conosce la verità. Ora, questa libertà può essere pienamente compiuta senza conoscere o accedere alla verità? Se con la ragione non si può arrivare ad un'idea di

¹⁷⁴ Cfr. **R. FISICHELLA**, “Da credente in difesa della ragione. Risposta a Dario Antiseri”, in **D. ANTISERI**, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 142.

¹⁷⁵ Cfr. **B. WEISSMAHR**, *Teologia filosofica. Dio come problema filosofico e religioso*, Cinisello Balsamo 1997.

¹⁷⁶ **C. DOTOLLO**, *La fede, incontro di libertà. A chi crede di non credere*, Padova 2012, 84.

¹⁷⁷ Cfr. **D. ANTISERI**, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 9.

Dio Salvatore come possono realizzare la loro ricerca della verità, del bene, della salvezza ecc. coloro che non hanno avuto l'accesso alla fede e all'annuncio? Giustamente replica Fisichella:

La comprensione del senso dell'esistenza [verità universale] è ciò che garantisce al soggetto la più alta azione di libertà; in essa, infatti, egli coglie in un tutt'uno sia il senso della globalità dell'esistenza – superando la frammentarietà a cui è sempre sottoposto per l'agire storico – sia la finalizzazione del proprio vivere in tensione verso questo compimento.¹⁷⁸

Infatti come potrebbe essere realmente libero e pienamente personale un atto che prescindendo dalla ragione?¹⁷⁹ La vera fede non richiede una ragione indebolita o un sacrificio dell'intelligenza, ma piuttosto una ragione che nei suoi riconosciuti limiti si presenta come aperta al Logos Assoluto e lo cerca.

1.5. La questione dell'etica

Nel contesto contemporaneo assume un certo rilievo la questione morale riguardante il presunto primato della libertà umana. Come a livello ontologico è stato negato l'essere e a livello epistemologico è stata negata la verità, così a livello etico viene negato il sistema oggettivo dei valori universali e la loro gerarchia. Non mancano gli autori¹⁸⁰ che in nome della libertà umana respingono l'esistenza del bene morale ancorato ad una trascendenza fondante¹⁸¹ e mettono in risalto il conflitto tra la scelta umana e il dovere etico.

1.5.1. Il relativismo etico

Si tratta di uno stile di pensare e di agire molto diffuso che toglie valore ai valori, toglie valore ad ogni realtà etica e altera il significato autentico della libertà. Infatti trasforma la legge morale nell'arbitrio e

¹⁷⁸ R. FISICHELLA, "Da credente in difesa della ragione. Risposta a Dario Antiseri", 146.

¹⁷⁹ Cfr. R. FISICHELLA, "Da credente in difesa della ragione. Risposta a Dario Antiseri", 148.

¹⁸⁰ J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, (trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano 1997); W. WEISSEDEL, *Etica scettica*, Genova 1998; J. L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, Torino 2000.

¹⁸¹ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 124.

nella volontà del soggetto¹⁸². Il relativismo si fonda sul presupposto generale che non esiste una verità, ma ne esistono molte, così che, anche sul piano etico non esiste un bene riconoscibile da tutti ma solo molti beni parziali¹⁸³. Come non c'è più alcun *essere-in-sé*, così non c'è più alcun *bene-in-sé*, ma si danno solo parvenze di essere e fenomeni di bene per me, per te, per lui (individualismo). Le ragioni dell'agire morale e politico sarebbero regolate dal sentimento del singolo, da motivi di opportunità, da convenzioni e dal consenso sociale, dalla realizzazione di un utile, dagli indirizzi della scienza, da impulsi affettivi ecc. La tesi del relativismo etico assume la forma del neutralismo etico e implica la giustificazione di ogni costume e di ogni orientamento di valore¹⁸⁴. In questa ottica non possono esistere valori forti e incontrovertibili, né alcuna tavola assiologica universale. Per giustificare le proprie posizioni, il relativismo si richiama a molti esempi, presenti nella storia dell'umanità, dove le scelte sono state valutate in modi diversi e a volte contraddittori dal punto di vista etico, a seconda della cultura, della tradizione, della religione e del periodo storico in cui si viveva. Pertanto invece dei valori universali bisogna parlare della storia delle "usanze morali"¹⁸⁵. Tuttavia il relativismo non riesce ad evitare un'aporia intrinseca: chi nega il darsi dei valori morali lo fa in nome di una nuova morale ritenuta superiore, esattamente quella che ritiene giusto sopprimere ogni norma morale¹⁸⁶. Inoltre, negando la possibilità di valutare eticamente l'agire umano, viene impoverito anche il discorso antropologico sull'uomo stesso, sulla sua natura e identità, su tutto ciò che lo rende "persona" distinta da ogni altro essere. Nel contesto del discorso morale emerge il tema della libertà e della responsabilità. La libertà viene spesso confusa con l'arbitrarietà e perde il suo vero significato come autodeterminazione di sé verso il bene, ma questo esercizio della libertà sarà possibile solo a condizione che questo bene esista veramente e come tale sia riconosciuto universalmente. La negazione dell'oggettività e dell'universalità del mondo dei

¹⁸² Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 134; D. CASTELLANO, "Legge e coscienza", in *Instaurare* 2/2010, 7.

¹⁸³ Cfr. G. MORRA, *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, L'Aquila 1984, 129-156.

¹⁸⁴ Cfr. F. BELLINO, "Per una critica del relativismo morale", in AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, Brescia 1986, 271-272.

¹⁸⁵ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 138-139; L. BERZANO – F. PRINA, *Sociologia della devianza*, Roma 2002, 13. 113-114.

¹⁸⁶ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 140.

valori non potrà che avere delle conseguenze individuabili in una crisi esistenziale i cui sintomi sono facilmente osservabili: la mancanza del senso della vita, il disorientamento, il ripiegamento su se stessi, il narcisismo, il desiderio insaziabile di possesso e di consumo, la ricerca di un mero piacere disgiunto dall'affettività e dall'impegno di vita, l'ansia e la paura, la depressione ecc¹⁸⁷.

1.5.2. *Il primato della tecnica*

Oggi la questione etica viene spesso ricondotta all'idea dello sviluppo, del nuovo e quindi sottoposta al criterio del progresso tecnico. Il mondo dei valori viene affidato sempre più allo sviluppo della tecnica negli spazi di un puro benessere mondano. La tecnica, secondo U. Galimberti, non è soltanto un criterio dell'agire umano e della sua valutazione, ma il destino dell'umanità. Essa è considerata non più come mezzo o strumento a disposizione dell'uomo ma come fine. La tecnica diventa ambiente dell'uomo, ciò che lo circonda e lo costituisce secondo le regole di quel sistema che si misura sui criteri di funzionalità e di efficienza¹⁸⁸. Proprio

la tecnica diventa una morale. Anzi include in sé tutte le altre (...) ed è la coscienza che lo scopo supremo, trascendentale, è l'incremento della potenza, cioè della potenza di realizzare scopi, e di configurarne di nuovi (...) Ormai l'agire è adeguato all'essere, ed è agire morale, quando, sapendo che l'essere in quanto essere è divenire, oltrepassa ogni limite che vorrebbe presentarsi come immutabile, e l'agire che ha più potenza di oltrepassare i limiti è l'agire della tecnica, che dunque è la suprema morale del nostro tempo¹⁸⁹.

Per cui assume valore solo ciò che è fattibile e realizzabile. In ogni modo anche in questo contesto si ripropongono all'attenzione il problema antropologico e gli interrogativi essenziali: davvero la tecnica è la norma definitiva con cui l'uomo si misura, anzi lo scopo verso cui tende? fino a che punto può arrivare l'uomo nello sviluppo delle tecnologie? C'è un limite alla ricerca scientifica? Basta pensare al meraviglioso e allo stesso tempo inquietante progresso della ricerca genetica. È veramente

¹⁸⁷ Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, 58. 61.

¹⁸⁸ Cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 2004, 34-36.

¹⁸⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Etica della buona fede*, in MM. Almanacco di filosofia 1997, 61.

una grande conquista, perché apporta benessere all'uomo e al mondo intero. Ciò che invece costituisce un problema è la selezione eugenetica e la liceità di pratiche invasive e modificatrici del genoma umano. Se da una parte le biotecnologie sono creative e trovano nuove soluzioni a vari problemi, dall'altra occorre porre la questione, dal punto di vista etico, sul loro uso e sulle loro possibili applicazioni. Infatti ci si deve rendere conto che qui in gioco è l'uomo, che non è solamente *soma*, essere biologico, ma anche storia, relazione, amore, senso, desiderio del vero bene. In questo senso l'etica ha un compito fondamentale nell'indicare un orizzonte assoluto e trascendente cui fare riferimento e senza il quale il progresso tecnico rischia di trasportare l'umanità alla deriva, al declino¹⁹⁰.

1.5.3. *L'etica del finito*

C'è ancora un altro aspetto della questione etica che va messo in luce. Si tratta della proposta di un'etica senza fede e senza Dio, dell'etica di finitudine. Secondo alcuni autori questo nuovo "progetto", purificato da ogni visione trascendente e assoluta, impone al pensiero di riflettere a partire dalla visione della realtà nella sua immanenza, assumendo la propria responsabilità di fronte al mondo. Ad esempio E. Lecaldano presenta un'etica laica, secondo cui è necessario mettere da parte Dio per poter svolgere una vita morale. Secondo questo autore la riflessione etica odierna deve abbandonare la pretesa di indicare a tutti ciò che è assolutamente bene e giusto fare. Non potendo più occupare il piano fondativo dei valori, la riflessione etica deve limitarsi a offrire indicazioni, accompagnando le persone nel loro cammino verso la consapevolezza di essere individui moralmente responsabili. Solo l'etica senza Dio sarà in grado di guadagnare quella condizione in cui l'individuo potrà autenticamente esercitare la responsabilità morale. Lecaldano, assumendo un principio naturalistico ed evoluzionistico, spiega che tale etica è accessibile attraverso la conoscenza empirica che abbiamo della natura umana e della storia della cultura. A suo parere, la capacità di distinguere tra bene e male, giusto e ingiusto, virtuoso e vizioso, è ancorata alla natura biologica degli uomini, per cui basta farsi guidare dalle emozioni e dai sentimenti¹⁹¹. L'etica senza Dio, non motivata dall'aspettativa di ricevere

¹⁹⁰ Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, 13.

¹⁹¹ Cfr. E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Roma – Bari 2006, 30-31. 44-45.

il premio (la vita eterna) per una buona condotta morale, non solo aprirebbe lo spazio all'autonomia individuale, nel quale si radica il senso di responsabilità, ma rintraccerebbe anche una dimensione di apertura verso gli altri, che consiste nella nota e semplice regola del non nuocere agli altri¹⁹².

Un altro esponente di questa linea di pensiero è S. Natoli, per il quale esiste una possibilità di abitare il mondo senza fughe nella trascendenza, cominciando dal comprendersi come mortali e finiti. La sua etica del finito non rifiuta però la visione cristiana in quanto finitezza creaturale. Infatti il Dio cristiano è venuto man mano evaporando nel corso della storia dell'Occidente; però lo stesso Occidente non abbandona affatto la promessa cristiana di salvezza, cercando piuttosto di procurarsela da sé, senza riferimento a Dio. L'etica del finito, secondo Natoli, non entra in conflitto con l'etica del credente, bensì lascia spazio a chi crede, per quel tanto che è possibile, nel condividere la finitezza. Vivendo nella piena consapevolezza di dover morire, il non credente afferma per eccellenza il pensiero della vita, la realizzazione di sé nel tempo, nell'ora e con gli altri¹⁹³. Circa le etiche del finito, però, non si può non condividere la perplessità espressa dal C. M. Martini:

Ma un'etica del finito da sola è sufficiente? Costituisce l'orizzonte unico del senso della vita e del vero? Pare impresa senza sbocco fondare l'etico solo su se stesso, senza rinvio o collegamento ad un orizzonte globale e dunque al tema della verità (...) La questione dell'etica rinvia al problema della verità; forse si dà qui un segno delle serie difficoltà che investono il pensiero contemporaneo, proprio ad asserire che nulla può essere fondato e tutto può essere criticato¹⁹⁴.

Ovviamente il tema dei valori e le questioni etiche sono comuni e costituiscono una piattaforma di dialogo tra i credenti e i non credenti, per poter collaborare insieme alla promozione dell'uomo, della sua dignità e dei suoi diritti, dei valori come giustizia, pace, tolleranza ed alla lotta contro la povertà, lo sfruttamento, la violenza ecc. Ma anche qui ri-

¹⁹² Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, 28-31.

¹⁹³ Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, 31-33.

¹⁹⁴ Cfr. C. M. MARTINI, "Dove trova il laico la luce del bene?", in C. M. MARTINI – U. ECO, *In cosa crede chi non crede?*, Roma 1996, 142-143.

torna una domanda di fondo: eliminando Dio *a priori* dal nostro discorso dove sarà possibile fondare l'esigenza assoluta di fare il bene e di evitare il male? Si può fornire una giustificazione fondativa del mondo dei valori e della dignità umana senza richiamarsi al fatto che ogni essere umano è persona aperta verso qualcosa di più alto e di più grande di sé?¹⁹⁵.

Al termine del primo capitolo appare palese la complessità del contesto contemporaneo in cui il credente deve e vuole vivere la sua fede. Non gli possono essere indifferenti gli elementi e gli aspetti determinanti della cultura odierna caratterizzata prevalentemente dalla corrente post-moderna che si manifesta incapace di definire in modo omogeneo ed univoco se stessa; anzi, il nome della nostra epoca sembra essere il 'non-nome' o la 'non-nominabilità'. Questo emerge dalla diffusione di quegli aspetti della civiltà odierna che risultano spesso inconciliabili, contrastanti, estremamente variegati. Dal punto di vista della fede, le nuove sfide cui si deve far fronte provengono dalle varie forme dell'ateismo, dalla secolarizzazione, dal pluralismo e dal relativismo sia etico sia filosofico – religioso. Tuttavia la fede nella sua specifica e originale intelligenza, ossia adoperando il logos che le è proprio, cerca di essere aperta alle istanze provenienti da un mondo contemporaneo così segnato dalla complessità. La fede cristiana, in quanto 'esperta dell'umanità', cerca di offrirsi come proposta sensata, in modo da poter servire ogni individuo e la società contemporanea. Lo studio proseguirà in questa direzione con la messa a fuoco di tre aspetti del logos della fede: l'intrinseca ragionevolezza della fede, il suo fondamento e il suo linguaggio.

¹⁹⁵ Cfr. C. M. MARTINI, "Dove trova il laico la luce del bene?", 66-67.

CAPITOLO II

IL LOGOS DELLA FEDE

La natura razionale e il valore antropologico dell'atto di credere

Tra le cosiddette “nuove” forme di ateismo aperte al dialogo con la fede si registrano posizioni che si presentano non tanto come negazione di Dio, ma soprattutto come forme del ‘peccato’ contro la ragione, vittima di una riduzione – contrazione non razionale ma ideologica¹. Ritorna così alla ribalta la *vexata quaestio* del rapporto tra fede e ragione, che nel contesto appena descritto ha subito una radicale separazione: la fede è stata privata della sua valenza epistemica. Si è pensato, come asserisce *Lumen fidei*, che lo spazio adeguato per conservarla potrebbe essere lì dove la ragione non arrivava con le sue sole capacità e dove l'uomo non può avere certezze. La fede è stata dunque intesa come un salto nel vuoto che si compie per mancanza di un sapere sicuro, evidente e chiaro, e quindi l'uomo verrebbe da un sentimento cieco. Oppure la fede viene compresa semplicemente come una luce soggettiva, apportatrice di una consolazione intimistica, quasi illusoria, ma che non può proporsi come oggettiva e universale in modo da illuminare il cammino di ogni essere umano. Dall'altra parte la ragione abbandonata a se stessa e sempre più limitata nella trattazione dei vari campi del sapere, ha finito per subire le varie impostazioni riduzionistiche. Ci si è accorti che la ragione, da sola, non riesce a rischiarare il mistero dell'essere, dell'esistenza umana e del suo futuro, anzi “lascia l'uomo nella paura dell'ignoto”².

In questo capitolo viene preso in esame il rapporto, reciproco e indissolubile tra fede e ragione, focalizzando l'attenzione su quattro aspetti fondamentali, derivanti dall'antropologia, dalla filosofia, dall'etica e dalla teologia naturale.

¹ Cfr. G. SGUBBI, “Dire Dio, oggi?”, in *Studia Patavina* 60 (2013) 3, 675.

² LF 3.

2.1. La prospettiva antropologica

2.1.1. La fede e l'orizzonte del senso

Il tema della fede, della sua costituzione veritativa e cognitiva, è una questione di natura prima di tutto antropologica, in quanto riguarda il problema dell'uomo in quanto tale, considerato, cioè nella sua umanità e nel suo essere persona. Ragionando sull'uomo, la fede ne evidenzia la sua capacità conoscitiva che include il compito di interrogarsi sul fondamento³, di pensare criticamente, di descrivere, di interpretare e di valutare.

La fede coinvolge il logos/la ragione e non può farne a meno, in quanto tutte e due si presentano come due espressioni vitali dell'unica natura umana; fede e ragione vanno considerate come due facoltà che, seppure nella loro distinzione ed autonomia, comunque “abitano” insieme nello stesso uomo come persona e si trovano inserite nelle sue profondità intime e inaccessibili. Pertanto, una riflessione sul complesso della realtà razionale della fede dovrebbe partire dalla prospettiva antropologica⁴.

Se tali interrogativi propriamente umani – quelli del “da dove” e del “verso”, gli interrogativi della religione, dell'ethos e sul perché si nasce e si muore, sulla giustificazione del bene e del male, sull'eventualità dell'oltre la morte⁵ – non trovassero posto nello spazio della ragione come oggetto di conoscenza, si correrebbe il rischio di una operazione anti-umanistica⁶ e di una riduzione oggettivistica della verità. Nell'ordine della conoscenza comune e universale, la prima domanda, sottesa a tutte le altre, che l'uomo pone è quella su se stesso e sulla propria identità, sull'origine, sul fine e sul valore stesso della vita umana; in altre parole, su *tutto* il suo essere⁷. È il compito che nella tradizionale ricerca

³ Sul fondamento metafisico dell'antropologia, cfr. A. PAVLOVIC, “La filosofia di fronte alle sfide dell'uomo e della società odierna”, in *Rassegna di Teologia* 53 (2012), 407-420.

⁴ Cfr. L. ŽAK, “Questioni principali di epistemologia teologica”, in G. LORIZIO, *Teologia Fondamentale. Epistemologia*, vol. 1, 55.

⁵ Cfr. P. SELVADAGI, “Bisogno di fede oggi”, 40.

⁶ BENEDETTO XVI, “Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni”. Incontro con i rappresentanti della scienza nell'aula magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006, in D. CITI (ed.), *Dio salvi la ragione*, 24.

⁷ Cfr. R. GUARDINI, *La vita della fede*, Brescia 1965; J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, p. 10-11, sul concetto di ‘senso’: 9-66.

umana è stato assegnato alla filosofia, alla religione e alla teologia⁸. Si tratta di quel desiderio di sapere che spinge l'uomo ad andare avanti, fino a raggiungere la risposta a quel 'perché' o, piuttosto, fino a trovare la retta via che conduce a quella conoscenza oltre la quale ogni altro 'perché' non ha più senso⁹. Il logos della fede si richiama dunque ad una inevitabile questione antropologica che, percependo l'unità tra *homo cogitans* e *homo credens*, percepisce l'essere umano come *homo quaerens sensum*, cioè come colui che è alla ricerca della verità ultima e pienamente significativa¹⁰.

Tuttavia è innegabile che oggi, anzitutto nel mondo Occidentale, la domanda sul senso, come è stato spiegato anche nel primo capitolo, sembra subire una specie di crisi: davvero gli uomini hanno bisogno di affrontare la questione del senso della loro vita e della realtà? Non viviamo in tempi in cui, invece, si vuole rimuovere tale domanda, cercando di rimanere e di muoversi sulla superficie della vita? Ma un tale atteggiamento può essere considerato intellettualmente onesto e può essere possibile dal punto di vista pratico?¹¹ Dall'altra parte, le conoscenze acquisite dai diversi campi del sapere naturale o "calcolabile" possono offrire una risposta veramente soddisfacente alle domande radicali dell'uomo? Non si limitano forse a toccare solo qualche aspetto dell'essere umano e non interessano sempre soltanto un certo gruppo di persone, di solito gli specialisti di una certa disciplina scientifica? Invece la fede cristiana, con il suo specifico modo di fare ricorso alla ragione, apre la strada ad un confronto rigoroso e coraggioso con la questione del senso, affrontata con tutta la serietà necessaria e con l'intento di mettersi al servizio dell'uomo, in quanto si tratta di una questione che riguarda la persona *nella sua totalità e tutte le persone*.

Ma più che cercare di dare subito una definizione e una spiegazione *a priori* del 'senso', secondo A. Gesché occorre inserire la riflessione nell'orizzonte della gratuità e percepirla come dono, cioè "qualcosa che

⁸ Cfr. E. BERTI, "L'istanza metafisica nella *Fides et ratio*", in A. LIVI – G. LORIZIO (ed.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, Roma 2005, 23-35.

⁹ Cfr. A. PAVLOVIC, "La filosofia di fronte alle sfide dell'uomo e della società odierna", 410.

¹⁰ Cfr. S. PALUMBIERI, "*Fides et ratio*: la persona, punto di sintesi", in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Roma 1999, 336.

¹¹ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1994, 37

si dà”¹². Anche se non identifica immediatamente il problema del senso con l’idea di Dio o del trascendente – altrimenti si corre il rischio di percepire Dio in modo funzionale – ne mette comunque in rilievo la valenza antropologica. Inoltre, a suo parere, conviene indicare alcuni, si potrebbe dire, “luoghi antropologici” propri della persona umana che rientrerebbero nel significato del concetto di ‘senso’ conferendogli una certa consistenza contenutistica. Innanzitutto la *libertà*, senza la quale è impossibile comprendere la comparsa del senso come dono offerto e proposto che interpella la scelta umana. L’*identità* che sollecita l’uomo a domandarsi: chi sono? Ho io un senso? Il *destino* che sollecita ad interrogarsi su quale uso si può e si deve attendere e se l’oggetto di questa attesa appartiene alla semplice dimensione immanente, oppure gode di un’eccedenza che va oltre l’imprevisto o l’imprevedibile. Secondo Gesché, tenendo presenti queste coordinate, si cerca di offrire una connotazione antropologica esplicitando l’assoluta convenienza di questo problema¹³.

2.1.2. *La questione del senso e il problema di Dio*

Con la fede quindi è in gioco l’uomo stesso. In modo particolare la questione del senso diventa provocatoria e – come fa notare giustamente Kasper – non ci lascia indifferenti di fronte alle cosiddette esperienze del “limite”, quali la sofferenza, il dolore, il male, l’ingiustizia, la morte. Infatti per tanti atei questi sono gli argomenti contro Dio e contro il senso dell’esistenza umana. Ma l’ingiustizia e il male possono razionalmente pretendere di avere l’ultima parola?¹⁴. La presenza del male non sarebbe piuttosto, al contrario, un postulato che rimanda all’istanza definitiva, che in qualche maniera potrebbe richiamare il tema di Dio? Questo, ovviamente, non ha nulla a che vedere con l’idea di un Dio che viene invocato solo per il bisogno di rispondere a questa o a quella particolare domanda, ma riguarda proprio la risposta alla situazione fondamentale dell’uomo inerente alla totalità del suo essere e della realtà in cui vive¹⁵.

Secondo F. Cosentino, invece, per lungo tempo nella tradizione cristiana e teologica aveva dominato l’idea di ricorrere alla *necessità* di Dio, per spiegare la *finitezza* della condizione umana e della sua natura

¹² Cfr. A. GESCHÉ, *Senso*, Cinisello Balsamo 2005, 8. 11.

¹³ Cfr. A. GESCHÉ, *Senso*, 5-16.

¹⁴ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 44.

¹⁵ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 31. 49.

contingente che, in un certo senso, crea nell'uomo l'immagine di un Dio che lo domina, lo guarda da lontano e lo comanda¹⁶; in fin dei conti ne viene fuori l'immagine di un Dio troppo trascendente e lontano dall'uomo¹⁷. L'autore dice:

*la fede cristiana diventa quasi una realtà che in qualche modo “augura” la messa in luce della fragilità dell'esistenza e dei problemi irrisolti per poter così inserire e annunciare Dio; i cristiani diventano uomini che a tutti i costi tentano di svalutare le gioie umane e le bellezze terrene per mostrarne l'infelicità.*¹⁸

Apparentemente Cosentino sembra avere ragione, ma quanto afferma non è del tutto giusto. Nonostante gli orientamenti di alcune correnti di pensiero presenti nella storia del cristianesimo, appare chiaro che la Chiesa con la sua provocazione antropologica sul senso, come questione che coinvolge il tema di Dio, non ha fatto leva unicamente sulla dimensione della finitezza, della debolezza o della peccaminosità per giustificare il discorso su Dio. Al contrario, sono le esperienze degli universali: del bello, del vero, del buono che hanno un peso maggiore nell'elaborazione della riflessione sul senso e che favoriscono in misura più consistente l'impegno a prendere sul serio il tema di Dio¹⁹; basta pensare anche alle esperienze di amore, meraviglia, fascino, amicizia, gioia, piacere, felicità che caratterizzano l'esperienza umana. Anche Kasper, quando argomenta sulla trascendenza e sulla possibilità di tematizzare il discorso su Dio, intende fare riferimento alla condizione della sua assoluta misericordia – compresa non nel senso greco e statico, ma biblico – che Dio rivela come l'Essere totalmente vicino, immanente, familiare ad ogni uomo²⁰. Proprio qui emerge la ragione della fede, che si oppone a qualsiasi spiegazione riduttiva dell'essere umano, e che, prendendo in seria considerazione il tema del senso, vuole dare maggior rilievo alla questione dell'uomo stesso difendendo così la sua autentica dignità ed evidenziando il merito di essere oggetto di una riflessione profonda e sapienziale.

¹⁶ Cfr. F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, Cinisello Balsamo 2012, 94-104.

¹⁷ Cfr. F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 94.

¹⁸ F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 97.

¹⁹ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 37-42.

²⁰ Cfr. W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2013, 83.

*Il cristianesimo non è [solo] una dottrina. (...) La chiesa e la teologia avrebbero perso il contatto con il mondo simbolico dell'inconscio e del conscio profondo, al punto che ora non sono più in grado di rispondere all'uomo nelle sue difficoltà*²¹.

Ponendosi la domanda sul senso l'uomo ha la possibilità di conoscere sempre più le profondità del suo essere e i valori della sua persona. Il senso cercato viene scoperto come senso donato, il cui contenuto e la cui forma sono costituiti dal dono supremo, perfetto e definitivo, quello dell'amore. Infatti nell'ottica cristiana non è possibile accedere pienamente al senso e alla verità definitiva sull'esistenza umana, e neppure riceverli se non, come afferma papa Francesco nella *Lumen fidei*, in quanto doni che consentono una più profonda conoscenza dell'umanità e aspettano da parte degli uomini una risposta e una accoglienza piena d'amore (26-28). Chi riceve questo dono, più che possederlo, sente che è il dono stesso che lo abbraccia e lo possiede (34). Non a caso le prime affermazioni del documento mettono in risalto il fatto che è la fede la luce che dà senso all'esistenza personale: "Chi crede, vede" (LF 1)²².

2.1.3. *Il logos della fede e la risposta totale dell'uomo*

Il senso, come verità sulla realtà, sull'uomo e su Dio, si presenta anzitutto come dono che si offre e si propone all'uomo²³. Infatti, come dice la *Lumen fidei*, "essendo la verità di un amore, non è verità che s'imponga con la violenza", ma in quanto nasce "dall'amore può arrivare al cuore, al centro personale di ogni uomo"²⁴. Perciò il senso/verità può essere sperimentato solamente quando l'uomo è disposto a porsi in questa condizione di libera apertura/accettazione ed affidarsi ad essa totalmente. Detto ciò, la verità non appare semplicemente come un determinato enunciato chiuso in una formulazione, ma assume un significato più profondo, offerto alla libertà dell'uomo. La verità/il senso diviene una proposta (a differenza delle verità oggettive, evidenti che si impongono

²¹ KASPER W., *Teologia e Chiesa* 2, 14.

²² Cfr. R. FISICHELLA, "Introduzione", in PAPA FRANCESCO, *'Lumen fidei'. Enciclica sulla fede*, 3.

²³ Cfr. E. TESTAFERRI, *Fede e ragione. Il problema alla luce della lettera enciclica "Fides et ratio" e del dibattito da essa suscitato*, Assisi 2002, 165-169.

²⁴ LF 34.

gono), un appello e un dono diretto alla persona umana²⁵, che coinvolge la sua ragione e la sua libertà nella decisione da adottare. Infatti nella vita facciamo tante scelte o prendiamo tante decisioni che comunque ne coinvolgono solo un aspetto o un frammento, ma qui si ha a che fare con un esercizio della libertà qualitativamente diverso. È un atto che, in quanto distintivo e totale della persona umana, ne implica tutte le dimensioni essenziali: intelligenza, volontà, affetti, sensi, virtù, desideri, valori spirituali, determinando la sua esistenza, come pure i valori che ne costituiscono gli orientamenti esistenziali²⁶.

Qui vogliamo prestare particolare attenzione alla questione della libertà nell'atto di fede come atto pienamente personale. Dice Rahner: "Soggetto e oggetto della libertà è l'uomo uno e totale in ordine alla definitività"²⁷. Su questa base antropologica, il logos della fede presuppone la capacità di esercitare la propria libertà per aprirsi ed accettare una conoscenza di un altro ordine²⁸. Il suo peculiare valore consiste nel coinvolgere uno degli attributi congeniti alla natura dell'uomo: la libertà, non già intesa come disinvolto libero arbitrio, ma in quanto rapportata strettamente con la ragione per rendere l'atto di fede un atto autenticamente umano. In tal modo, la fede assicura e garantisce all'uomo quelle condizioni che gli consentono di fare uso della propria libertà, soprattutto per quanto concerne la questione fondamentale: dotare di senso la propria esistenza. La fede appare così come un atto unitario e completo, un atto libero e responsabile, del tutto personale, con cui si accoglie la verità intesa come fondamento ultimo e assoluto, che tutto fonda e che si fonda su se stesso, e in cui ontologicamente, è l'Altro che si auto-comunica²⁹.

Questa verità non rientra all'interno di un processo con il quale l'uomo stabilisce il senso a partire da sé ma richiede una fede, "capace di

²⁵ Già B. Pascal aveva affermato che l'uomo è per se stesso ciò che di più misterioso esiste in natura. L'uomo, infatti, non 'ha' soltanto domande da porre, ma 'è' una domanda per se stesso, domanda per la quale, in definitiva, non trova risposte (K. Rahner). Tale misteriosità non è un rimasuglio di tipo irrazionale, ma presuppone la stessa razionalità; W. KASPER "Geheimnis Mensch", in Id., *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978, 42-56.

²⁶ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, "Fede e libertà umana" in *Rassegna di Teologia* 53 (2012), 476-489.

²⁷ Cfr. K. RAHNER, *Il coraggio di credere. La fede tra coraggio ed emozione*, Cini-sello Balsamo 2013, 97.

²⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 44-45.

²⁹ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 39.

illuminare tutta l'esistenza dell'uomo"³⁰, con cui si accetta ragionevolmente e responsabilmente che il senso della propria esistenza venga offerto da Dio e non da noi³¹. Viceversa, il rifiuto da parte dell'uomo della verità orientata verso qualcosa di assoluto, di fondante e incondizionato, e quindi di carattere metafisico, sembra contraddire la sua aspirazione più profonda e più umana, cioè quella della ricerca della risposta ultima ed esauriente, tramite la quale la ragione si apre alla dimensione religiosa e trascendente³². Perciò bisognerebbe dire che la sete di verità è talmente radicata nel cuore dell'uomo che il doverne prescindere comprometterebbe la sua esistenza³³. Solo conoscendo tale verità si possono compiere atti personali veramente liberi e responsabili. È difficile immaginare un esercizio della libertà autentico e pieno qualora tale libertà ne restasse priva.³⁴ In effetti la verità trascendente offerta nella forma del dono del senso da una parte implica la libertà, dall'altra, la salva e la compie.

Inoltre, l'atto responsabile e libero di credere alla verità donata e al suo contenuto non si limita ad assumerla attraverso una mera conoscenza critica, cosa che non gli garantirebbe di essere un atto pienamente personale e totale. La completezza della fede richiede che quest'ultima sia pensata e vissuta insieme alla speranza e alla carità. Richiamandosi al pensiero di s. Anselmo, R. Fisichella sottolinea che l'atteggiamento del credente esige che il logos/il contenuto di fede sia accolto nell'obbedienza dell'amore³⁵. Infatti, come è stato detto sopra citando la *Lumen fidei*, l'oggetto della fede è costituito dall'evento d'amore che non lascia l'uomo neutrale e non gli consente di assumere un comportamento parziale o frammentario, come se la grazia d'amore fosse semplicemente sovrapposta all'esistenza umana, ma è ciò che determina del tutto la sua opzione fondamentale. Infatti ciò che è amato non è semplicemente oggetto di concettualizzazione e di comprensione da possedere liberamente con la ragione umana; al contrario, va accolto come l'evento di Qualcuno che gratuitamente offre non solo qualcosa o qualche conoscenza, bensì il

³⁰ LF 4.

³¹ Cfr. R. FISICHELLA, *La via della verità*, 25.

³² Cfr. M. BORDONI, "La cristologia odierna di fronte alla questione della verità", in M. SERRETTI (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, 77.

³³ Cfr. FR 29.

³⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, 45-75.

³⁵ Cfr. R. FISICHELLA, "Da credente in difesa della ragione. Risposta a Dario Antiseri", in D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli 2003, 144-147.

suo Amore. Questo richiede all'uomo di assumere la globalità della sua risposta, sia negativa sia positiva con tutte le sue conseguenze.

2.1.4. *La fede e la speranza della felicità*

Il compito della fede consiste anche nel giustificare le ragioni della speranza. Questo compito diventa ancora più urgente di fronte all'odierna eclissi del senso di Dio e alla fatica delle persone di dare un senso profondo all'esistenza, i cui sintomi sono ad esempio il disorientamento, il ripiegamento su se stessi, il narcisismo, il desiderio insaziabile di possesso e di consumo, l'ansia, l'infelicità e la depressione. Questi fenomeni mostrano quanto sia ancora diffuso il mito dell'uomo "che si fa da sé"³⁶. Ora l'intelligenza umana è chiamata a scegliere tra una reale speranza della piena felicità, fondata sull'accoglienza del senso come dono gratuito e l'assurdo, il vuoto e la disperazione, come forme di un'auto-chiusura e un'auto-sufficienza soffocanti³⁷.

È un'esperienza comune quella dell'inquietudine radicale dell'uomo, determinata dall'incessante desiderio di essere sempre più se stesso e di realizzarsi illimitatamente. Guardando sempre oltre il presente, vive la propria esistenza come progetto da attuare, come l'essere-più dello stesso "io" permanente. Allo stesso tempo, però, la suprema e inevitabile esperienza del limite, quella della morte, gli fa capire che tutte le sue decisioni di trasformare il mondo e di rendere la vita pienamente realizzata non gli fanno raggiungere la vera felicità, capace di superare la morte. Quest'ultima non è semplicemente un avvenimento che accadrà nel futuro, magari ancora lontano, ma un destino inscritto nella stessa fragilità umana, anticipata nell'esperienza interiore dell'insicurezza radicale e della solitudine senza difese. Con la morte l'uomo tocca il fondo del suo limite, del suo non-essere, vivendo nella coscienza dell'assoluta impotenza di salvarsi con le sue sole forze³⁸. Tuttavia, secondo J. Alfaro

Proprio in questa rovina definitiva dell'esistenza dell'uomo nel mondo, la morte rivela l'intimo nucleo dell'essere umano come aspirazione insopprimibile a vivere (...). L'uomo non può rassegnarsi a scomparire nel

³⁶ Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia*, 57-58.

³⁷ Cfr. B. N. SCHUMACHER, "Per una filosofia che spera. L'atto filosofico aperto ai dati rivelati", in LIVI A. – LORIZIO G., *Il desiderio di conoscere la verità*, 106-112.

³⁸ Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia*, 116-117.

*nulla poiché porta con sé, nella luce della sua autopresenza coscienziale, l'affermazione vitale della sua esistenza, cioè l'aspirazione a essere e a rimanere se stesso*³⁹.

Se la morte rappresenta la prospettiva del limite, se l'uomo la vive, anche in anticipo, come la fine di tutto e se ha paura di morire, è perché aspira a vivere per sempre. La non accettazione della morte rivela l'essere dell'uomo come teso naturalmente verso la speranza. Se da una parte, asserisce Ascione⁴⁰, la consapevolezza della morte rappresenta per l'uomo la propria totale impotenza, dall'altra gli svela il fondo della sua coscienza come incontenibile aspirazione a vivere eternamente, come realizzazione del desiderio della vera felicità e quindi gli dischiude la porta della speranza.

La speranza, attingendo alle ragioni dalla fede, orienta l'uomo verso la ricerca dell'autentica felicità che egli stesso non è in grado di procurarsi. Infatti la felicità corrispondente alla sublimità delle aspirazioni umane non è raggiungibile all'interno della storia e neanche del suo futuro 'orizzontale', ma all'interno di un futuro 'verticale', che rimanda verso il bene supremo, conosciuto ed amato, ossia costituito dalla comunione con l'Assoluto. La verità della fede cristiana offre una proposta e una risposta a una tale speranza con l'annuncio di Gesù Cristo, Dio e uomo, morto e risorto. Solo la prospettiva della risurrezione sembra ragionevolmente spiegare la sete e la nostalgia dell'uomo che aspira, nella speranza, verso il futuro dell'"oltre" e del "per sempre". Di fronte alla proposta e all'interpretazione offerta dal *logos* cristiano, la prospettiva opposta: quella del vuoto, della fine e dell'assurdo, non si presenta certo come una spiegazione e una soluzione avente un *logos* più eloquente e convincente. In tal modo, la fede, assumendo la forma della conoscenza critica, si presenta come teologia che – superata la sua precedente impostazione classica che conduceva alla determinazione di verità immutabili – può riscoprirsi come storica ed esistenziale nella misura in cui riconosce che l'essere umano non è riconducibile a un insieme statico di dati da osservare, ma, al contrario, propone un'attenta tematizzazione dell'uomo, come soggetto libero e intelligente, capace di modificare la realtà e se stesso, di porre delle domande fondamentali e di dare nuovo significato a tutto ciò che lo circonda⁴¹.

³⁹ J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia 1972, 19.

⁴⁰ Cfr. A. ASCIONE, *Sulla soglia*, 118.

⁴¹ Cfr. E. CIBELLI, "Nuovi ateismi nell'orizzonte teologico", 157.

2.2. La fede e l'apertura all'Assoluto (una possibile rivelazione)

2.2.1. *Il logos della fede e l'apertura al Mistero come dimensione intrinseca della realtà*

La realtà stessa del mondo, nella sua globalità e attraverso esperienze particolarmente significative, si offre all'intelligenza e alla volontà dell'uomo come spazio ricco di significati e di provocazione alla ricerca di ciò che più lo attrae⁴². Dall'altro canto, l'autentica ricerca sapienziale in ambito filosofico, in cui la ragione indaga in modo critico sulle cause, sui significati e sulle potenzialità della vita dell'uomo, presuppone i limiti stessi della sua portata. "Niente è così conforme alla ragione quanto il riconoscere i limiti della ragione"⁴³. Se è onesta, la ragione ammette l'apertura al suo auto-trascendimento e riconosce che la realtà, nella sua intelligibilità, non esclude il mistero. Infatti la ragione è in grado di distinguere tra due entità: problema e mistero. Il primo è davanti al soggetto come *qualcosa* di osservabile, tangibile e misurabile, oggetto di analisi e di riduzione. Il secondo coinvolge due soggetti: l'interrogante e l'interrogato, dove *chi* sta davanti al soggetto interrogato non è disponibile come un oggetto, in quanto rimane sempre conoscibile ma anche nascosto e inesauribile⁴⁴. La conoscenza della fede svela la sua efficacia nelle situazioni decisive della vita: nessuno vive solo di un sapere oggettivo che procede per via di dimostrazione. La vita umana si fonda piuttosto sulla fedeltà e sulla fede⁴⁵. La fede non è uno dei tanti modi del conoscere e per di più di scarso valore, ma un atto conoscitivo originario, insito nell'uomo che resta comunque razionale di fronte a ciò che non apparendo evidente, si dimostra come forma adeguata per la conoscenza del mistero connaturale alla realtà. Sarebbe appunto irrazionale escludere il mistero come elemento o dimensione intrinseca di tutto l'essere; è qualcosa di innegabile e come tale ci dà una certa conoscenza della realtà in quanto avvolta dal mistero o forse, più precisamente, fondata sul mistero.

Dal momento che il motivo dell'esistenza del mondo di cui facciamo l'esperienza non è evidente, chiaro e assolutamente dovuto, allora

⁴² Cfr. G. L. MÜLLER, "La fede come fondamento dell'esperienza cristiana", in *Studia Patavina* 60 (2013) 2, 403.

⁴³ B. PASCAL, *Pensieri*, Milano 1994, 272.

⁴⁴ Cfr. S. PALUMBIERI, "Fides et ratio: la persona, punto di sintesi", 341-342.

⁴⁵ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 88.

ci troviamo di fronte alla necessità di ammettere l'essere come mistero. Alla luce della fede la dimensione del mistero dell'essere viene riferita a Dio, il Mistero per eccellenza, inaccessibile in modo evidente alla ragione umana, ma nascosto nella contingenza dell'essere in modo che l'idea di Dio possa essere accessibile alla ragione. D'altronde la mancanza di conoscenza evidente o di quella di cui si servono le scienze naturali e l'impossibilità di accedere direttamente a Dio sono dati di fatto del tutto ragionevoli. Altrimenti o Dio non sarebbe più Dio o l'uomo sarebbe egli stesso l'assoluto e l'infinito, in quanto capace di contenere la Trascendenza senza limite. Entrambe le ipotesi, però, sono sostanzialmente assurde. Tuttavia l'inaccessibilità non vuol dire non-conoscibilità, ma implica l'esercizio indiretto della ragione, la ragionevolezza che non si richiama, a differenza della pura razionalità (ragione diretta), all'evidenza delle cose, ma ai segni probanti. Di fronte alla zona metaproblematica del mistero, l'evidenza diretta non può sussistere, e la ragione stessa lo ammette⁴⁶. Se paradossalmente si giungesse a una dimostrazione inoppugnabile dell'esistenza di Dio, questa, invece di promuovere la fede, non farebbe che distruggerla, costringendo non a credere ma semplicemente a prendere atto⁴⁷. La ragionevolezza della fede non poggiandosi quindi sull'evidenza, si dimostra nella capacità di accettare la credibilità di colui che presenta una proposizione verificando i criteri di affidabilità di un messaggero e quelli della fondatezza del messaggio stesso. È legittimo dire che la ragionevolezza, come secondo versante dell'uso della ragione, oltre quello della mera razionalità, non corre sulla linea dell'irrazionale o assurdo, ma su quella dell'iper-razionale, verso il mistero⁴⁸. Dunque la dimensione del mistero intrinseca nella realtà, seppur inafferrabile e non possibile da possedere da parte della ragione, paradossalmente rende quest'ultima, senza negarne la limitatezza, in grado di autotrascendersi e di andare oltre se stessa, riconoscendo la pensabilità di una rivelazione divina⁴⁹. Detto questo, dei cristiani è possibile affermare che non credono per delle ragioni, ma che hanno delle ragioni per credere⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. S. PALUMBIERI, "Fides et ratio: la persona, punto di sintesi", 342-343.

⁴⁷ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, 47.

⁴⁸ Cfr. S. PALUMBIERI, "Fides et ratio: la persona, punto di sintesi", in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Roma 1999, 341-343.

⁴⁹ Cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa* 2, 23.

⁵⁰ Cfr. U. SARTORIO, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, 47.

2.2.2. *La fede e l'istanza metafisica*

La fede e la sua ragionevolezza sono inserite nel conteso della problematica antropologica del senso che rende necessario riproporre la metafisica e dimostrare la sua attualità, dal momento che soltanto essa è in grado di rispondere al profondo desiderio umano di conoscere le cause prime dell'intera realtà, il fondamento ultimo dell'essere, il principio trascendente in grado di indicare la ragione ultima di tutto⁵¹; alla metafisica spetta la competenza cognitiva di passare dal fenomeno al fondamento della realtà⁵². Questo tipo di logos umano non si limita alla spiegazione del *come* stanno le cose, ma vuole indagare e sapere sul *perché* esistono in questo modo⁵³. Qui però l'accesso alla conoscenza della verità non si realizza senza una certa forma di 'credere' che comunque si serve della riflessione speculativa⁵⁴.

Il legittimo desiderio di conoscere costituisce un presupposto di capitale importanza, enunciato da Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*:

*Sia in Oriente che in Occidente, è possibile un cammino che, nel corso dei secoli, ha portato l'umanità a incontrarsi progressivamente con la verità e a confrontarsi con essa. È un cammino che si è svolto – non poteva essere altrimenti – entro l'orizzonte dell'autocoscienza personale: più l'uomo conosce la realtà e il mondo, più conosce se stesso nella sua unicità, mentre gli diventa sempre più impellente la domanda sul senso delle cose e della sua stessa esistenza*⁵⁵.

Per questo, continua il pontefice, “è necessaria una filosofia di portata autenticamente metafisica”⁵⁶ che presuppone una ragione capace di andare “oltre” la datità e di accedere al fondamento dell'essere. Diversamente da quanto ha detto D. Hume che “non avanza d'un passo di là

⁵¹ Cfr. FR 27.

⁵² Cfr. FR 83.

⁵³ Cfr. P. SELVADAGI, “Bisogno di fede oggi”, in M. COZZOLI (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica “Porta fidei”*, Città del Vaticano 2012, 41.

⁵⁴ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, “Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione”, in G. TANZELLA-NITTI – G. MASPERO (ed.), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Roma – Siena 2007, 173-202.

⁵⁵ FR 1.

⁵⁶ FR 83.

da noi stessi”⁵⁷, la teologia difende la pretesa e soprattutto il diritto della ragione in quanto aperta alla verità. Se Hume, infatti, avesse ragione, allora l’uomo non sarebbe mai capace di verità⁵⁸. Cosciente dei suoi limiti, la ragione non si arrende ma si auto-trascede verso ciò che la supera⁵⁹.

Intanto quella che viene proposta qui è una metafisica essenziale che consiste, come è stato già accennato prima, nel riconoscimento dell’insufficienza del mondo dell’esperienza, della storia, o della conoscenza scientifica, a rendere integralmente ragione di sé, e quindi nel riconoscimento della necessità di un principio trascendente, capace di fornire quella ragione ultima di cui la filosofia è alla costante ricerca e senza la quale non è possibile nemmeno ammettere una visione del mondo *a priori*, oppure una eventuale rivelazione come principio della conoscenza⁶⁰.

E’ interessante tener presente che in alcuni circoli scientifici viene divulgata l’idea dell’inutilità della stessa metafisica, perché sarebbe intesa come disciplina che non è condizionata da alcun presupposto. Le moderne teorie della scienza infatti, impongono che qualora un tipo di sapere voglia mantenere lo status scientifico, non debba essere condizionato in linea di principio da alcun presupposto, ma debba essere sempre sottoposto a una verifica. In realtà soltanto pochi scienziati materialisti o agnostici sono disposti a confessare apertamente che il loro monismo materialistico è un presupposto metafisico (o dogmatico) che non intendono sottoporre a ulteriore verifica e che difenderanno a tutti i costi, in quanto ne va della loro autocoscienza di scienziati⁶¹.

Volendo sviluppare ancora di più il tema, bisogna dire che non si vuole accettare una metafisica acritica, dogmatica, quella, cioè, che non riflette sui presupposti su cui poggia. La disposizione naturale alla metafisica deve essere riconosciuta in ogni essere umano. La metafisica è la filosofia prima, scienza e sapienza dei principi primi ed universalissimi. Essa non ha per oggetto determinate realtà od ambiti di realtà, ma l’esistente come tale, od anche l’essere dell’esistente. In altri termini, la metafisica s’interessa dei presupposti ultimi, cioè di ciò che si deve sempre presupporre perché quel che c’è possa esserci. Rinunciare a tale

⁵⁷ D. HUME, *Opere filosofiche*, I, *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari 2002, 80.

⁵⁸ Cfr. R. SPAEMANN, “Benedetto XVI e la luce della ragione”, in D. CITI (ED.), *Dio salvi la ragione*, Siena 2007, 152.

⁵⁹ Cfr. R. SPAEMANN, “Benedetto XVI e la luce della ragione”, 155. 160.

⁶⁰ Cfr. E. BERTI, “L’istanza metafisica nella *Fides et ratio*”, in Livi A. – LORIZIO G., *Il desiderio di conoscere la verità*, 27.

⁶¹ Cfr. R. SPAEMANN, “Benedetto XVI e la luce della ragione”, 147.

questione significherebbe abdicare a se stessa⁶². La metafisica mostra l'apertura alla verità intesa come *alétheia*, dove l'essere stesso manifesta se stesso come intelligibile e dove la ragione si mette di fronte al 'darsi evidente della realtà'⁶³. Si tratta quindi di un orizzonte di verità già dato, all'interno del quale la ragione incessantemente ne approfondisce la conoscenza. In altri termini la verità non è in primo luogo il predicato di un giudizio dotato di certe caratteristiche, ma coincide con l'Assoluto, con il Fondamento, con l'Infinito – identificato dal cristianesimo con il Dio personale – nel momento del Suo darSi e manifestarSi⁶⁴. In effetti la questione della verità come svelamento (*alétheia*) risulta centrale sia per la filosofia che per la teologia, poiché, come osserva V. Possenti, oltre una possibile rivelazione divina, esiste una parola naturale o un'attitudine rivelativa naturale dell'essere, che in quanto fanico appare anche teo-fanico⁶⁵. Così si può parlare della verità di Dio che è 'posseduta' solo da Dio e non si lascia espropriare da alcuna presunzione conoscitiva avanzata dall'uomo; essa è una e non può essere ricercata con intento di possesso da parte dell'uomo. Non si arriva ad essa per mezzo della speculazione intellettuale, ma nella 'dotta ignoranza' che è tutt'altro che oscura irragionevolezza⁶⁶; è piuttosto pieno esercizio della razionalità, espressa nell'umiltà della consapevolezza dei propri limiti⁶⁷.

In fin dei conti si manifesta il carattere ontologico della verità, il che richiede di prendere le distanze dall'oblio dell'essere, dall'antirealismo, dal pensiero debole, dal costruttivismo soggettivistico, per accedere a quel realismo che indica come la luce viene dall'essere, dalla realtà; perciò il conoscere più che un atto creativo o interpretativo della mente, è in-

⁶² Anche il positivismo e il materialismo sono una metafisica, seppur povera, perché il fatto che si possa accertare positivamente soltanto ciò che esiste, non può essere a sua volta accertato in modo positivo. Cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa* 2, 10.

⁶³ Cfr. C. CHENIS, "Quid est veritas? Valore della *ratio* nei processi veritativi, in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, 92-93.

⁶⁴ Cfr. V. BORTOLIN, "Verità e pratica della religione", in *Studia Patavina* 46 (1999) 3, 89.

⁶⁵ Cfr. V. POSSENTI, "Verità e pensiero credente. A partire dalla *Fides et ratio*", in G. SGUBBI – P. CODA (edd.), *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Roma 2000, 61.

⁶⁶ Cfr. A. P. BRUNO, "Teologia apofatica. Voce del silenzio", in *Ho Theólogos* 29 (2011), 321.

⁶⁷ Cfr. R. REPOLE, *Il pensiero umile. In ascolto della rivelazione*, Roma 2007.

nanzitutto un atto percettivo⁶⁸. Tale nozione della verità non contraddice la conoscenza della verità come *adaequatio rei et intellectus*, ma richiede ciò su cui molte volte ha insistito papa Benedetto XVI e di recente è stato ribadito anche da papa Francesco⁶⁹, cioè la comprensione “allargata” della ragione, capace di riconoscere, nella sua ricezione, tutta la realtà come segno, simbolo, messaggio e forma di comunicazione che rinviano a una profondità a cui il mondo stesso è, in qualche modo, ancorato e da cui dipende alla radice⁷⁰. Detto questo si capisce ancora meglio l’accezione della nostra espressione-chiave “il logos della fede”, che richiama l’intrinseca connessione tra la fede e la verità e si oppone alla tendenza del post-moderno a rendere l’essere muto, non rivelativo o disvelante⁷¹.

Inoltre, i contenuti della tradizione giudaico-cristiana non prospettano una visione del mondo statica, ma pienamente dinamica e storica, in cui non si tratta di una storia qualsiasi. Questa è una storia che si manifesta come la storia di Dio con gli uomini. Essa appare come una pretesa che trascende sostanzialmente la dimensione dei dati di fatto e in effetti si sottrae ai metodi che valgono per ciò che invece può essere rilevante per il metodo storico-critico. Un Dio inteso come colui che determina e trascende tutto, non può essere un fatto accertabile in modo positivistico. Se a questo punto la teologia, la riflessione su Dio alla luce del logos che si rivela, vuole disporsi a rendere conto di ciò che essa intende per Dio – come spiega Kasper – non potrà poi non entrare in rapporto con quel pensiero metafisico che ha come oggetto della propria ricerca la Realtà che tutto comprende, l’Essere come tale⁷².

2.2.3. *La teologia ha bisogno della filosofia?*

La fede e la teologia (intelligenza della fede) non si salvano semplicemente con il loro richiamo alla trascendenza: la fede non è solo l’assunzione della trascendenza come suo fondamento o principio, né la teologia è una semplice riflessione sulla linea della trascendenza. La fede è trascendimento della trascendenza, cioè l’epifania, l’“uscire fuori”

⁶⁸ Cfr. **M. BORDONI**, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, a cura di G. Ancona, Città del Vaticano 2010, 209.

⁶⁹ Cfr. LF 34.

⁷⁰ Cfr. **G. L. MÜLLER**, “La fede come fondamento dell’esperienza cristiana”, 403.

⁷¹ Cfr. **M. BORDONI**, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, 209.

⁷² Cfr. **W. KASPER**, *Teologia e Chiesa* 2, 12.

dalla inaccessibilità del Divino, che la precede; e la teologia è la corrispettiva riflessione su questo trascendimento⁷³. Tuttavia l'intelligibilità intrinseca della fede fondata su tale trascendimento, la sua razionalità e la capacità di interpretare in modo adeguato il reale, appaiono in sintonia con un'intuizione di fondo propria della filosofia⁷⁴.

Oggi però non mancano, tra gli studiosi, quanti escludono la conciliabilità della teologia e della filosofia, oppure affermano, sulla linea di B. Pascal, l'inutilità della filosofia per la teologia. D. Antiseri, come è stato presentato nel cap. 1.4, cita l'espressione di U. Spirito che diceva: "Tu non puoi essere filosofo. Non puoi esserlo perché sei credente. Un cattolico non può essere filosofo"⁷⁵. Certo che a fondamento della fede cristiana non c'è nessuna metafisica, ma la Rivelazione di Dio in Cristo⁷⁶ e il motivo della fede è la grazia divina; però questo non esclude il fatto che la teologia, come intelligenza della fede, abbia bisogno della filosofia. Anzi cercheremo qui di mostrare la tesi sull'armonia tra verità e fede, cioè tra la verità della ragione e la verità della fede, in quanto secondo la prospettiva cristiana provengono entrambe dallo stesso Dio che è la fonte della verità⁷⁷ per cui non è possibile ammettere due tipologie opposte e inconciliabili di verità⁷⁸.

Grazie a tale consonanza, la riflessione teologica in quanto opera della ragione critica alla luce della fede, richiedendo una ragione concettualmente e argomentativamente educata e formata, non potrà non rifarsi alla filosofia. Avrà bisogno della filosofia anche come interlocutrice per verificare l'intelligibilità e la verità universale dei propri contenuti⁷⁹. In altre parole, filosofia e teologia sono due scienze autonome e distinte;

⁷³ A. MOLINARO, "La metafisica e la fede", in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Opposizione, composizione*, 114.

⁷⁴ Cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa* 2, 22-23.

⁷⁵ Cfr. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 3. Inoltre Antiseri sostiene e sviluppa la stessa idea nel suo libro *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia 1991.

⁷⁶ Cfr. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 122.

⁷⁷ Cfr. FR 43-44.

⁷⁸ Cfr. A. MOLINARO, "La metafisica e la fede", in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Opposizione, composizione*, 108. Già il Concilio Vaticano I nella *Dei Filius* (cap. 3) richiamandosi alla Lettera di san Paolo ai Romani (12,1) sentiva la necessità di dimostrare che la fede fosse percepita "rationi consentaneum" (in quanto conforme alla ragione); cfr. DS 3009.

⁷⁹ Cfr. FR 77.

tuttavia quest'ultima, volendo rivendicare il suo status scientifico, deve ricorrere alla filosofia per proporre gli asserti della fede nella modalità di un sapere comunicabile, oltrepassando la sfera del credere individuale⁸⁰. Perciò la teologia percepisce nell'analisi dell'atto di fede due dimensioni, creaturale (naturale) e rivelativa (soprannaturale) che non sono conflittuali né alternative, ma complementari e reciproche secondo l'assioma *gratia supponit naturam*. In altre parole, la teologia si riferisce all'istanza metafisica (senza ricondurre la metafisica alla filosofia neotomista!) – il cuore della filosofia – con cui si riconosce che per ogni persona è possibile andare oltre il dato empirico per giungere a una verità fondativa dell'intera esistenza, passando dal fenomeno al fondamento⁸¹, dal frammento al tutto⁸².

Allo stesso tempo, riprendendo la questione antropologica, la teologia propone e sviluppa una sua componente essenziale: quella della significatività individuata e ricevuta dal e nell'evento di Cristo⁸³, con cui si presenta come conoscenza globale finalizzata all'acquisizione del senso ultimo e definitivo, principio e causa di un'esistenza che si attua nell'orizzonte della verità rivelata. In effetti, la verità accolta dalla e nella fede si manifesta come comprensione del senso dell'esistenza, grazie alla quale l'uomo coglie in un tutt'uno sia il senso della globalità dell'esistenza – superando la frammentarietà a cui è sempre sottoposta per il suo carattere storico – sia la finalizzazione del proprio vivere orientato verso il suo vero e pieno compimento⁸⁴. A questo punto è ovvio che la verità della fede non può chiudersi in se stessa, ma deve essere aperta, comunicabile e universalmente comprensibile, indipendentemente dal fatto di essere o meno accettata. La fede, pur non essendo ricondotta all'evidenza, è inseparabile dal concetto di verità; infatti, in questo contesto, esiste una verità di maggiore profondità che deve coinvolgere la libertà e la risposta umana.

Per la teologia la problematica filosofica, in specie quella metafisica, avrà sempre un'importanza capitale. Certamente, questa problematica

⁸⁰ Cfr. R. FISICHELLA, "Da credente in difesa della ragione. Risposta a Dario Antiseri", 140-141.

⁸¹ Cfr. FR 83.

⁸² Infatti come ribadisce il documento della CTI *Teologia oggi: principi, prospettive e criteri*, spetta alla filosofia "inserire in una visione più universale i risultati [frammentari] ottenuti dalle diverse scienze" (p. 82).

⁸³ Cfr. R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, 191.

⁸⁴ Cfr. R. FISICHELLA, "Da credente in difesa della ragione. Risposta a Dario Antiseri", 146.

non costituisce la ragione e il fondamento del suo statuto scientifico, però mette a disposizione della teologia una forma di pensiero che comporta la domanda cui Dio può dare risposta, il problema dell'uno e dell'intero. La filosofia, con la sua capacità metafisica, rende la ragione capace di Dio, di interpretare Dio e di conferire alla fede una configurazione comprensibile e responsabile, intellettualmente onesta, rispettosa – come dice Kasper – di Dio e dell'uomo⁸⁵. Nello stesso tempo una possibile conoscenza di Dio si presenta come *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* mostrando per via razionale che Dio è sovrarazionale e quindi incomprensibile pienamente⁸⁶. Al riguardo resta ancora pienamente attuale la lezione di Anselmo⁸⁷. In effetti la riflessione filosofica porta alla conclusione che il mistero del Divino va pensato razionalmente come mistero, a meno che il pensiero razionale non voglia sfociare nell'irrazionalità⁸⁸. Soltanto dove Dio viene pensato come Dio e come Dio si dà e si fa conoscere, il pensiero non sfocia in surrogati ideologici e in vuoti nichilistici. Dunque, già per queste ragioni basilari, la teologia non potrà mai fare a meno della filosofia.

2.2.4. *La filosofia ha bisogno della teologia?*

Finora abbiamo parlato della metafisica come 'cuore' della filosofia che si interroga sulla verità dell'essere, sulla ragione e sul logos dell'essere. Oggi, come è stato illustrato nel primo capitolo, la situazione culturale e spirituale non è delle più favorevoli per riprendere e sviluppare la problematica metafisica; anzi si parla spesso del tramonto della metafisica⁸⁹, del congedo dal senso dell'essere e perfino dell'"oblio dell'essere". Tutto ciò comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e con il fondamento su cui poggia la dignità dell'essere umano⁹⁰. Stando alle nuove forme di pensiero sembra che la filosofia possa fare a meno della fede e possa escludere a priori la riflessione su una possibile Rivelazione divina. È vero, la filosofia non ha bisogno della fede

⁸⁵ Cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa* 2, 15.

⁸⁶ Cfr. ANSELMO DI CANTERBURY, *Monologion*, c. 64.

⁸⁷ Cfr. A. STAGLIANÒ, "L'inevitabile carattere teologico della *quaestio de veritate*", in V. POSSENTI (a cura di), *Ragione e verità. L'alleanza socratico-mosaica*, Roma 2005, 130-144.

⁸⁸ Cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa* 2, 17.

⁸⁹ Cfr. FR 55.

⁹⁰ Cfr. FR 90.

per mantenere la propria identità. D'altra parte, però, il logos della fede pur non identificandosi con alcun sistema filosofico, invita la ragione filosofica ad una maggiore apertura. Prima è stato asserito che la teologia ha bisogno della ragione: *fides quaerens intellectum*. Ora si potrebbe chiedere: la ragione e la filosofia non avranno forse bisogno del dialogo con la fede e la teologia? L'autonomia della filosofia deve impedire davvero il contatto con la teologia per salvare la propria identità? All'interno della filosofia che si interroga sulla verità dell'essere non si dà neanche uno spazio minimo per l'idea di assoluto e di trascendente e per la riflessione su di esso? Si deve negare in principio qualsiasi superamento del fattuale, dell'empirico e dell'effimero per una verità totale, fondante e definitiva?⁹¹

La filosofia, come nota Molinaro, rimane sempre e del tutto "autonoma anche quando parla della trascendenza e del trascendente e, perfino, quando dichiara la sua apertura alla fede"⁹².

In questo orizzonte potrebbe essere ancora più significativo l'appello all'allargamento del concetto della razionalità e al ripensamento delle forme contemporanee della razionalità. La risposta positiva alle domande poste sopra, viene offerta dalla *Fides et ratio* quando dice che la Rivelazione "produce il pensiero" (n.15), che "la fede libera la ragione" (n. 20) e che i contenuti biblici racchiudono in sé una filosofia dell'uomo e del mondo (n. 80). La Rivelazione è verità che dona a pensare⁹³, la fede che le corrisponde "non è relegabile in una zona dell'emotività o di pseudorazionalità, ma è modalità conoscitiva che permea la storia"⁹⁴.

Il ruolo positivo e creativo della teologia nei confronti della filosofia è stato delineato da papa Benedetto XVI nel discorso che avrebbe dovuto tenere all'Università La Sapienza in questi termini:

Filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro "senza confusione e senza separazione" (...) La filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sem-

⁹¹ Cfr. A. MOLINARO, "La metafisica e la fede", 114-115.

⁹² Cfr. A. MOLINARO, "La metafisica e la fede", 118.

⁹³ Cfr. A. STAGLIANÒ, "Teologia e Filosofia a partire dalla *Fides et ratio*", in A. LIVI – G. LORIZIO (edd.), *Il desiderio della conoscere la verità*, 413. 415.

⁹⁴ C. DOTOLÒ, "Secolarismo e nichilismo in *Fides et ratio*", in R. FISICHELLA (ed.), *Fides et ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*, 274.

*pre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino*⁹⁵.

Per presentare l'apertura della filosofia alla fede, conviene riprendere anche le questioni antropologiche trattate prima⁹⁶ sul tema del senso. Se il significato della ragione, e soprattutto della ragione filosofica sta nella ricerca del senso, questo implica ciò che abbiamo già detto, cioè che il senso non è "prodotto" dalla ragione, ma che quest'ultima è in grado di riconoscerlo ed accoglierlo. Se la ragione rimane modernamente "misura del vero", la Rivelazione sarà sempre compresa come "diversa dalla ragione" e in effetti come "senza ragione". È necessario dunque rinvenire o elaborare un'idea di ragione come "apertura alla verità e al senso". Questo però esige dalla ragione l'impegno ad assumere un atteggiamento di umiltà: non è lei a produrre la verità e a creare il senso, ma è la verità che si manifesta e la stimola a cercarla e desiderarla, indipendentemente da quale ne sia la fonte.

Tale umiltà non ha nulla a che fare con l'umiliazione o con il "sacrificio dell'intelligenza" e tantomeno con la "ragione debole". Essa si riallaccia piuttosto alla spiegazione data da B. Pascal, secondo cui la ragione raggiunge il suo culmine ammettendo che sono infinite le cose che la superano⁹⁷:

*l'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è una infinità di cose che la oltrepassano: essa è ben debole cosa, se non arriva a riconoscere questo. Ché se le cose naturali la sorpassano, cosa si dovrà dire delle cose soprannaturali?*⁹⁸.

Commentando questo brano A. Sabetta afferma che questa ragione umile, cioè fedele alla propria identità, percepirà la rivelazione non come estranea ma come inscritta nell'essenziale dimensione rivelativa dell'essere, per cui l'accoglienza del dono della verità/senso non sarà

⁹⁵ **BENEDETTO XVI**, *Insegnamenti IV/1* (2008), Città del Vaticano 2009, 84-85.

⁹⁶ Cfr. cap. 2.1.1. e 2.1.2.

⁹⁷ Cfr. **A. SABETTA**, "Intellectus quaerens fidem: la fede come compimento della ragione", in **COZZOLI M.** (ed.), *Pensare, professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica 'Porta fidei'*, 101.

⁹⁸ **B. PASCAL**, *Pensieri opuscoli e lettere*, a cura di A. Bausola, Milano 1978, 582.

alternativo alla natura della ragione, ma sempre corrispondente a ciò che la ragione è⁹⁹.

In conclusione, sulla linea della *Fides et ratio* bisogna asserire che la ragione deve farsi forte della fede per scoprire gli orizzonti ai quali da sola non potrebbe giungere (n. 67). La fede diventa quindi una provocazione, o addirittura la “vera stella di orientamento” (n. 1)¹⁰⁰.

2.3. La fede e l’etica universale

Il tema del logos/verità della fede è unito intrinsecamente alla questione etica il cui nucleo è costituito dal problema della verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, che faccia da guida alle scelte della vita pratica; senza tale verità non si dà un’autentica libertà¹⁰¹. In tal modo emerge il nesso tra libertà e verità, indispensabile per il logos della fede. In effetti alla verità si deve riconoscere un ruolo fondamentale nella morale. Questa espressione “verità sul bene” è il tramite per cogliere l’originalità di un altro genere di razionalità, quella pratica, che spetta alla teologia morale¹⁰². Nel trattare questo argomento facciamo riferimento all’insegnamento offerto dal magistero della Chiesa negli ultimi due decenni.

2.3.1. L’insostenibilità di un’etica prescrittiva (‘libertà senza verità’)

Con questa problematica entra in gioco l’affermazione sulla possibilità di individuare un sistema di valori universali, anche se al riguardo si incontrano divergenze nelle diverse culture, tradizioni o religioni. La domanda è questa: in base a quali principi possiamo valutare gli atteggiamenti o comportamenti appartenenti alle varie culture se non esiste *a priori* (e lo escludiamo di per sé) un comune universo etico che nella pluralità delle forme storiche, unisce tutto il genere umano sotto l’aspetto

⁹⁹ Cfr. A. SABETTA, “*Intellectus quaerens fidem*: la fede come compimento della ragione”, 102.

¹⁰⁰ Cfr. A. SABETTA, “*Intellectus quaerens fidem*: la fede come compimento della ragione”, 104.

¹⁰¹ Cfr. FR 98.

¹⁰² Cfr. L. MELINA “*Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale*”, in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione o composizione?*, 209.

dell'agire. Allora come sarà possibile un dialogo, un incontro tra le culture, e quindi una ricerca dell'umanesimo universale? Anche il cosiddetto umanesimo laico appare come un sistema definito e limitato, perché determinato da un certo punto di vista, mai capace di una prospettiva universale e totale in grado di abbracciare tutta la pluralità dei sistemi assiologici, e quindi sempre delineato da uno sguardo "parziale".

A questo punto conviene fare un riferimento alla *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II, in cui esplicitando la relazione tra verità e libertà, che, se viene negata, mette in discussione tutto il patrimonio morale, il concetto stesso del "bene" e della differenza tra il male e il bene in base alla quale è possibile fare la distinzione tra ambedue e quindi la valutazione di ogni atteggiamento umano. Anzi viene messo in discussione tutto questo patrimonio etico relativo alla legge naturale e alla sua universalità. Di conseguenza il logos della fede, disgiunto dalla verità del bene, sottrae al Vangelo la permanente validità e lo percepisce come uno dei sistemi etici e uno dei modi di realizzare il bene¹⁰³, ma non universale e non definitivo. Questo atteggiamento si potrebbe definire: 'libertà senza verità'. I valori etici diventano relativi, mutabili, situazionali, condizionati e giustificabili a seconda delle circostanze o dei contesti culturali. Sembra a questo punto, che alcuni autori passano forse involontariamente dal 'pluralismo' delle forme storiche e sociali della morale al 'relativismo' etico che esclude la verità e si definisce come etica prescrittiva¹⁰⁴.

Nel panorama della filosofia morale contemporanea la corrente prevalente va sotto il nome di "non cognitivismo", il che significa che i valori morali non sarebbero frutto della conoscenza di una realtà morale, ma di emozioni soggettive o di decisioni arbitrarie oppure della libera coscienza, spesso compresa in modo ambiguo. Emotivismo, decisionismo, prescrittivism, sono impostazioni diverse di una medesima posizione, che nega ogni carattere veritativo alle affermazioni morali¹⁰⁵. Secondo Melina, le valutazioni morali assumono espressioni di un sentimento meramente privato e soggettivo. L'irrazionalismo morale lascia del tutto libero il campo alla volontà, staccata da ogni luce razionale¹⁰⁶.

¹⁰³ Cfr. L. MELINA "Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale", 210.

¹⁰⁴ Cfr. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 6-7. 59-70.

¹⁰⁵ Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue. A study in Moral Theory*, London 1985, 6-35.

¹⁰⁶ Cfr. L. MELINA "Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale", 211.

La società oggi sembra basarsi proprio sul diffuso rifiuto di affermazioni di carattere veritativo sul bene e sull'accettazione di un relativismo, regolato dalla legge della maggioranza o dall'opinionismo o dalla scorretta nozione di tolleranza, quale fondamento della democrazia. La giustizia sociale pretenderebbe la rinuncia ad ogni pretesa di verità assoluta sul bene. Il rischio grave di questo relativismo risiede nel considerare come convenzionale e negoziabile ogni principio e ogni valore morale, compreso ad esempio il diritto fondamentale alla vita di ogni essere umano e rivelandosi estremamente fragile e incapace di garantire i diritti dei più deboli e di coloro che non hanno voce. A questo punto, paradossalmente, la forza del diritto rischia di trasformarsi nel diritto della forza¹⁰⁷.

Di conseguenza la relatività dei valori e il rifiuto del fondamento metafisico dell'etica può provocare anche quei fenomeni patologici, indicati da Chimirri, quali il narcisismo, l'edonismo, il sincretismo, l'anarchia o addirittura il nichilismo e persino varie forme di totalitarismo¹⁰⁸.

Il logos della fede ovviamente non può accettare una tale interpretazione. Anche se, come è stato già detto, la fede non poggia e non si fonda su alcuna metafisica, ma sull'evento della rivelazione accolta, liberamente e responsabilmente che, avendo una sua intrinseca razionalità non può escludere il richiamo alla ragione e questo avviene anche a livello etico, riguardo alla 'verità universale del bene'.

Tra gli studiosi esiste anche un'altra posizione che potrebbe essere definita: 'verità senza libertà'; si tratta di un'etica intellettualistica. Qui si riflette e ritorna, in una nuova forma, l'assioma dell'antico stoicismo: "vivere secondo la natura". In questo senso si è orientata la seconda scolastica spagnola del XVI secolo (G. Vasquez e F. Suarez) e ai nostri giorni anche J. Pieper. La cura di salvaguardare l'oggettività della verità morale e di evitare il soggettivismo dilagante non ha però nulla a che fare con quella verità morale propria del logos della fede cristiana. La posizione naturalistica, infatti, apre poi la strada ad una deduzione dei valori morali dai fatti, così come le scienze umane (psicologia, sociologia, antropologia culturale, neuroscienze, ecc.) intendono prospettare un indebito passaggio da ciò che è statisticamente *normale*, comune e proprio della natura umana a ciò che

¹⁰⁷ Su questo problema vanno segnalati i molteplici interventi magisteriali di Giovanni Paolo II: basta pensare alle Lettere encicliche *Centesimus annus* (n. 46); *Veritatis splendor* (n. 101); *Evangelium vitae* (n. 20).

¹⁰⁸ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 134-153.

è anche eticamente *normativo*¹⁰⁹. In modo particolare, tra i filosofi analitici si rifiuta il passaggio dalle affermazioni descrittive su ciò che è (*is*) a quelle prescrittive su ciò che si deve fare (*ought*)¹¹⁰. Senza alcun dubbio appare indispensabile il riferimento alle scienze umane, nell'ambito della verità morale. Tuttavia il loro contributo deve avvenire sempre mediante il filtro di un'antropologia filosofica e teologica adeguata, capace di criticare eventuali presupposti ideologici di carattere assolutistico o riduzionistico delle scienze stesse e di eliminare la parzialità del loro punto di vista con la prospettiva della "verità intera sull'uomo"¹¹¹.

2.3.2. *Verità sul bene*

La riflessione riguardante la "verità sul bene" comporterà inevitabilmente anche il tema della libertà¹¹². Già prima dei suoi insegnamenti magisteriali come pontefice, Karol Wojtyła, professore di filosofia all'Università Cattolica di Lublino, aveva scritto una delle sue opere principali *Persona e atto*, in cui ha dedicato un capitolo a questo argomento intitolandolo: "La verità sul bene come base della decisione e della trascendenza della persona nell'atto"¹¹³.

Tale affermazione indica che la "verità sul bene e sulla persona" è condizione della libertà della persona nell'agire:

*L'indipendenza nel campo intenzionale si spiega appunto con quell'intrinseco riferimento alla verità, essenziale alla volontà, e con la dipendenza stessa. Proprio questa dipendenza rende la volontà indipendente dagli oggetti e dalla loro presentazione, alla persona invece dà quella preminenza che abbiamo definito trascendenza nell'atto (trascendenza verticale). La persona è indipendente dagli oggetti della propria azione attraverso il momento della verità, che è contenuto in ogni autentica decisione o scelta*¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cfr. VS 112.

¹¹⁰ D'altronde dove sta la ragione d'essere o *la condicio sine qua non* dell'etica prescrittiva (come si deve fare), se non si presuppone "come stanno le cose in verità" (l'esistenza reale del bene oggettivo e universale)?

¹¹¹ Cfr. L. MELINA "Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale", 211-213.

¹¹² Cfr. L. MELINA "Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale", 214-218.

¹¹³ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Città del Vaticano 1982, 161-174.

¹¹⁴ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, 165

Come abbiamo detto prima, la verità sul bene non è altro se non la verità sul bene della persona. Si tratta di una verità inerente alla prassi mediante la quale la persona si realizza come tale. Il bene della persona consiste nel perfezionamento della natura, che non si è compiuta sin dall'inizio come narra il libro della Genesi. Il bene della persona si realizza attraverso la libertà. È il bene che dipende dalla libera autodeterminazione della persona, un bene pratico¹¹⁵.

Anche C. Caffarra dice che “l’ultima perfezione della persona è un atto della persona: l’atto mediante cui la persona – e nessuno al suo posto – dinamizza ed attua se stessa”¹¹⁶.

Si tratta della perfezione dell’*essere* personale come tale, ben diverso dalla perfezione dell’*avere*. In base a tale presupposto, il bene morale è infatti il bene della persona liberamente realizzato da essa nell’agire. In primo piano, come osserva Melina, qui non sono più gli atti singoli valutati in quanto corrispondono o meno a leggi e norme, ma piuttosto la vita della persona come un tutt’uno e come soggetto autore di una condotta di vita eccellente e conforme al fine cui è chiamato¹¹⁷.

Ma come descrivere questo fine universale che riguarda ogni essere umano? Come dicono alcuni autori, nella storia conosciamo tante norme, varie regole e diversi sistemi etici come dato di fatto, spesso anche contrastanti¹¹⁸. Se vogliamo arrivare a una certa soluzione per spiegare il carattere universale della “verità sul bene dell’uomo”, bisogna cogliere il fatto che più di essere la somma delle normatività comuni e uguali a tutte le culture, nazioni, religioni, ecc., tale “bene” si esprime e si definisce attraverso un’etica permanente delle virtù. E’ importante dire subito che tale etica non vuole dare maggior risalto alle virtù, ma piuttosto offrire un punto di vista radicalmente diverso, un’ottica nuova nell’impostare la questione morale. L’interrogativo principale non sarà più quello di che cosa si deve fare o non si deve fare per rispettare la legge morale, ma quello di come sia meglio vivere, di quale sia la vita veramente buona e

¹¹⁵ Cfr. L. MELINA “Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale”, 214.

¹¹⁶ C. CAFFARRA, “Prima quod cadit in apprehensione practicae rationis” (I-II .q. 94, a.2) in AA.VV., *Attualità della Teologia Morale. Punti fermi – problemi aperti. In onore del Rev. P. J. Viisserr CSSR*, Roma 1987, 153-164.

¹¹⁷ Cfr. J. RATZINGER, *La via della vita. Le ragioni dell’etica nell’epoca presente*, Milano 2005, 55-77.

¹¹⁸ Cfr. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, 7-8.

degna della persona. Il nucleo della questione morale non risiede dunque nella giustizia legale da rispettare mediante i singoli atti oppure nel problema delle regole da osservare, ma nella domanda inerente la pienezza di significato per la vita¹¹⁹.

Alla luce del logos della fede, sarà Cristo a rivelare che solo nella comunione con Dio sta l'autentica e unica perfezione del bene umano, cui l'uomo è chiamato. L'ideale di una vita pienamente riuscita e buona costituisce l'aspetto fondamentale della ricerca etica, la quale dovrà anzitutto farsi carico di confrontare tra loro le varie concezioni della felicità e del destino umano, mostrando come e perché una vita vissuta nell'amore verso Dio e verso il prossimo sia la migliore e la più capace di rispondere ai desideri del cuore umano¹²⁰.

2.3.3. *Un'etica universale/metafisica o un'etica laica/relativa?*

Dopo quanto è stato esposto prima, ora ci si deve chiedere se esiste, come volevamo dimostrare, una verità oggettiva, universale, identificata con il logos eterno – quello riconosciuto nella/dalla fede, che è raggiungibile alla ragione. In questo caso, come spiegare il pluralismo etico nella storia dell'umanità? Occorre partire dal *fatto* oppure dall'esistenza della *verità* sui valori che precede i *fatti*? In altre parole, diamo il primato ai *fatti* o alla *verità* che, in modo speculativo e soprattutto mediante il suo darsi alla conoscenza umana, diviene il fondamento dell'agire umano e del concetto del *bene*? Si può anche porre la questione: può esistere un'etica laica (secolare) senza una verità universale, metafisica o religiosa? Se un tempo la morale era indissociabile dalla religione e riceveva da essa i suoi contenuti, oggi è possibile fondarla su qualcosa d'altro, tipo l'uomo stesso, la politica, la natura, la scienza, il progresso tecnologico, ecc.? O forse il sistema morale è destinato a rimanere in-fondato, cioè fondato sul nulla, sospeso nell'indeterminatezza del finito e nelle illusioni dell'umano?

Esistono tanti motivi per separare l'etica religiosa/metafisica e quella laica/dipendente dall'uomo. Ad esempio, fondando la morale sulla religione, l'uomo sarebbe privato della propria libera autodeterminazio-

¹¹⁹ Cfr. L. MELINA "Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale", 216.

¹²⁰ Cfr. L. MELINA "Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale", 216. Si veda anche R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Milano 1998, 11-93.

ne. Tenendo conto del pluralismo religioso sorge un'altra domanda circa la morale sull'imitazione dell'agire di Dio. Ci si trova nell'imbarazzo: quale Dio imitare e seguire: Zeus, Allah, Jahve, Cristo, ecc.? Ancora: fondando la morale sulla promessa della ricompensa o sulla minaccia del castigo eterno, le norme religiose non sottraggono, forse, all'atteggiamento etico della persona la sua spontaneità disinteressata? E infine non sono forse le religioni o la metafisica ad aver preso tante norme morali da "culture pagane"?¹²¹

Il problema però sta piuttosto dalla parte dell'uomo e delle sue concezioni religiose deformate sulle divinità. In realtà "la volontà divina" non deve essere costrizione fisica, legge tirannica o precetto irrazionale, ma deve realizzare il vero bene umano, e di conseguenza l'uomo potrà rinvenire quella volontà in se stesso come espressione e progetto per il suo autentico bene. In altre parole la "volontà divina" e la "volontà umana" si incontrano e non si contrastano; altrimenti si potrebbe rischiare di scegliere l'amore di Dio contro l'amore dell'uomo¹²².

Ma anche se si prescinde dal richiamo alla religione o al divino, c'è un'affermazione di un filosofo non-cristiano P. Martinetti che dice:

*l'universo non è una vasta solitudine in cui lo sforzo delle buone volontà si perde nel silenzio e nel vuoto senza lasciare traccia: vi deve essere un ordine superiore alle vicissitudini del tempo, una Realtà nella quale hanno il loro fondamento immortale le volontà che tendono al bene (...) Tutta la vita dell'uomo appare così come preordinata a trovare il suo centro e il suo riposo in qualcosa che è sopra l'umanità stessa*¹²³.

Anche F. Botturi sottolinea l'esistenza di una "legge eterna" alla quale le morali teologiche sogliono appellarsi, in quanto coincidente con la stessa "ragione divina". Essa non è propriamente conoscibile dall'uomo, ma rimane sempre qualcosa da scoprire, accogliere e interpretare attraverso la complessa esperienza umana, tesa a formulare la cosiddetta legge naturale; e questo non senza, almeno in parte, per rivelazione¹²⁴.

¹²¹ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 154-157.

¹²² Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 158.

¹²³ P. MARTINETTI, *Breviario spirituale*, Torino 1972, 270-271.

¹²⁴ Cfr. F. BOTTURI, "Legge morale fondamentale", in *La generazione del bene*, Milano 2009, 374.

L'autore continua affermando che se la ragione umana non può permettersi di fondare assolutamente il bene con tutte le sue norme di attuazione, nondimeno diventa essa stessa istitutrice e promulgatrice in quanto accoglie Dio come Colui che orienta l'uomo verso il suo fine ultimo. Tuttavia è la ragione pratica a decifrare le regole dell'atteggiamento umano e il suo valore morale. La scoperta e la decodificazione della legge morale naturale trovano il loro fondamento ontologico dal momento in cui partecipa alla legge eterna¹²⁵.

Se si vuole parlare di un' autonomia dell'etica, essa non è assoluta quanto al suo fine ultimo (senso, fondamento). Autonomia non significa semplice assenza di vincoli, condizioni, eventuali comandi superiori o esteriori, ma significa che la morale contiene la ragione pratica che non si limita a trasmettere una legge già scritta e formulata altrove, ma la istituisce nella sua formalità normativa perché partecipa metafisicamente al potere legislativo del divino; è appunto qui che sta la sua autonomia¹²⁶.

Ciò che si vuole evidenziare qui, seguendo il ragionamento di Chimirri, è il legame tra l'etica, da una parte, la fede e la metafisica dall'altra. È vero che la morale è autonoma e che i suoi contenuti fondamentali derivano dall'esperienza e dalla struttura razionale dell'uomo, ma si deve dire anche che la morale non è totalmente separata da altre dimensioni umane, anzi è strettamente congiunta con esse. È vero: si può fare il bene senza pensare ad una qualche trascendenza o fuori dai contesti religiosi, ma una tale azione non è giustificata fino in fondo e non ha un senso che la fondi nella *totalità dell'essere*¹²⁷. Anzi, l'etica non ha un *fondamento etico o morale*, bensì metafisico¹²⁸. Infatti può capitare che ci si comporta bene non perché si crede ai valori, ma solo per convenienze sociali, per timore delle sanzioni giuridiche, per colposi sentimenti umanitari, per

¹²⁵ Cfr. F. BOTTURI, "Legge morale fondamentale", in *La generazione del bene*, 375. 377; G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 159-160.

¹²⁶ Cfr. F. BOTTURI, "Legge morale fondamentale", in *La generazione del bene*, 385; G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 160.

¹²⁷ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 162.

¹²⁸ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 165.

strategie politiche, per carenze affettive e per false compassioni che nulla hanno da spartire con la gratuità dell'auto-donazione¹²⁹.

Perciò anche se la morale si radica sui principi (autonomi) della ragione pratica, come osserva J. De Finance (“fare il bene ed evitare il male”), tuttavia il bene è un aspetto dell'essere e

*fuori di questo essere, idee e valori non significano e non valgono niente: bisogna affermare un Essere che sia contemporaneamente pienezza ontologica e valore sussistente (...). Il principio primo della verità e del valore è l'Essere assoluto che è anche il bene assoluto, la fonte di ogni bene*¹³⁰.

E aggiunge che un certo

*ordine morale può essere conosciuto senza conoscere Dio, ma esso non può essere pienamente compreso e non può rendere conto interamente di se stesso, senza condurre all'affermazione di Dio come fondamento ultimo del mondo morale*¹³¹.

Mettendo poi in evidenza il carattere esclusivamente personale della morale sottolinea che il valore morale deve avere il suo fondamento

*in Dio, personalità suprema (...) Se la persona trae la sua dignità dal suo rapporto con l'Ideale, ciò che fonda questo ideale non può essere meno di una persona: così si trova stabilito nel contempo sia che Dio è personale e sia che egli fonda il valore morale in quanto personale*¹³².

Senza presupporre l'esistenza di Dio l'essere umano può essere responsabile soltanto davanti agli uomini e alla fallibile giustizia umana, ma solo Dio è colui che è in grado di leggere dentro la coscienza della persona ed interpellarla radicalmente. Ad esempio, Caino poteva benissimo rispondere davanti agli uomini e farla franca, come tentò invano (“sono io il custode di mio fratello?”), ma ha dovuto fuggire davanti alla domanda divina che lo incalzava (“dove è Abele?”), la sola che poteva imporgli di essere il custode del fratello: è questa la responsabilità uni-

¹²⁹ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 167.

¹³⁰ J. DE FINANCE, *Etica generale*, Bari 1984, 203. 207.

¹³¹ J. DE FINANCE, *Etica generale*, 205-206.

¹³² J. DE FINANCE, *Etica generale*, 211.

versale e soprannaturale. Perciò solo nella prospettiva di un'etica religiosa, ognuno ha il dovere di essere il custode dell'umanità intera.

Emerge qui ancora un'altra questione: se l'agire umano non sia condizionato semplicemente dal desiderio del paradiso e dalla paura dell'inferno (Rm 13,4-5). Tuttavia il premio non deve essere visto come un fine estraneo alla spontaneità disinteressata dell'azione morale, bensì come conseguenza intrinseca a quell'agire. Ogni pratica della virtù ha la sua ricompensa e felicità già adesso e riceve già nel presente il centuplo (Mc 10,29-30). Come del resto ogni male commesso, riceve già ora la sua condanna da parte dell'umanità stessa¹³³. Inoltre, come potrebbe l'uomo avere la forza di lottare senza credere in un ideale sommo, senza avere la certezza del trionfo futuro del bene, senza pensare che le proprie azioni contribuiscono realmente al realizzarsi di una giustizia definitiva?

Concludendo con l'affermazione che l'etica, pur conservando la sua autonomia, deve fondarsi sulla metafisica e sulla religione che la interpreta, intensifica, integra e perfeziona¹³⁴ conviene citare il brano del documento della CTI:

L'assunzione della metafisica del reale può dare alla legge naturale la sua piena e completa giustificazione. Infatti, la metafisica consente di comprendere che l'universo non ha in se stesso la propria ragione ultima di essere (...) e che la legge naturale è espressione della sapienza creatrice, mediata dalla ragione umana che è essa stessa una partecipazione creata dell'intelligenza divina: l'etica si presenta così come una teonomia partecipata (...) Con l'eclissi della metafisica dell'essere, la natura non è più considerata come epifania del Logos (...) e perde la parentela col mondo dello spirito (...) Il bene viene diviso dall'essere e dal vero e l'etica è separata dalla metafisica¹³⁵.

Così il logos della fede manifesta la propria ragionevolezza anche in campo etico e morale, come ragione pratica che non si spiega senza il suo legame con la Rivelazione, nell'orizzonte religioso e senza riferimento all'istanza metafisica.

¹³³ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 161.

¹³⁴ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 166.

¹³⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano 2009, 66-68. 72-73.

2.4. Il valore della teologia naturale

Tenendo conto del contesto odierno, chi crede o vuole credere trova sempre meno tracce di Dio e purtroppo rinviene sempre meno, nella vita quotidiana, la verifica di quello che crede. Per questo motivo, come dice Kasper, bisogna dare spazio vitale alla fede e renderla efficace. È vero, come è stato detto prima, la fede è un dono, una virtù, però non vuole essere cieca e accettare i contenuti senza darne ragione. Ma di fronte a tale comprensione della fede non perde nulla della sua attualità il remoto problema della cosiddetta teologia naturale, ossia la questione della ricerca naturale/razionale di Dio e la legittimità di una tale ricerca¹³⁶.

La fede e il suo luogo nell'esperienza umana è teologicamente tutt'altro che ovvia. Una fede che si potrebbe dimostrare non sarebbe più fede. In questo caso chi vorrebbe provare troppo, proverebbe troppo poco. In questo caso è illuminante il contributo di K. Barth, precisamente il suo rifiuto dell'*analogia entis* nella sua prima fase, quando affermava: Dio è Dio; egli è il totalmente Altro, colui che è nascosto e avvolto nel mistero. Sarebbe presunzione, anzi orgoglio, se l'uomo pensasse di poter conoscere Dio partendo da sé. Dunque, Dio può essere conosciuto solo nell'obbedienza della fede, quando si dà a conoscere tramite la sua Rivelazione. Nel pensiero cattolico, però, tale posizione non è stata accettata senza riserve; infatti e si registrano posizioni molto simili a quelle di B. Pascal, il quale sostiene che nella fede si tratta non del Dio dei filosofi, ma del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe del Dio, che è il padre di Gesù Cristo, escludendo una certa dottrina razionale su Dio, anzi, sulla possibilità/pensabilità di Dio¹³⁷.

Tuttavia questa distinzione non può trovare una "via di conciliazione"? Si tratta davvero di due modalità inconciliabili e completamente contrastanti? Il Dio dei filosofi contraddice davvero il Dio biblico? Perché dovrebbe esistere una sostanziale separazione tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe?

Qui appare il valore della teologia naturale che mette in evidenza gli l'insufficienza degli argomenti del modernismo, rimasti senza soluzione. Una teologia basata esclusivamente sulla Bibbia non corrisponde né alla tradizione cattolica né ad una oggettiva comprensione teologica

¹³⁶ Cfr. E. PRATO, "L'essere e l'eccedenza. Questione metafisica, differenza teologica, istanza etica", in *Teologia* 37 (2012) 1, 14-40; in specie 33-40.

¹³⁷ Cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, 248.

della fede. Nonostante la sua gratuità, in quanto effetto della grazia divina, la fede rimane sempre un atto pienamente umano che non toglie alla persona la propria responsabilità. È l'uomo che crede in Dio e non Dio nell'uomo. Pertanto la fede non può essere una semplice decisione arbitraria, ma un atto umanamente sensato e intellettualmente onesto. Altrimenti, come sottolinea Kasper, non sarebbe degno né di Dio né dell'uomo¹³⁸.

Certo la teologia deve essere missionaria nel senso che deve spiegare le formule della fede in modo da renderle comprensibili e farle diventare genuina interpellanza all'uomo e sollecitazione di una decisione. Si tratta della presa di posizione, cioè della fede "verticale" che avanza una pretesa universale ed incondizionata che trova Dio in tutte le cose, a differenza di una "trascendenza orizzontale" e di una fede "secolare" che vuole trovare le risposte sempre nelle condizioni dell'immanenza¹³⁹.

In riferimento a quanto abbiamo detto nel primo capitolo, si è parlato dell'idea di un "Dio tappabuchi" per colmare i buchi della conoscenza umana. Dio a questo punto diventava una ipotesi per spiegare i contenuti non ancora resi comprensibili. Il risultato che ne derivava era quello che la realtà di Dio era sempre più collocata aldilà dell'esperienza 'naturale'. Dio diventava sempre più senza mondo e il mondo sempre più senza Dio. Egli non era più il signore universale di tutta la realtà, ma soddisfazione dei desideri umani, come volevano i "maestri di sospetto", e complemento della loro rappresentazione del mondo. Dio viene introdotto là dove non sappiamo più cosa dire. Ma un Dio compreso così viene ridotto a un semplice mezzo, strumento, in quanto serve per ripagare le opere umane ecc.¹⁴⁰. In altre parole, Dio serve all'uomo per farlo sentire a posto, "giustificato", oppure occorre formulare un'altra domanda: se Dio esiste Egli non deve essere inserito nell'orizzonte di una interrogazione universale? In effetti non si può parlare sensatamente di Dio, se non a condizione che non ci si interroghi solo su questo o quello, ma che si ponga la questione dell'intera realtà. Altrimenti, ancora una volta si impone la domanda: anche tenendo conto dei dati biblici gli "altri" non valgono? Non hanno nessuna importanza? Agli occhi di Dio non ha alcun significato la loro vita? Qui si tornerà alle questioni del primo capitolo dove era nata la domanda sul senso della vita e della realtà. Come è stato detto nel primo

¹³⁸ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 34.

¹³⁹ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 34-35.

¹⁴⁰ Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 36.

capitolo ci sono modi di pensare e di vivere che definiscono una tale questione come senza valore, né significato, né qualità antropologica, solo perché insolubili scientificamente¹⁴¹. Certo, teoricamente è possibile rimuovere tale questione dalla coscienza. Tuttavia di fronte all'essere umano e davanti alla sua ricerca razionale, come dice FR (1-6): un atteggiamento del genere è onesto, anche a livello del pensiero? In realtà, senza conoscere o risolvere le questioni, ad es. di matematica, l'essere umano vive e funziona. E' difficile immaginare un essere umano senza avere un certo progetto sensato della vita; un progetto che non abbia la sua razionalità¹⁴².

Per spiegare o giustificare un tale senso, e in particolare il senso religioso, non sono senza validità i cosiddetti argomenti razionali a favore dell'esistenza di Dio; anche se, come abbiamo già detto, la fede non si fonda e non deriva da essi, ma dall'iniziativa di Dio stesso. Tuttavia, dal momento che Dio ha dato all'uomo anche la ragione, quest'ultima diviene il tramite della Sua auto-rivelazione e della Sua iniziativa di venire incontro all'uomo. In effetti – e qui teologicamente è difficile da accettare il principio del relativismo di contingenza e della pluralità di fatto – questo significa che riflettere su eventuali argomenti “naturalisti” non è contro la rivelazione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, ma il suo completamento o l'articolazione razionale¹⁴³.

Ora, quali potrebbero essere i cosiddetti “argomenti” razionali per rendere il discorso, sia fuori sia all'interno della fede, sensato e rilevante? Più che il pensiero tecnico, matematico, ecc., si tratta del pensiero e della ragione ascetica, dialettica e speculativa, che fa valere le proprie ragioni mostrando le contraddizioni alle quali vanno incontro i vari tipi di scetticismo, agnosticismo, indifferentismo, ateismo, nichilismo, di cui abbiamo trattato nella prima parte del lavoro. Per questo si capisce il ragionamento di Chimirri che afferma:

Filosofia e teologia hanno coscienza che il loro parlare di Dio è possibile solo perché Dio è già in qualche modo presente all'inizio del percorso argomentativo, e già misteriosamente operante in noi: non si può pensare alla possibilità di Dio in modo quasi neutrale ed oggettivo, senza farsi cioè coinvolgere sul serio, senza mettere in discussione tutta la propria

¹⁴¹ Cfr. A. STELLA – M. FANTINELLI, 'Intentio Dei'. *Lo slancio verso l'infinito*, Roma 2014, 9-58. 117-134.

¹⁴² Cfr. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, 37.

¹⁴³ Cfr. R. SWINBURNE, *Esiste un Dio?*, Città del Vaticano 2013, 136-153.

*vita presente e futura! Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio non intendono tanto stanarlo per costringerlo a dire "Eccomi qui, (...)"*¹⁴⁴

Brevemente vogliamo esplicitare alcune vie razionali che portano alla pensabilità su Dio come realtà, davanti all'istanza dell'intelligenza umana, del tutto accessibile. Così si parlerà della cosiddetta teologia naturale e dei suoi argomenti o almeno motivi per poter svolgere la riflessione critica su Dio. In altre parole: è possibile parlare su Dio senza sacrificare l'intelletto? Certo che a questo punto se si parla della "conoscenza", essa va oltre il "dimostrare". La conoscenza, come è stato accennato sopra, presuppone una corrispondente indipendenza dall'oggetto conosciuto e si lega immediatamente alla libertà. Sì, è vero, nella conoscenza ci unifichiamo con l'oggetto della ricerca, ma allo stesso tempo ci distanziamo da esso e lo differenziamo come altro da noi. Nel mondo del sapere umano ci sono diverse vie di conoscenza: matematica, empirica, giurista, storica, letteraria, medica, ecc. Invece in teologia parlando dei motivi a favore dell'esistenza di Dio non si può attendere altro che un invito motivato alla fede. E se la libertà e la conoscenza risultano sempre tra loro collegate, allora innanzi tutto la conoscenza di Dio deve svolgersi in libertà. Questi motivi sono dunque un appello motivato alla libertà dell'uomo e un rendere conto dell'onestà intellettuale della fede in Dio¹⁴⁵. Anche se ci sono stati "avversari" del modo di pensare di Pascal, tuttavia anche lui, con la sua "scommessa", offre una certa "prova" forse non tanto di Dio stesso ma della ragionevolezza e della sensatezza del credere.

Kasper invece offre le vie del discorso razionale su Dio raggruppandole in quattro coordinate: cosmologica, antropologica, ontologica e storica.

2.4.1. *La via cosmologica*

Questa è la via più antica che conduce ad affermare l'esistenza di Dio. Si parte dal presupposto che la realtà di cui facciamo esperienza non è l'assoluto, non è increata, né si è autogenerata e quindi non trova la spiegazione in se stessa e non si fonda su se stessa, né deve la sua esistenza a se stessa¹⁴⁶. Inoltre ciò che fa parte dell'esperienza comune che fac-

¹⁴⁴ G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo*, 296.

¹⁴⁵ Cfr. W. KASPER, *Il Dio, di Gesù Cristo*, Brescia 1997, 141-143.

¹⁴⁶ Cfr. F. FRANCO, "La filosofia compito della fede", in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, 169.

ciamo riguardo all'esistenza dell'universo è, da una parte, la sua armonia e intelligibilità, e, dall'altra parte, anche la sua contingenza e fugacità. Queste esperienze spingono a interrogarsi sulla causa e sul fondamento ultimo del mondo che nel linguaggio religioso viene definito 'Dio'. Infatti nella tradizione filosofica, in specie quella classica, nel ricercare tale causa non si può risalire all'infinito, poiché la catena stessa delle cause è contingente ed implica d'essere fondata. Si presuppone allora che ci sia la causa prima che non si intende come un semplice inizio di una successiva serie di cause, ma che la giustifica e allo stesso tempo non può essere giustificata né motivata da un'altra causa. E si deve ammettere dunque che essa sia un essere che esiste di per se stesso, che fonda e abbraccia ogni cosa e che costituisce la pienezza d'essere: l'Assoluto chiamato 'Dio'¹⁴⁷; Egli è la Causa incausata¹⁴⁸.

Oggi questo argomento è stato ripreso e sviluppato soprattutto nell'area anglofona da molti scienziati. Circa l'apparente conflitto tra fede e scienze si registrano vari tentativi, sia da parte degli scienziati sia da parte dei teologi, finalizzati a trovare i punti di aggancio, anzi i ponti di dialogo¹⁴⁹. La conoscenza umana percepisce nell'insieme della natura un ordine meraviglioso e intellegibile che attira l'interesse sia delle scienze naturali, sia della filosofia, sia anche della teologia¹⁵⁰. Ormai si sa che le leggi di natura sono leggi formulate da uomini e ad esse viene soltanto riconosciuto un elevato grado di probabilità. Ma contemporaneamente si sa che di queste leggi ci si può fidare e che se non fossero certe, anche la stessa tecnica non sarebbe possibile. Ai progetti elaborati dagli uomini deve corrispondere qualcosa nello stesso ordine naturale, cioè un ordine spirituale che non provenga dall'uomo, ma che trovi unicamente in Dio la fonte che può giustificare l'intelligibilità scientifica del reale¹⁵¹. Tutto sommato per tanti studiosi la possibilità del dialogo tra teologia e scienze presuppone una necessaria mediazione filosofica¹⁵².

¹⁴⁷ Cfr. **W. KASPER**, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 143-144.

¹⁴⁸ Cfr. **E. BENCIVENGA**, "Alcune considerazioni sul tema dell'inizio in filosofia", in *Studia Patavina* 59 (2012) 2, 456.

¹⁴⁹ Tra tanti autori basta riportare i nomi di I. G. Barbour, R. Swinburne, A. Peacocke, A. McGrath, J. C. Lennox, K. Ward.

¹⁵⁰ Cfr. **L. CONGIUNTI**, "Il mistero dell'universo. Riflessioni filosofiche su una questione di confine tra scienze, filosofia e teologia", in *Euntes Docete* 64 (2011) 1, 225-245.

¹⁵¹ Cfr. **W. KASPER**, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 144-145.

¹⁵² Tra innumerevoli contributi ne riportiamo qui almeno alcuni: **A. BRIGUGLIA – G. SAVAGNONE**, *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Torino 2010; **T. DIXON**, *Scienza e*

Per il suo carattere contingente, la realtà stessa viene sottoposta radicalmente ad interrogazioni; tutto quel che c'è una volta non c'era e verrà un tempo in cui empiricamente non ci sarà; anzi tutto quel che c'è potrebbe anche non esserci. Tutto ciò che c'è si libera sopra l'abisso del non-essere, è connotato e dominato dal nulla. Il nulla però non va inteso come una realtà: il nulla è nulla. È un mero concetto per esprimere la problematicità dell'essere. La problematicità dell'essere diviene il punto di partenza per un'ulteriore riflessione.

Qui appare che entro l'orizzonte del non-poter-essere emerge la positività dell'essere. Nella sua nullità l'essere non ricade nel nulla ma è proprio dal nulla che si dischiude il miracolo dell'essere. Dal momento che non la realtà non è evidente, si manifesta come bella ed armoniosa. Nell'essere si rivela una potenza che resiste al non-essere. Richiamandosi al principio di non contraddizione bisogna asserire che ciò che è non può, in quanto è, anche non essere. In altre parole il contingente è comprensibile come tale solo se si accetta una certa necessità, oppure, si può conoscere il contingente come contingente solo alla luce del necessario. Tutto sommato la via cosmologica è un modo di esprimere lo stupore che sorge di fronte al miracolo dell'essere¹⁵³.

Dal punto di vista della conoscenza, ci si imbatte in un certo *che* (che Qualcosa o Qualcuno c'è), senza però capire il *che cosa* (che cosa o chi è lui in se stesso). Nella prospettiva filosofica e cosmologica ci si trova di fronte ad un *concetto limite* della ragione, perché si comprende qualcosa di cui quel che si può dire è soltanto che non lo si comprende. In tal modo la ragione stessa supera se stessa e si auto-trascende. Essa sfiora il fondamento in-fondato, dove il pensiero fondante dell'uomo ha ormai concluso il suo cammino¹⁵⁴.

religione, Torino 2009; **F. FACCHINI**, *Le sfide dell'evoluzione. In armonia tra scienza e fede*, Milano 2008; **STANLEY L. JAKI**, *Domande su scienza e religione*, Roma 2008; **D. LAMBERT**, *Scienze e teologia. Figure di un dialogo*, Roma 2006; **R. PRESILLA – S. RONDINARA** (edd.), *Scienze fisiche e matematiche, istanze epistemologiche e ontologiche*, Roma 2010; **CH. SCHÖNBORN**, *Caso o Disegno? Evoluzione e creazione secondo una fede ragionevole*, Bologna 2007; **G. TANZELLA-NITTI**, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Milano 2003; *Conversazioni su scienza e fede*, a cura del **CENTRO DI DOCUMENTAZIONE INTERDISCIPLINARE DI SCIENZE E FEDE DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE**, Torino 2012; **G. MARTELET**, *Evoluzione e creazione. Dall'origine del cosmo all'origine dell'uomo*, Milano 2003.

¹⁵³ Cfr. **W. KASPER**, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 145-146.

¹⁵⁴ Cfr. **W. KASPER**, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 146.

2.4.2. *La via antropologica*

La via antropologica non parte dalla realtà esteriore del cosmo ma da quella interiore, propria allo spirito umano. Per gli autori dell'antichità la natura spirituale dell'uomo si presentava come una percezione, un presupposto tacito dell'esistenza di un Essere superiore e definitivo. È stato Agostino ad evidenziare per primo la via dell'interiorità, a mettere in rilievo la necessità della ricerca di Dio dentro un cuore che non trova riposo finché non lo abbia incontrato. È una verità che l'uomo non può capire se non come illuminazione da parte di Dio. In altre parole, non si può conoscere Dio se non andando oltre se stessi. In effetti, solo alla luce dell'infinito si può conoscere il finito come tale. Entra qui in gioco la questione della libertà umana.

Andando oltre, va precisato che di fronte ai beni finiti, noi siamo liberi soltanto perché tendiamo al bene assoluto. Già in Cartesio l'idea di Dio assume un'importanza fondamentale in quanto la conoscenza umana del mondo esteriore può risultare accertata soltanto dall'idea di Dio, che comprende l'uomo e il mondo. Così Cartesio ha bisogno di Dio per garantire la conoscenza¹⁵⁵. Anche J. H. Newman fa riferimento alla coscienza dell'uomo per mostrare una reale comprensione di Dio¹⁵⁶.

È merito di J. Maréchal (gesuita belga) di aver sviluppato l'idea di Dio a partire dalla soggettività dell'essere umano, ripresa poi di recente da K. Rahner, J. B. Lotz, M. Müller, B. Welte, J. Möller, E. Coreth, W. Kern. Il momento particolare della riflessione su Dio, dal punto di vista antropologico è condizionato dal tema della libertà umana. Infatti ciò che è costitutivo per comprendere la libertà umana è il fatto che essa vive nella tensione tra finito e infinito. Solo, come sottolinea Kasper – ed è un'affermazione fondamentale – perché aperta all'infinito, la libertà può essere libera di fronte al finito. Questo spiega perché la libertà umana non trovi mai la sua piena realizzazione in un movimento interno al mondo, ma anche perché la vita umana sia inquieta, angosciata. L'uomo può realizzarsi pienamente e unicamente a condizione che incontri una libertà che sia incondizionata; anzi, solamente nell'incontro con la libertà assoluta l'uomo trova il vero compimento e la realizzazione del suo essere. In tutte le altre circostanze la libertà può essere attuata come

¹⁵⁵ Cfr. **R. DESCARTES**, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche* I, Bari 2009.

¹⁵⁶ Cfr. **J. H. NEWMAN**, *Grammatica dell'assenso*, Milano 2005.

anticipazione della sua realizzazione perfetta. Questo anticipo di perfezione è la possibilità e la condizione di qualsiasi atto libero. Come dice Kasper, l'idea di una libertà completamente realizzata è la condizione trascendentale della possibilità di libertà¹⁵⁷.

Nei confronti della via cosmologica, quella antropologica non rimanda ad un essere assoluto e necessario, ad un bene supremo, ma alla libertà perfetta. Questa libertà, come afferma ancora Kasper, si apre all'uomo nelle condizioni della storia. In effetti l'argomentazione antropologica non offre l'immagine di un Dio astratto, ma di un Dio presente e coinvolgente nella storia. Tale impostazione ci introduce a trattare l'argomento dal punto di vista storico – filosofico¹⁵⁸.

2.4.3. *La via storico-filosofica*

La “teologia della storia” è stata proposta da Agostino nella sua *De civitate Dei*. Secondo questa tesi la storia è un'opera ed al tempo stesso un segno della provvidenza divina che guida e governa il mondo¹⁵⁹. Questo modo storico d'intendere la realtà comporta alcune conseguenze anche per il problema di Dio e della fede. Infatti l'uomo vive apparentemente in una situazione paradossale. Da una parte la ragione e lo spirito umano costituiscono l'essere più alto e più perfetto nell'universo, anzi capace di abbracciarlo con il suo pensiero; dall'altra parte invece la realtà si dimostra sempre più ampia e più grande, in modo che l'uomo non può comprenderla interamente nel suo insieme, e tantomeno dominarla, anzi nella morte si manifesta la sua miseria e vulnerabilità di fronte al reale. Così ritorna ancora la domanda già posta prima: davvero si arriva ad una situazione senza senso e assurda? Il “sospetto di assurdità o insensatezza” trova il suo limite nell'esperienza che esiste un senso, anche se parziale e frammentario, soprattutto nella possibilità di una conoscenza del reale e innanzitutto nella possibilità di una relazione interpersonale, in particolare quella dell'amore umano. In più, queste esperienze si rivelano come anticipazione di speranza in un senso incondizionato dell'intero. In effetti, la storia ha bisogno di un senso che viene da “fuori”, che la fonda e dà valore ad ogni atto parziale. Pertanto la significatività (il valore e il senso) dell'intera storia non può derivare dalla sua dimensione

¹⁵⁷ Cfr. W. KASPER, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 149.

¹⁵⁸ Cfr. W. KASPER, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 150.

¹⁵⁹ Cfr. W. KASPER, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 150.

immanente, ma soltanto da un senso, da uno spirito che ancora una volta comprende uomo e mondo, da uno spirito che al tempo stesso è la realtà che tutto determina, o anche da Colui che viene chiamato ‘Dio’.

Inoltre la via storica conduce inevitabilmente al noto problema della teodicea¹⁶⁰. Infatti la storia abbonda dei fenomeni del male, come la sofferenza, l’ingiustizia, lo sfruttamento, la guerra e infine la morte. Invece la speranza storica degli uomini è una speranza nella “giustizia”, altrimenti si cade di nuovo in una situazione assurda, priva di senso, cioè, se nella storia l’ultima parola spettasse al male e, prima di tutto, alla morte, prima o poi si scivolerebbe nel nichilismo. In quanto uomini, noi non possiamo mai smettere di sperare che alla fine non sia il carnefice a trionfare sulle sue vittime innocenti¹⁶¹. Rinunciare a tale speranza significa rinunciare a se stessi¹⁶².

Dunque la domanda cruciale è: anche se la storia contenesse la speranza in un futuro migliore (marxismo), di pace, di giustizia, di benessere ecc., come potrebbe questa giustizia prescindere dai morti e da coloro che non la raggiungeranno mai? Come è possibile che un futuro migliore sia riservato solo ad una parte di umanità e non abbracci coloro che ingiustamente hanno vissuto la loro esistenza sotto il segno del male, del dolore, della violenza e della morte innocente? Questo davvero può essere considerato come senso definitivo di tutta la storia, un futuro che potrà realizzare universalmente gli aneliti di tutti gli esseri umani?

Allora quale tipo di futuro può dare il senso a tutta la storia? Il futuro verso cui tende la storia non può essere un semplice prolungamento e un’intensificazione del presente. Piuttosto dovrebbe essere il futuro di un potere fondato su se stesso¹⁶³, un futuro che sarà in grado di appagare tutte le ingiustizie, il male e le sofferenze subite da ogni persona umana¹⁶⁴. Solo un futuro così pensato può dare il senso a tutta la storia. Si tratta

¹⁶⁰ Non mancano i recenti contributi di vari autori che riprendono la problematica e l’affrontano coraggiosamente alla luce della fede: **G. GRESHAKE**, *Perché l’amore di Dio ci lascia soffrire?*, Brescia 2008; **J. F. HAUGHT**, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009; **G. LOHFINK**, *Dio non esiste! Gli argomenti del nuovo ateismo*, Cinisello Balsamo 2010, 88-107; **S. ZAVOLI**, *Se Dio c’è. Le grandi domande*, Milano 2001, 73-99; **G. MARTELET**, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Brescia 1993.

¹⁶¹ Cfr. **M. HORKHEIMER**, *La nostalgia del totalmente Altro*, Brescia 2001, 63.

¹⁶² Cfr. **W. KASPER**, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 153.

¹⁶³ Cfr. **W. KASPER**, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 153-154.

¹⁶⁴ Cfr. **F. HADJADJ**, *Come parlare di Dio oggi? Anti-manuale di evangelizzazione*, Padova 2013, 135-147.

di un futuro non tanto nel senso immanente di “avanti”, ma piuttosto di quello trascendente di “oltre”. In questa ottica la presenza del male nella storia non deve essere una prova contro Dio, ma, al contrario, un appello affinché ogni dolore e ogni male sofferti dall’uomo abbiano la loro ricompensa e trovino la definitiva giustizia. Proprio per questo, di fronte al male, viene postulata l’idea di Dio, come unica modalità per dare un significato al male e riparare la sofferenza patita dalle persone umane.

Su questo versante, nel secolo XX i rappresentanti della Scuola di Francoforte – M. Horkheimer e T. W. Adorno – hanno esposto la cosiddetta *Teoria critica*. Nell’elaborare il loro progetto di filosofia sociale erano sollecitati dalla ricerca di una giustizia perfetta e universale. Secondo loro l’Illuminismo con i suoi sistemi ideologici del liberismo e del socialismo, invece di creare una civiltà veramente umana era sprofondata in un altro genere di barbarie, trasformandosi così nel suo contrario¹⁶⁵. Il primato dell’esperienza del negativo, riaffermata dopo i tragici eventi del ‘900, del fallimento culturale e storico culminato con Auschwitz, richiede una nuova lettura della storia concreta. Tale lettura fa rinascere il desiderio e la nostalgia del Trascendente. Il volto dell’Assoluto, agognato dall’individuo e inserito in un contesto storico – concreto, alienante, assume sempre più le forme della speranza e della nostalgia. Infatti l’immanenza della condizione umana, segnata dal dolore e da un’ingiustizia dilagante, invoca redenzione e liberazione¹⁶⁶. Perciò la coscienza della finitezza dell’esistenza umana porta alla coscienza dell’abbandono che assume proprio la forma della speranza. Horkheimer spiega che questa speranza è la nostalgia di “perfetta e consumata giustizia” di fronte all’imperversare dell’ingiustizia sociale, “che non può mai essere realizzata nella storia”¹⁶⁷. Difatti, quand’anche una migliore civiltà dovesse sostituire il disordine sociale esistente, non verrà mai riparata l’ingiustizia delle generazioni e degli individui del passato, la loro sofferenza e i torti subiti. Pertanto l’uomo può porre la sua speranza solo nell’Infinito, nel principio meta-storico: una speranza non cieca o illusoria, ma giustificabile ragionevolmente, grazie alla quale la morte, il dolore e il male non

¹⁶⁵ Cfr. M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO, *Dialettica dell’Illuminismo*, Torino 1997, 3.

¹⁶⁶ Cfr. G. BELLUSCI, *L’universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall’analisi del ciclo natalizio*, Tesi Gregoriana (138), Roma 2006, 22.

¹⁶⁷ M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, 82.

sono l'ultima parola¹⁶⁸. Nel caso contrario, cioè nel rifiuto di tale speranza, nell'arrendersi al dominio del male non riscattabile e invincibile, c'è davvero maggiore ragionevolezza? La fede nell'assurdo è veramente più sensata? In tal modo si mostra il nesso inscindibile tra il logos della fede e la speranza che permane nell'essere umano.

2.4.4. *La via ontologica*

Le tre vie esposte sopra partono da quelle esperienze che hanno come punto in comune la spinta a chiedersi quale sia la causa prima, il fondamento ontologico e la meta definitiva di tutto ciò che esiste, accade e viene sperimentato. In conclusione tutte e tre portano all'identificazione del fondamento dell'essere con Dio, o almeno a giustificare la pensabilità dell'idea di Dio e a dare ragione/logos alla fede. In altre parole esse rappresentano un movimento ascendente dal "basso" verso l'"alto". Con questa via, invece, si vuole procedere diversamente, secondo un movimento discendente, dall'"alto" verso il "basso"¹⁶⁹. Dio per essere Dio, lo diventa e lo è per mezzo di Se stesso. Da questo risulta che Dio non può essere dimostrato nel senso rigoroso della parola, ma – come spiega Kasper – deve dimostrarsi Lui stesso, e quindi non si tratta soltanto di pensare Dio partendo dal mondo, ma più ancora di partire da Dio e confermare sia il mondo sia l'idea di Dio nella realtà dell'universo, dell'uomo e della storia. È la via proposta da Anselmo di Canterbury, chiamata anche "argomentazione ontologica". Tale argomentazione si richiama ad un'esperienza intellettuale, "un irrompere del pensiero, il sentirsi travolgere dalla verità, per cui essa si distingue da quelle precedenti, poiché "parte dall'alto, da un coinvolgimento, dall'essere afferrati dall'idea di Dio, fino a esprimerne la realtà". Il ragionamento di Anselmo si comprende meglio se si legge la preghiera che precede le sue riflessioni: "In-

¹⁶⁸ Cfr. G. BELLUSCI, *L'universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall'analisi del ciclo natalizio*, 23-24.

¹⁶⁹ E' audace l'affermazione di R. Barilli secondo cui la conoscenza umana "non dimostra l'esistenza di Dio, ma anzi ne è sostenuto, ne è appena un indizio", *Poetica e retorica*, Milano 1984, 216-217. Cfr. anche F. FRANCO, "La filosofia compito della fede", in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, 161.

segnami a cercarti e mostrati a me che ti cerco. Poiché io non posso né cercarti, se tu non me lo insegni, né trovarti, se tu non ti mostri”¹⁷⁰.

Anselmo spiega più avanti la possibilità di poter cercare e trovare Dio, continuando la preghiera: “tu hai creato in me questa ‘tua immagine’, affinché io, ricordandomi di te, ti pensi, ti ami”¹⁷¹. Questa argomentazione ontologica viene quindi inserita nell’orizzonte della sua dottrina dell’immagine di Dio nell’uomo e si pone anche in continuità con la posizione dei Padri della Chiesa sull’immagine di Dio o sull’idea di Dio innata nell’uomo¹⁷². Ma la dottrina sull’immagine di Dio e sull’idea di Dio nell’uomo non dovrebbe essere intesa già come una forma del rivelarsi di Dio? O almeno come condizione estrinseca di ogni altra Sua rivelazione storica?

Allora, in che cosa consiste precisamente questa argomentazione? Partendo dalla riflessione sull’“immagine”, Anselmo afferma che il pensiero umano percepisce Dio come “l’essere di cui non si può pensare nulla di maggiore”¹⁷³. L’intelletto non sperimenta Dio in un concetto, anche se fosse il concetto supremo (“ciò che di più perfetto e alto può essere pensato”), ma in un *concetto limite*, che lo apre all’Essere e gli dà l’accesso alla Realtà che assolutamente lo trascende¹⁷⁴.

Anche se poi non mancheranno le critiche all’argomentazione ontologica (Kant), secondo le quali non si può passare dal concetto all’esistenza, tuttavia questo ‘qualcosa’ “di cui non si può pensare nulla di maggiore” non può esistere solo come una pura idea umana, altrimenti si potrebbe pensare ancora a *qualcosa-di-più-grande* di questo, cioè a qualcosa che comunque rimane sempre imperfetto perché racchiuso nel pensiero imperfetto dell’uomo¹⁷⁵. Ne deriva che non si può pensare all’idea di Dio come non esistente in realtà se non cadendo in contraddizione. Anselmo stesso lo esprime con queste parole:

E certamente, ‘ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore’ non può essere soltanto nell’intelletto. Se infatti è nel solo intelletto (...) si può pen-

¹⁷⁰ ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, c. 1, in *Opere filosofiche*, a cura di Vanni Rovighi. S., Bari-Roma 2008.

¹⁷¹ ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, c. 1.

¹⁷² Cfr. W. KASPER, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 156.

¹⁷³ ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, c. 2.

¹⁷⁴ Cfr. W. KASPER, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 156.

¹⁷⁵ Cfr. G. CHIMIRRI, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell’uomo e la fondazione metafisica dei valori*, 298.

sare qualcosa di maggiore di 'ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore'. Ma ciò non può essere. Esiste dunque senza dubbio 'qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore', e nell'intelletto e nella realtà¹⁷⁶.

Così, con l'idea di Dio, pensabile e ragionevole per il fatto che la persona è immagine di Dio, la ragione è rinviata radicalmente oltre se stessa in modo che comprende Dio anche come "qualcosa di maggiore di quello che si possa pensare"¹⁷⁷. Da questo risulta che bisogna pensare ad una realtà ultima, assoluta e infinita, la quale, anche senza essere compresa inequivocabilmente nella sua essenza, fa esplodere tutti i concetti finiti. E quindi Dio può essere conosciuto solo per mezzo di Dio, oppure a patto che sia Lui stesso che si dà a conoscere¹⁷⁸. A tal punto già il pensiero umano con la capacità di pensare 'Dio' trova la sua condizione nella libera iniziativa di Dio di farsi conoscere. In questo senso si potrebbe rievocare e spiegare la possibilità di una rivelazione universale in cui l'accesso sarebbe possibile ad ogni uomo. Tuttavia è necessario tenere conto del fatto che la nozione di ragionevolezza della fede a cui è stato dedicato questo capitolo non equivale a una riduzione intellettualistica e oggettivistica, ma va compresa nel suo senso più profondo, conforme alla natura dell'uomo e, precisamente, alla sua natura personale¹⁷⁹.

Inoltre, se non si tiene presente il presupposto di base, ossia che l'idea stessa di Dio implica intrinsecamente la sua automanifestazione, si mette in discussione la libertà infinita e assolutamente incondizionata di Dio, il che contraddirebbe la natura stessa di Dio. Se Dio esiste, deve essere Egli stesso a donarSi all'uomo e questo presuppone il fatto che il logos della fede poggia necessariamente sulla libera iniziativa di Dio di entrare in relazione di conoscenza e di amore con l'uomo.

Con la riflessione sulla teologia naturale e il suo valore siamo arrivati alla conclusione di questo secondo capitolo. Il problema di cui ci siamo occupati era quello della responsabilità umana che la fede deve esibire nei confronti di Dio, della sua rivelazione e di fronte anche all'istanza della ragione, cioè la fede che intrinsecamente possiede il suo proprio logos come una sua dimensione costitutiva. Si potrebbe dire che l'uomo è quell'essere che alla luce della fede nelle esperienze della sua vita, nella sua conoscenza e nel suo agire anticipa e vive, anche se non pienamen-

¹⁷⁶ ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, c. 2.

¹⁷⁷ ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, c. 15.

¹⁷⁸ Cfr. W. KASPER, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 159.

¹⁷⁹ Cfr. CH. SCHÖNBORN, *L'unità nella fede*, Bologna 2007, 13-38.

te, l'esperienza del Mistero assoluto. Di conseguenza egli è alla ricerca di segni nei quali gli si attesti e comunichi il medesimo Mistero, cioè si trova alla ricerca di segni e di parole in cui Dio gli si riveli¹⁸⁰. In tal modo si passa al terzo capitolo dedicato appunto alla questione centrale e fondamentale per la riflessione sul logos della fede, dove quest'ultimo trova la sua *condicio sine qua non* in un evento e in una azione previa e determinante: quella della libera autocomunicazione di Dio all'uomo.

¹⁸⁰ Cfr. W. KASPER, *Il Dio, di Gesù Cristo*, 162-163.

CAPITOLO III

IL LOGOS DELLA RIVELAZIONE

La ragione della fede fondata sull'autocomunicazione di Dio

La conclusione del capitolo precedente ci ha portato all'affermazione principale, ossia che la fede cristiana poggia sulla verità che coincide con Dio stesso e si fonda sulla Sua libera rivelazione. Questo sarà l'oggetto della riflessione svolta nella terza parte della nostra ricerca. Prima di tutto, cambierà la prospettiva epistemologica: se prima, l'esposizione delle questioni era sviluppata nel campo e secondo un certo rigore del pensiero filosofico – antropologico o perlomeno pre-teologico, ora l'orizzonte entro cui verranno approfonditi gli argomenti sarà chiaramente più teologico in quanto prende come punto di partenza i dati della rivelazione. Tuttavia tale percorso porterà a delineare il discorso sul logos della fede come logos essenzialmente cristico che sfocia e si compie nell'evento storico – escatologico di Gesù Cristo¹.

Il capitolo sarà quindi diviso in cinque paragrafi. Nel primo, riprendendo le ultime conclusioni del capitolo precedente, si cercherà di spiegare in modo ancora più profondo il carattere e la natura del legame tra la fede e la rivelazione. In seguito verranno riportate alcune definizioni della 'rivelazione' con le relative sfumature e accentuazioni, che comunque, come si vedrà, non stanno in opposizione, bensì in rapporto di complementarità in quanto cercano di delimitare la realtà che di per se si caratterizza per la sua indisponibilità e di definirne la natura. Nel terzo si vorrà riflettere sulla rivelazione come evento storico, non ridotto a un concetto astratto, ma tangibile e afferrabile mediante vari avvenimenti e all'interno della storia. Nel quarto paragrafo sarà necessario studiare la rivelazione come l'evento che ha in se stesso una portata soteriologica e quindi finalizzata alla salvezza dell'uomo (la sua piena realizzazione:

¹ Cfr. M. EPIS, "Sulla 'circolarità' di teologia e filosofia", in *Teologia* 37 (2012), 57.

ominizzazione), evidenziandone la particolarità e l'universalità inseparabilmente unite. Alla fine si tenterà di illuminare e spiegare meglio la questione della rivelazione cristiana attraverso il concetto *dell'universale concretum*.

3.1. La premessa: la rivelazione divina come fondamento della fede e della teologia

La fede cristiana mostra il suo logos nell'apertura al dono della verità che si manifesta nella storia attraverso l'evento della rivelazione come autocomunicazione di Dio per la salvezza dell'uomo (DV 2-4.)². Secondo R. Guardini se è possibile riconoscere la rivelazione e darne questa elementare definizione, è perché

*la prima proposizione di ogni dottrina sulla rivelazione suona: ciò che essa è lo può dire essa stessa (...). L'essenza della rivelazione comporta perciò il fatto che non può essere dedotta dal mondo, ma va accolta in virtù di se stessa (...). Che cosa significhi, deve di necessità dirlo essa stessa*³.

E poi per quanto concerne sia l'oggetto sia l'evento stesso della rivelazione, l'autore continua: "Non solo quanto dà, dev'essere creduto, ma anche ciò che è, anzi che in assoluto vi sia, perché è inizio e non ha nulla a cui possa appellarsi. Con essa tutto comincia; l'intera esistenza di fede"⁴.

Per cui la rivelazione non può mai essere ricondotta ad un gradino nella successione delle aperture naturali del senso dell'esistenza, ma viene unicamente dalla libera e personale iniziativa divina, mai condizionata esternamente o determinata interiormente, come se Dio fosse trovato di fronte alla necessità di autocomunicarsi⁵. Da questa impostazione risulta che se è possibile credere, è perché prima Dio intraprende l'iniziativa di uscire dall'infinito e nascosto mistero del Suo essere e venir incontro all'uomo lo rende capace sia di voler cercare sia di poter accogliere una tale autocomunicazione divina. Qui la fede sta di fronte ad un atto primario che non parte dall'uomo e dalla sua volontà di raggiungere la Verità

² Cfr. J. SCHMITZ, *Rivelazione*, Brescia 1991, 91.

³ R. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza. Saggi Teologici*, Brescia 1984, 195-196.

⁴ R. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza. Saggi Teologici*, 205.

⁵ Cfr. R. GUARDINI, *Fede, religione, esperienza. Saggi Teologici*, 169; cfr. anche C. DOTOLO, *Rivelazione*, 28.

o il Senso Ultimo; piuttosto parte da Dio che pone la premessa per una coerente conoscenza di Sé, dell'uomo e del mondo. Si tratta di un sapere completamente nuovo che nessuno avrebbe mai potuto raggiungere se non per via di rivelazione⁶, di

una peculiare forma di conoscenza. Fede, indica un atteggiamento concreto perché implica il "riconoscere", il "vedere", l'"udire" e l'"ascoltare"; in una parola, è un incontro personale. Come si nota, sono tutti verbi che anticipano, si accompagnano o conducono all'atto di "credere" come una forma mediante la quale ognuno esprime se stesso in modo del tutto peculiare⁷.

È stato già detto prima, che Dio è, allo stesso tempo, il soggetto e l'oggetto della rivelazione. Da qui risulta che il termine 'Dio' indica non il correlato di un'esperienza diretta o il postulato di una necessità di pensiero, ma una realtà totalmente indipendente come mistero, che nella sua assoluta libertà si può rivelare mediante il mondo e la storia. Ed Egli stesso manifesta ciò che si deve intendere con il predicato 'Dio' rispetto al mistero che è al di là di questo mondo. Dal fatto che tale manifestazione ha come destinatario l'uomo consegue che ogni parola divina rivolta a lui, anche se corrisponde alla ricerca umana della verità/senso, non può essere ricondotta ad essa, ma si pone radicalmente al di là di ogni postulato del pensiero finito del soggetto. Perciò la risposta data dalla Parola di Dio non può essere intesa solamente come eco della nostra domanda sull'essere in genere e sulla vita umana in particolare, ma si presenta come offerta di verità e di salvezza che precedono ed eccedono incommensurabilmente tutto ciò su cui l'uomo si interroga, tutto ciò che desidera, cerca e attende⁸. In altre parole, la rivelazione è il fondamento che dà il senso definitivo all'essere umano ed è la prospettiva in cui tutto l'essere riceve il suo vero significato e valore; da una parte, corrisponde all'istanza antropologica ma, dall'altra, la supera infinitamente⁹. "La categoria stessa di rivelazione richiede (...) che venga riconosciuto un

⁶ Cfr. R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997, 53-54.

⁷ R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, 188.

⁸ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e Rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, Cinisello Balsamo 2008, 117-119.

⁹ Cfr. G. GÄDE, *Cristo nelle religioni. La fede cristiana e la verità delle religioni*, Roma 2004, 90.

contenuto che sia radicalmente nuovo che viene comunicato appunto per rivelazione e non per semplice attività riflessiva del soggetto”¹⁰.

In effetti la ragione non “produce”, né desume e nemmeno acquista la verità rivelata, bensì la accetta e la comprende attraverso una facoltà che le rende possibile questa accezione e questa comprensione, cioè la fede¹¹. In fin dei conti, senza il mistero rivelato, la fede sarebbe irrazionale e quindi priva del suo logos¹².

Tale premessa è di capitale importanza anche per l’epistemologia propria alla teologia come intelligenza della fede. Poiché il termine stesso di ‘rivelazione’ non ha nulla a che fare con una comprensione astratta, ma riceve la sua formulazione piena e appropriata a partire da una storia particolare, che si dispiega e si presenta come un insieme di eventi in cui Dio interviene o indirettamente o direttamente¹³. Infatti Egli non è il Dio che sta fuori del mondo, ma piuttosto il Dio che si rivela all’uomo liberamente e gratuitamente, in modo da rendersi accessibile e sperimentabile¹⁴.

Alla luce di queste premesse, resta accertato che la rivelazione non può essere soltanto un oggetto del sapere teologico, ma è la condizione indispensabile del nostro accedere alla verità. In realtà, la fede cristiana si richiama ad un messaggio inteso come Parola di Dio, che a sua volta non può essere compresa come una qualsiasi altra realtà, ma è da considerare come la verità definitiva di tutta la realtà come tale. La rivelazione è la prospettiva o il punto di vista dal quale egli considera il senso definitivo di tutta la realtà. Sarebbe veramente impensabile sapersi cristiano, cioè accettare con fede la rivelazione in Cristo e intenderla come Parola di Dio, e poi non considerarla come verità definitiva e insuperabile su tutto. Di conseguenza per fare una teologia propriamente cristiana, alla cui luce vuole procedere la nostra ricerca, non esiste altro principio se non la rivelazione stessa. In questo caso il metodo teologico non può essere accusato di autoreferenzialità, perché la rivelazione è la condizione *sine qua non* che determina lo specifico della teologia. Senza la rivela-

¹⁰ R. FISICHELLA, “Che cos’è la teologia”, in R. FISICHELLA – G. POZZO – G. LAFONT, *Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna 1999, 45.

¹¹ Cfr. M. BORDONI, “La cristologia odierna di fronte alla questione della verità”, in M. SERRETTI (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001, 83.

¹² Cfr. R. SPAEMANN, “Benedetto XVI e la luce della ragione”, 157.

¹³ Cfr. Ebr 10,10.

¹⁴ Cfr. G.L. MÜLLER, “Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni”, in M. SERRETTI (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, 57-61.

zione si avrà a che fare, al massimo, con una specie di teosofia o filosofia di Dio, o fenomenologia o storia delle religioni, oppure con una storia del cristianesimo e delle sue dottrine, ma non vi sarà una vera teologia¹⁵.

La rivelazione, essendo la condizione della teologia, ne costituisce anche il suo oggetto, in quanto esprime l'assoluta alterità di Dio che non sarà mai catturabile e che rinvia sempre l'esistenza umana a un esodo e ad un permanente andare sempre oltre. Per questo la rivelazione provoca una certa spontaneità conoscitiva dell'uomo, sollecitando la ricerca umana verso *un di più* interpretativo e di comprensione, poiché essa è sempre più grande di ciò che può essere racchiuso nei concetti e nelle affermazioni¹⁶.

3.2. Il concetto e il suo sviluppo

A conferma di quanto è stato detto sopra basta richiamarsi ad una elementare analisi lessicale della parola 'rivelazione'. Già la stessa etimologia del termine indica una dinamica in cui il significato deve essere compreso in una particolare polarità. 'Rivelare' (dal latino *revelare* e dal greco *apokalyptein*) vuol dire, nella sua prima accezione, la rimozione di un velo, lo svelamento di ciò che è nascosto e che può venire alla luce e comunicato all'uomo solo tramite, appunto, rivelazione. Contemporaneamente, però, ri-velare significa anche un infittirsi (condensare, intensificare) del velo e quindi un nascondersi ancora maggiore, il che richiede uno sguardo differente, capace di penetrare in ciò che si apre alla comprensione dell'uomo. A prima vista potrebbe sembrare che rivelazione e nascondimento si escludano a vicenda: il nascondimento precede la rivelazione, la quale dovrebbe portare a conclusione il tempo del nascondimento. Tuttavia, le cose non stanno così, perché la rivelazione non toglie il nascondimento nella sua totalità, ma lo presenta come mistero che, proprio perché rivelato, viene percepito e sperimentato come mistero. Si tratta di quel "mistero nascosto da secoli, ma ora manifestato" (Col 1,26) che ci sprona ad assumere la consapevolezza che "ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia" (1Cor 13,12)¹⁷.

¹⁵ Cfr. CTI, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, 4.

¹⁶ Cfr. C. DOTOLIO, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, Milano 2002, 33-34.

¹⁷ Cfr. C. DOTOLIO, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, 28-29.

Fatta questa riflessione di carattere etimologico, vengono prese ora in considerazione le impostazioni di alcuni autori che hanno approfondito e sviluppato in modo particolare la problematica concettuale della rivelazione: C. Dotolo, M. Seckler, Ch. Theobald, G. Ruggieri e R. Latourelle.

3.2.1. *I vari orizzonti della trattazione del concetto di rivelazione – l'approccio categoriale*

C. Dotolo, facendo ricorso al pensiero di G. Ebeling e R. Bultmann, propone di individuare tre significati principali del concetto di rivelazione: estetico, religioso e teologico. Il significato *estetico* rievoca un elemento essenziale costituito dall'avvenimento di un qualcosa che non dipende dal soggetto e da chi lo percepisce; un avvenimento che però getta una luce e apre orizzonti all'interno dei quali gli interrogativi, le situazioni, i modi di vedere le cose assumono una nuova e più profonda impostazione. Il destinatario di un tale evento ne esce 'modificato' in quanto il *com-prendere* diventa, innanzitutto, un *lasciarsi-prendere*, un farsi afferrare e attrarre da una bellezza che proietta una verità differente sulle cose¹⁸. In questo senso il concetto di rivelazione non si riduce solamente alla sua connotazione religiosa, ma assume una accezione più ampia che nella rivelazione vuole denotare un evento di cui non si può disporre, che fa accendere nell'uomo un'idea, un'emozione, un'intuizione, che non può essere catturata discorsivamente, bensì viene come donata nella forma di una visione che illumina situazioni confuse e dà figura a una sensazione indistinta. Di fronte a tale esperienza estetica bisogna chiedersi in che modo ciò che è esperito e sentito personalmente e individualmente, e che come tale non è trasferibile, possa essere tuttavia comunicato e divenire accessibile agli altri, anzi, a tutti¹⁹. Invece il significato *religioso* mette in rilievo l'irruzione del sacro e del divino come totalmente altro, mistero tremendo e affascinante che evidenzia qualcosa che non è assimilabile nelle condizioni del quotidiano²⁰. Con tale definizione del concetto si vuole andare al di là delle letture che, com'è stato esposto nel primo capitolo, riducono la religione a un fenomeno psicologico, sociale, linguistico, artistico, ecc. E quindi si esprime la convinzione che l'esperienza

¹⁸ Cfr. C. DOTOLO, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, 29.

¹⁹ Cfr. G. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana*, vol. I, *Prolegomeni. La fede in Dio creatore del mondo*, Genova 1990, 304.

²⁰ Cfr. R. OTTO, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano 1966.

religiosa rappresenta un evento irriducibile e introduce un dislivello riguardo al quotidiano spingendo l'uomo a una scelta: vivere la dinamica dell'ascolto o proteggersi dagli interrogativi che esigono una ricerca autentica. L'originalità dell'esperienza religiosa che interpella l'uomo risulta dal fatto che, a differenza di uno stile di vita e di modo di pensare che si configura solo limitandosi alle aspettative del soggetto, la religione indica un progetto di vita che proviene da un Altro e tende ad indirizzare verso un orizzonte diverso entro cui organizzare e prospettare la propria storia. Pertanto la rivelazione è un evento che trasporta l'uomo in una situazione inedita rispetto alle sue convinzioni e aspirazioni²¹. La specificità del senso religioso di rivelazione sta dunque nel fatto che nella relazione tra il divino e l'umano fa emergere in modo radicale quella tensione che costituisce il presupposto del concetto di rivelazione: l'irruzione di un totalmente Altro, la non disponibilità e la forza dell'accaduto, l'essere sorpresi rimanendo quasi senza parole, l'essere toccati nella profondità dell'esistenza, l'incontro con una realtà incondizionata e onniavvolgente, il cui assumere figura e diventare parola ha un potere strabiliante di plasmare la vita e la storia²². Infine l'accezione *teologica* si inserisce all'interno della particolarità e novità della rivelazione giudeo – cristiana, accolta nella storia del popolo d'Israele e nella Chiesa, e quindi trasmessa attraverso la Bibbia e la tradizione. Appunto il mistero chiamato dagli uomini come Dio, qui in questa storia si rende inaspettatamente e gratuitamente vicino all'uomo nella concretezza di un popolo e in modo definitivo nell'evento dell'incarnazione di Gesù Cristo. Qui appare la novità e la non deducibilità della rivelazione cristiana: essa è un evento che rende oggettivo il mistero, un evento unico, irripetibile e difatti decisivo per l'autenticità dell'esistenza umana. Proprio per il fatto che il mistero si avvicina e viene incontro all'uomo, esso si mostra come distante e distinto facendo emergere l'alterità e la differenza qualitativa tra Dio e l'uomo, ma dall'altro lato, chiede all'uomo di lasciarsi in-formare dalla novità di tale evento-mistero²³. Nell'orizzonte della persona di Gesù Cristo, la rivelazione è, allo stesso tempo, itinerario e meta (cfr. Gv 14,6). Gesù non conduce a qualcosa che poi si è o si ha; a lui non ci si rivolge *per avere* la rivelazione, ma *in quanto egli è* la rivelazione²⁴.

²¹ Cfr. C. DOTOLLO, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, 30.

²² Cfr. G. EBELING, *Dogmatica della fede cristiana*, 305.

²³ Cfr. C. DOTOLLO, *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, 31.

²⁴ Cfr. R. BULTMANN, *Enciclopedia Teologica. Introduzione allo studio della teologia*, Genova 1989, 77.

3.2.2. *Lo sviluppo del concetto della rivelazione – l'approccio storico*

Un'altra proposta per definire il concetto di rivelazione e i suoi modelli fondamentali viene offerta da M. Seckler e in seguito ripresa anche da J. Schmitz. Seckler, seguendo le varie tappe storiche, distingue tre modi di spiegare il termine 'rivelazione': come *esperienza epifanica*, come *insegnamento* e come *autocomunicazione*. L'autore parte da una descrizione più elementare che risale al periodo che abbraccia l'antichità, i primi secoli del cristianesimo e il pensiero medievale. In questa cornice, per rivelazione intende esperienze illuminanti capaci di colpire in maniera sorprendente; in questo senso il termine viene usato al plurale indicando anche la molteplicità delle forme in cui si vive l'esperienza della rivelazione e si entra in contatto con Dio. Seckler però cerca di individuare il tratto fondamentale comune a tutta la diversità di tali esperienze e a tale scopo ricorre al concetto biblico di 'epifania', come nucleo e comune denominatore delle varie forme di rivelazione. Con questo concetto si vuole mettere in evidenza il fatto che in un'autentica rivelazione è il Dio vivo che si fa via via sperimentare e si manifesta come potenza che crea, benedice, giudica e salva. In queste esperienze del venire incontro di Dio e della sua manifestazione non si tratta di affermazioni teoretiche circa la sua esistenza, bensì dell'"esperienza della presenza viva di colui che compie cose grandi", dell'"irruzione storica dell'evento stesso della salvezza". Perciò nel primo caso la parola 'rivelazione' assume una connotazione *epifanica*²⁵. A partire dal medioevo il modello *epifanico* di rivelazione lascia il posto a quello teoretico e istruttivo, che è inteso prima di tutto come *insegnamento* dato agli uomini nella forma di una istruzione e di una dottrina. Spesso le rivelazioni vengono comprese, anzi, ridotte al grado di 'rivelazioni private, che si differenziano da quella pubblica e ufficiale. Pur conservando ancora il carattere di evento percepibile all'interno della storia, la rivelazione viene concepita come un insegnamento portato dal maestro divino che consiste in una verità che supera la capacità conoscitiva della ragione umana. Tutto l'evento della rivelazione testimoniato dalla Scrittura viene visto come un unico insegnamento coerente (qui, a differenza della prima accezione, al singolare), che diviene il fattore essenziale e definitivo per la fede cristiana,

²⁵ Cfr. M. SECKLER, "Il concetto di rivelazione", in CDTF vol. II, 69-74; J. SCHMITZ, *La rivelazione cristiana*, Queriniana 1991, 87-88.

costituendone l'oggetto e il contenuto²⁶. Così il concetto di rivelazione, identificato con l'*insegnamento* indica sia l'origine unica e irripetibile, sia il fondamento perenne, sia anche la natura più intima e la ragione legittimante la fede cristiana. Esso è l'essenza di ciò a cui la fede si riferisce e ciò di cui la teologia si occupa²⁷. Tuttavia non si può non osservare che tale definizione di rivelazione ne ha provocato una specie di intellettualizzazione e dunque anche un restringimento del suo vero ed autentico significato. Soltanto nella seconda metà del XX secolo la riduzione teoretico – istruttiva è stata superata assegnando alla rivelazione un valore molto più profondo e integrale e quindi comprendendo in essa tutta l'azione salvifica di Dio e la Sua *autocomunicazione*. Da ciò deriva che Dio non ne è solo l'autore bensì anche il contenuto ed Egli non fa partecipare l'uomo soltanto alla Sua scienza, ma soprattutto alla pienezza della vita. Pertanto il nucleo del concetto di rivelazione è costituito dalla comunicazione di Dio stesso finalizzata a stabilire una nuova comunione con l'uomo e a superare la sua situazione di perdizione. Senso e oggetto della rivelazione è Dio stesso nella Sua realtà salvifica personale, e non solo una serie di notizie su Dio e sui Suoi decreti; in altre parole, Dio non comunica qualcosa, ma Se stesso²⁸. Attraverso la rivelazione

*Dio si estrinseca nella Sua realtà trinitaria nella storia, affinché gli uomini abbiano accesso mediante Gesù Cristo nello Spirito Santo al Padre, siano accolti nella comunione divina e diventino partecipi della divina natura*²⁹.

In questa ottica emerge ancora di più il legame tra evento di salvezza e categoria di rivelazione in cui il concetto di *autorivelazione* di Dio è congiunto alla natura di Dio e ai misteri della redenzione³⁰. In definitiva, il concetto di rivelazione come autocomunicazione di Dio diventa per il cristianesimo il “concetto fondamentale”.

²⁶ Cfr. M. SECKLER, “Il concetto di rivelazione”, 69-74.

²⁷ Cfr. J. SCHMITZ, *La rivelazione cristiana*, 88.

²⁸ Cfr. M. SECKLER, “Il concetto di rivelazione”, 69-74.

²⁹ J. SCHMITZ, *La rivelazione cristiana*, 89.

³⁰ Cfr. M. SECKLER, “Il concetto di rivelazione”, 78.

3.2.3. *Il contesto odierno, l'accezione e l'esperienza – l'approccio esistenziale* (Ch. Theobald)

La novità offerta in questo caso consiste nel fatto che, per poter spiegare o definire il concetto di rivelazione sul piano religioso o teologico, sembra più opportuno partire dalla domanda di stampo antropologico – sociologico, vale a dire, riflettere su come i nostri contemporanei utilizzano tale concetto con significati assai diversi, il più delle volte profani, al fine di esprimere alcuni aspetti della vita quotidiana in cui diventa possibile o addirittura necessario e naturale vivere un'esperienza umana di 'rivelazione'³¹. Ch. Theobald propone di considerare per lo meno due problematiche principali: il contesto attuale e la dimensione cognitivo – esistenziale del concetto di rivelazione.

a) Il contesto contemporaneo

Il teologo tedesco svolge la sua riflessione riguardante la presenza e l'uso del concetto di rivelazione nel contesto moderno interessandosi a tre ambienti: sociale, scientifico e soggettivo – storico.

Egli inizia con una riflessione sul piano sociale individuando i tratti peculiari caratteristici per la nostra società, decisivi per poter definire e spiegare il termine rivelazione, proprio tenendo conto del contesto odierno in cui viene usato e con quale significato. Infatti sembra che la società d'oggi sia animata dallo spirito di competizione e attenta alle prestazioni dei propri 'protagonisti', per cui è sempre in agguato quando sulla scena pubblica appaiono nuovi eroi o campioni. Questo accade quando ad es., uno sportivo ancora sconosciuto, un giovane musicista finora rimasto nell'ombra, un'attrice mai vista prima rivelano in qualche occasione i loro talenti e capacità. Per il pubblico – avido di sensazioni mai sperimentate prima – ciò che conta, osserva Theobald, è un inedito, o meglio una rivelazione. Di fatto quante volte si legge o si sente nei mass media "ecco una rivelazione!", focalizzando l'attenzione su ogni fatto e su ogni gesto della nuova star. Il bisogno di sempre più nuove e inaspettate sensazioni che pervade l'attuale società può nutrirsi sia di progressi e successi sia di regressi e scandali. Pertanto di fronte a questo desiderio di novità da parte del pubblico imperioso e legato ai modelli di identificazione di cui la società ha bisogno, si fa sempre più forte l'impressione di

³¹ Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, Bologna 2006, 13.

essere davanti a una ‘rivelazione’. In tale contesto emerge l’uso specifico del concetto di rivelazione nell’ambito sociale³².

Il termine ‘rivelazione’ compare anche nell’ambito scientifico, dove, pur con una connotazione diversa da quella trattata sopra, fa parte del linguaggio e del sapere forte tipico di tale ambito; è il sapere che a differenza del settore sociale si dimostra maggiormente trasmissibile e razionalmente accessibile. Questo sapere, benché basato su formule e scoperte empiriche e benché poggiato su procedure rigorose di verifica e di confutazione, tuttavia appartiene anche esso, in qualche modo, al campo dell’opinione, propria della comunità scientifica. Basti pensare al successo del “modello standard” della cosmologia contemporanea, della teoria del “Big-Bang” divulgata nei nuovi racconti di creazione³³. Molti altri esempi potrebbero essere evocati: la svolta copernicana, la rivoluzione einsteiniana, l’evoluzionismo di Darwin, l’invenzione della biochimica, la manipolazione genetica ecc. Si comprende perciò quante altre scoperte ancora, che rivoluzionano questo genere di sapere, possano o suscitare resistenze o essere recepite dall’opinione pubblica e soprattutto dall’opinione scientifica, come ‘rivelazioni’³⁴.

Theobald segnala ancora un altro campo in cui viene utilizzato il termine ‘rivelazione’, quello soggettivo – esistenziale, che abbraccia la storia e il vissuto di un individuo. Spesso si sente parlare della rivelazione in quanto riferita al tipo di illuminazione che sperimenta colui che comprende all’istante una parola rimasta enigmatica, una spiegazione più volte ripetuta, un testo letto e riletto o, ancora, un procedimento tecnico difficile da cogliere; tutto sommato, quando la complessità di un problema si rivela alla fine più chiaro, più comprensibile e più realizzabile di quanto non fosse parso precedentemente. L’esperienza di illuminazione può essere intellettuale, pratica, estetica, etica ecc. In questo caso ci si trova quindi fuori dalla scena dell’opinione pubblica come luogo di ‘rivelazione’ e ci si immerge nella penombra delle esistenze personali, soggettive e ordinarie; pure esse diventano luoghi di ‘rivelazione’. Si tratta delle situazioni chiamate ‘rivelatrici’, sia positive sia negative; vale a dire degli avvenimenti che trasformano colui che li vive; dei momenti che all’improvviso mettono

³² Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, 14.

³³ Come punto di partenza che rappresenta una sintesi della problematica può essere raccomandata l’opera di H. REEVES – J. DE ROSNAY – Y. COPPENS – D. SIMONNET, *La più bella storia del mondo. Il segreto delle nostre origini*, Milano 1999.

³⁴ Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, 14-16.

le persone davanti ai loro limiti – vita e morte, sofferenza e felicità, lutto e speranza... – suscitando la domanda sul ‘perché’ e la ricerca della comprensione, che toccano la totalità dell’esistenza³⁵.

b) La dimensione cognitivo – esistenziale (l’esperienza di rivelazione)

Come nel caso di molte altre parole, così anche riguardo al termine ‘rivelazione’ si ha a che fare con una varietà di significati che designano una esperienza umana del tutto elementare, la quale conduce alle questioni fondamentali inerenti all’esistenza umana nel mondo e nella storia³⁶. Theobald, mettendo in rilievo l’enigmaticità del reale, definisce la ‘rivelazione’ come una sorta di finestra aperta su tutto ciò che si presenta a noi come “reale”. Perché occorre una “finestra” per conoscere la realtà? Risponde il teologo tedesco: perché non abbiamo un accesso diretto al “reale”; infatti la realtà appare come ciò che a noi sfuggirà sempre, almeno in parte e rimane avvolto da una certa oscurità. Questa assenza di trasparenza deriva dal fatto che ciò che noi sperimentiamo come “reale” è già situato sempre in una tensione fondamentale tra “noi” e “ciò che ci appare”. Tutto accade come se un velo fosse posto sopra quanto ci circonda. Anche le nostre esistenze sono misteriose, nel senso che – in quanto relazionate tra di loro – non è possibile imbattersi nel segreto proprio di ciascuna esistenza senza prendere in considerazione l’enigma di tutto ciò che esiste. Nei confronti di una tale non-trasparenza sorgono le domande tipo “che cosa?”, “come?”, “perché?” e gli altri interrogativi che esprimono uno stupore che nasce dal fatto che le cose (e anche noi stessi) semplicemente *sono*, ancor prima di essere *questo* o *quello*. Per questo siamo invitati, come nota Theobald, a vivere l’esperienza di stupirci del fatto che sia noi che le cose esistiamo e che un velo è posto sopra di esse e fra noi, segno che tutto pone interrogativi a colui che vuole vedere e capire di più. Solo a partire dall’esperienza dell’enigmaticità o dell’oscurità che circonda il “reale” sarà possibile parlare di una ‘rivelazione’³⁷.

Tuttavia nella cultura occidentale (formata a partire dalle tradizioni greche, romane e semitiche), con lo sviluppo del pensiero e della razionalità umana, nacque l’ideale di trasparenza nella cui prospettiva trova

³⁵ Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, 16-19.

³⁶ Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, 19. 23.

³⁷ Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, 23-24.

il posto e viene assunto il concetto di ‘rivelazione’³⁸. Di fatto, la ‘rivelazione’ si fa strada nelle grandi scoperte del progresso umano ed è rivissuta dal ricercatore quando, entrando nel segreto della matematica e delle scienze, inizia a sperimentare il potere della ragione. L’ideale di una trasparenza assoluta o dell’assenza di oscurità e di enigmi è stato un motore della storia occidentale e dell’evoluzione delle scienze moderne. Oggi per la maggior parte dei nostri contemporanei una ‘rivelazione’ produce semplicemente la dissoluzione dell’enigma con il quale essa si collega³⁹. Nell’attuale contesto l’ideale di trasparenza rappresenta la seduzione di poter accedere definitivamente e immediatamente al “reale” per mezzo del sapere forte. Invece l’esperienza umana, come osserva Theobald, ci dimostra l’impossibilità di entrare nel segreto proprio di ognuna delle nostre esistenze, rapportate le une alle altre, senza affrontare al tempo stesso l’enigma e il mistero di tutto ciò che esiste, o attraverso la via della globalità, del “tutto”, come nel pensiero dei greci, oppure attraverso il rischio che è presente nell’incontro con l’altro, come nella tradizione giudeo – cristiana. In questa ultima, l’esperienza di ‘rivelazione’ si situa innanzitutto al centro della relazione umana ed è fondamentale nell’ordine della conoscenza interpersonale. L’evento ‘rivelatore’ passa necessariamente attraverso una parola che rompe un silenzio, un tipo di oscurità ed enigmaticità. Questa parola costituisce il punto di partenza di un altro genere di “conoscenza”, che non ha più il suo ideale nella trasparenza ma nel rispetto del mistero inalienabile dell’altro, caratteristico nel mondo delle persone. In altri termini, una tale esperienza elementare di ‘rivelazione’ si fonda sulla prova di un’assenza di trasparenza, che fa di noi degli esseri umani; la metafora biblica del “velo” (Es 34,32-35; Is 25,7), posto su ogni essere, sul viso degli altri e sulla storia dell’umanità, esprime e indica perfettamente la non-trasparenza della realtà⁴⁰.

3.2.4. *La voce critica: rivelazione come concetto fondamentale del cristianesimo? – approccio funzionale*

G. Ruggieri studia il concetto di rivelazione sotto l’aspetto della sua funzionalità, ponendosi la domanda sul ruolo fondante di questo concetto nel cristianesimo e in teologia. Le conclusioni cui giunge non gli

³⁸ Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, 24.

³⁹ Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, 26-27.

⁴⁰ Cfr. CH. THEOBALD, *La Rivelazione*, 27-28.

concedono di dare una risposta affermativa. Il suo procedimento argomentativo si svolge su due piani: storico e formale (sistematico).

a) Lo sguardo storico

La vicenda storica del termine ‘rivelazione’, osserva l’autore, dimostra il suo “ingresso” relativamente recente nel discorso teologico ed ecclesiastico. Non è difficile notare che soltanto a partire dalla costituzione dogmatica *Dei Filius* del concilio Vaticano I il termine ‘Vangelo’, usato dal Magistero sin dal concilio di Trento, è stato sostituito con quello di ‘rivelazione soprannaturale’, e questo sotto la spinta della teologia controversistica; prima, invece, la categoria della rivelazione aveva indicato la dimensione interiore e soggettiva dell’evento cristiano. L’assunzione del concetto da parte del Vaticano I era ancorata a tutta l’apologetica cattolica della seconda metà del Settecento, rivolta a controbattere la negazione illuministica di una ‘rivelazione soprannaturale’. Nella categoria della rivelazione, afferma l’autore, è depositata la testimonianza della grande opposizione tra cristianesimo e modernità: contro la pretesa della ragione umana ritenutasi misura sufficiente per ogni conoscenza e ogni valore umano, e contro la conseguente riduzione del cristianesimo a un fenomeno umano uguale a qualsiasi fenomeno religioso, il pensiero cristiano ha insistito su qualcosa di indisponibile per l’uomo, che può essere raggiunto solo sulla base di una libera comunicazione di Dio. Per sottolineare il carattere di indisponibilità i cristiani hanno impiegato il termine di rivelazione che più di ogni altro si prestava a questa funzione⁴¹. In questa maniera lo sguardo retrospettivo permette anche di scorgere una mobilità semantica della categoria di rivelazione lungo la storia del cristianesimo, che prima assumeva una connotazione apocalittica; nell’antichità cristiana e nel Medioevo prendeva prevalentemente il significato di ‘ispirazione’ e ‘illuminazione’ interiore; nella polemica controversistica e poi nel Magistero ecclesiastico dell’Ottocento⁴² il concetto indicava la comunicazione della verità soprannaturale accentuando la connotazione intellettualistica; infine nel secolo XX e con il concilio Vaticano II, con la ‘rivelazione’ si è intesa la libera autocomunicazione di Dio all’uomo

⁴¹ Cfr. G. RUGGIERI, “La problematica della rivelazione come ‘concetto fondamentale’ del cristianesimo”, in ATI, *La Teologia della Rivelazione*, a cura di D. Valentini, Padova 1996, 88-91.

⁴² Cfr. F. ARDUSSO, *La fede provata*, a cura di W. Danna e R. Repole, Torino 2006, 93.

compiuta storicamente per la salvezza dell'umanità. Secondo il parere di Ruggieri tale mutevolezza semantica della categoria non costituisce di per sé una obiezione che possa distruggerne la plausibilità; può però seriamente impedire che essa assurga a "concetto fondamentale" del cristianesimo⁴³.

b) L'osservazione sistematica

Se la prima difficoltà per accettare il termine di rivelazione come concetto fondamentale viene dalla storia, la seconda invece si collega con le esigenze relative all'"equilibrio globale della verità cristiana"⁴⁴. L'autore parte dal presupposto biblico dicendo che nella Scrittura l'accento non è posto tanto sul fatto formale che ci sia la rivelazione (*Dass*), ma su ciò (*Was*) che viene rivelato⁴⁵. Perciò la categoria di 'rivelazione' può essere definita come una categoria formale in quanto si riferisce ad una modalità di comunicazione tra la fonte emittente di un determinato messaggio e il destinatario del messaggio stesso, ma che di per sé non porta alcun determinato contenuto. Solo se si "aggiunge" ad essa un contenuto (ad es. "il Dio di Gesù Cristo") si può usare il concetto in maniera significativa in un particolare contesto di esperienza umana.

*La modalità specifica della categoria di rivelazione consiste soltanto nel rimando ad una condizione del soggetto che è il destinatario della comunicazione: il fatto cioè che questo soggetto si trova, prima di ricevere la rivelazione di qualcosa, in uno stato di carenza rispetto al messaggio che riceve*⁴⁶.

In tal modo la tipicità di questo concetto riguarda la situazione di carenza del soggetto che viene colmata appunto mediante una rivelazione.⁴⁷ Inoltre Ruggieri asserisce che la centralità del concetto di rivelazio-

⁴³ Cfr. G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", 94-96.

⁴⁴ Cfr. D. VALENTINI, "Introduzione", in ATI, *La teologia della rivelazione*, 8-9.

⁴⁵ Cfr. G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", 98.

⁴⁶ G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", 99.

⁴⁷ Cfr. G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", 99.

ne è in certo senso il prodotto dell'attuale contesto storico del soggetto caratterizzante l'epoca e la cultura moderna in cui viene affermato il primato del soggetto⁴⁸. E quindi anche per questa ragione pare ingiustificabile ammettere la valenza fondante del concetto di rivelazione. Questo non si riferisce soltanto alla 'rivelazione', ma a qualsiasi concetto che pretende di appropriarsi della valenza fondamentale. È vero che l'evento cristiano possiede un suo *logos* unitario, ma esso non è mai astratto dalla vicenda particolare né è identico ad una idea, bensì "è piuttosto *dynamis* di un evento storico, dinamismo che ultimamente traduce una capacità di comunicazione universale, cattolica, dell'evento stesso"⁴⁹. Più precisamente ancora, la concettualità e la riflessione teologica non hanno alcun'altra fondazione se non quella derivata dall'evento del tutto indisponibile e incatturabile, cioè dalla persona di Gesù Cristo⁵⁰. Pertanto, senza negare un certo privilegio dato ad alcuni aspetti della verità cristiana rispetto ad altri, appare illegittima la fondazione del fatto cristiano sulla base di quegli stessi concetti che sono stati privilegiati nel corso della storia.⁵¹ Si postula dunque che il dinamismo dell'evento cristiano possa esprimersi attraverso una pluralità di immagini e di concetti, senza essere ricondotto esclusivamente ad uno di essi. In effetti, *theologia datur tantum in forma peregrinationis*: il credente abita concetti che non hanno la pretesa di essere una specie di dimora fissa⁵². L'impostazione di Ruggieri, anche se in qualche senso provocatoria, comunque presenta un'esposizione coerente con quanto la rivelazione divina dice di se stessa come realtà irriducibile e imprendibile. La difficoltà espressa dall'autore, cioè di specificare il concetto fondamentale del cristianesimo, potrebbe però trovare almeno una certa soluzione nel contributo offerto da R. Latourelle e successivamente nei capitoli 5 e 6 dedicati al *logos* della fede visto come atto indissolubilmente linguistico e reale, dove la parola non si limita a un puro e astratto concetto/idea.

⁴⁸ Cfr. D. VALENTINI, "Introduzione", 10; cfr. G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", 100.

⁴⁹ G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", 102.

⁵⁰ Cfr. G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", 103.

⁵¹ Cfr. G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", 105.

⁵² Cfr. D. VALENTINI, "Introduzione", 10.

3.2.5. *La complessità del concetto di rivelazione – l'approccio relazionale*

L'impostazione proposta da R. Latourelle, che offre un altro approccio su come definire il concetto di rivelazione, richiama lo sviluppo della riflessione al riguardo, avvenuta intorno al Concilio Vaticano II e alla Costituzione dogmatica "Dei Verbum". In tale ottica il concetto pone numerosi problemi, congiunti spesso con la complessità della realtà stessa della rivelazione. Quest'ultima infatti è in stretto rapporto con altre realtà, come la storia, l'Incarnazione, la Chiesa, la Tradizione, la luce della fede, l'economia dei segni e della profezia, che la accompagnano o addirittura la costituiscono⁵³. Questa relazionalità insita nel concetto considerato, si esprime nello stesso linguaggio, per cui si potrà dire che la storia è il luogo della rivelazione, che il Cristo è la rivelazione in persona, che la fede è rivelazione interiore, che la Chiesa è la rivelazione concreta e mediata, che i miracoli sono rivelazione della salvezza attuata ecc. D'altra parte creazione e parusia inquadrano la rivelazione come due tipi di manifestazione divina strettamente articolati con essa. Alla molteplicità delle realtà si aggiunge la molteplicità degli aspetti – a cui, in seguito, cercheremo di dare una particolare attenzione – che fanno sorgere contrasti e opposizioni a prima vista inconciliabili, come, ad esempio, quelli di mistero, di storia, di persona, di dottrina, di deposito. Infine il concetto della rivelazione, secondo il teologo canadese, nella sua complessa definizione e individuazione dei vari aspetti, dovrà ricorrere alle analogie presenti nell'esperienza quotidiana come parola, testimonianza e incontro⁵⁴.

Il problema della relazionalità e della complessità del concetto della rivelazione risulta ancora più scottante se si tiene conto del fatto che a volte si contrappone una rivelazione-dottrina a una rivelazione-avvenimento, una rivelazione-verità a una rivelazione-incontro, una rivelazione-concetto a una rivelazione realtà/esperienza. Invece di irrigidire le opposizioni, l'autore propone di riconoscere la diversità degli aspetti, tra cui ne mette in rilievo i quattro essenziali: mistero e azione di Dio, avvenimento storico, conoscenza e incontro. Essi devono essere riuniti in una considerazione sintetica e armoniosa sottolinea Latourelle⁵⁵.

⁵³ Cfr. R. LATOURELLE, "Rivelazione", in DTF, 1063.

⁵⁴ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Assisi 1996, 361-362.

⁵⁵ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 505.

a) La rivelazione è prima di tutto mistero e azione divina.

Questa affermazione indica prima di tutto che l'azione di Dio tramite cui Egli si rivela, è una operazione trascendente che ha la sua origine già nell'eternità, per mezzo della quale Dio decide di creare e salvare l'uomo, di intervenire nella sua storia e di manifestarsi a lui con il suo piano d'amore. Inoltre la rivelazione è intesa come operazione libera, perché Dio rivela il suo amore e se stesso senza alcuna pressione o necessità. Di seguito la rivelazione viene considerata come operazione immanente, perché relazionandosi intrinsecamente con una decisione interiore a Dio stesso, il suo termine gli è esteriore. Secondo lo studioso gesuita la rivelazione è una operazione identica alla sostanza di Dio, perché il disegno rivelatore di Dio è Dio stesso che si rivela. Infine la rivelazione impegna Dio totalmente⁵⁶.

b) La rivelazione è avvenimento della storia e storia.

Il termine dell'azione di Dio, eterna e trascendente, è un effetto temporale. La rivelazione si realizza sotto forma di interventi scaglionati nel corso della storia. L'azione divina è all'origine degli avvenimenti e all'origine dell'interpretazione degli stessi avvenimenti. L'avvenimento rivelatore nella sua totalità consta del fatto storico e della sua interpretazione profetica che fa comparire l'intelligibilità dell'evento stesso. Tali eventi non sono isolati ma collegati tra loro. Ogni tappa si innesta nella precedente, la riprende, la precisa, la sviluppa e la spinge ancora più lontano. Pertanto la rivelazione può essere definita come economia, entro la quale si trovano tutti gli avvenimenti della storia della salvezza; quello dell'Incarnazione è l'avvenimento definitivo e costitutivo di cui Dio stesso è il soggetto e ne esprime il significato. In Gesù Cristo la rivelazione raggiunge il suo vertice, come avvenimento e come storia. In lui raggiunge il suo compimento⁵⁷.

c) La rivelazione è conoscenza.

Con il suo valore noetico la rivelazione può essere designata attraverso il linguaggio analogico ricorrendo a concetti come testimonianza,

⁵⁶ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 506.

⁵⁷ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 506.

messaggio, parola, dottrina. La rivelazione rivolta all'uomo dotato di intelligenza e di libertà, rappresenta un ordine di conoscenza destinato a un ordine di vita. È la conoscenza del vero Dio e la conoscenza del suo disegno di salvezza che nell'Incarnazione del Figlio di Dio assume la Sua realizzazione piena e completa. Il Cristo si esprime in discorsi intelligibili: Egli parla, predica, insegna, spiega, testimonia. L'oggetto della sua testimonianza è Vangelo, parola di verità e annuncio di salvezza. Tuttavia la dimensione cognitiva di tale annuncio non si deve separare dal messaggero, ma, al contrario, occorre riferirlo intrinsecamente all'atto in cui Dio stesso si rivela e testimonia Se stesso.

d) La rivelazione è incontro.

Per mezzo della rivelazione Dio si rivolge all'uomo, lo interpella, si apre a lui in una confidenza d'amore inerente il Suo mistero e disegno di salvezza. La comunicazione di Dio⁵⁸ all'uomo, spiega Latourelle, raggiunge la sua finalità qualora il suo destinatario l'accoglia con la fede, vivendo in tal modo un'esperienza d'incontro con il Dio personale. Questo incontro è il risultato della cooperazione della libertà umana e della grazia divina⁵⁹.

Tutti gli aspetti della rivelazione sopra trattati devono essere presi in considerazione per non rischiare di impoverire o falsare la realtà. In altre parole, qualsiasi impostazione che mette in risalto un aspetto della rivelazione unilaterale o esclusivo, e quindi a discapito dell'altro, rischia di svuotare il concetto e la realtà stessa della rivelazione divina dalla sua insita pienezza, complessità e relazionalità. Perciò essa – sottolinea Latourelle – deve essere compresa tenendo congiunti gli aspetti apparentemente opposti e le caratteristiche paradossali, ad es., la rivelazione è nello stesso tempo trascendenza e immanenza, unità e molteplicità, discorso di verità e atto salvatore del Dio vivente, testimonianza dottrinale e manifestazione personale, storia progressiva e verità definitiva, avvenimento passato e presenza attuale, compimento e attesa⁶⁰.

Questa breve analisi del termine 'rivelazione' fatta percorrendo le vie proposte da alcuni autori, ha dimostrato la ricchezza e la complessità del concetto da una parte, e la sua reale e costitutiva presenza nell'espe-

⁵⁸ Cfr. R. LATOURELLE, "Rivelazione", in DTF, 1063.

⁵⁹ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 507.

⁶⁰ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 507-511.

rienza umana, dall'altra. Inoltre l'insieme dei contenuti raccolti in questo paragrafo può fungere da indispensabile base teoretica per poter svolgere successivamente una riflessione teologica sul fenomeno della rivelazione a partire dall'esperienza della fede vissuta cristianamente ed ecclesialmente.

3.3. La rivelazione e l'evento salvifico

Il logos della fede poggia e riconosce il suo fondamento nel Logos rivelato, per cui il suo interesse si rivolge alla rivelazione come fattore primario e principio fondante l'atto, il contenuto e il fine del credere. Il concetto della rivelazione cristiana e la realtà che esso vuole indicare non possono essere pienamente colti se non si include la sua forma storica e la sua natura salvifica. Ma perché il cristianesimo presta tutta questa attenzione al rapporto tra rivelazione e storia, anzi tra rivelazione e storia della salvezza? È interessante che il recente recupero o la riscoperta di questi aspetti nella trattazione del tema erano accompagnati dalla comparsa del pensiero personalista del secolo scorso, che ha condotto a recuperare nel concetto di rivelazione alcune categorie costitutive e indispensabili: la relazione interpersonale, l'altro, l'ascolto, il dialogo, la comunicazione, la libertà, l'amore, la salvezza, ecc. Nell'approfondimento dell'argomento si parte dalle questioni elementari della rivelazione cristiana e si deve rilevare il carattere storico della rivelazione, prestando una particolare attenzione al rapporto tra le opere e le parole nell'economia della rivelazione. Lo sviluppo del tema richiederà un costante riferimento alla costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II: si tratta di un testo programmatico programmatico e decisivo per l'attuale impostazione offerta dalla teologia. Partendo dal modello conciliare si cercherà qui di specificare e approfondire i tratti costitutivi e gli aspetti essenziali per la comprensione del concetto cristiano della rivelazione.

3.3.1. La rivelazione salvifica: origine, natura, oggetto e finalità

La *Dei Verbum* ha conosciuto molte vicissitudini, la sua elaborazione è stata lunga e travagliata, incontrando molte resistenze, che hanno comportato diverse redazioni. Infatti i primi schemi del documento erano caratterizzati dalla marcata impronta ispirata al magistero della *Dei Filius* del concilio Vaticano I e quindi contenevano una concezione intellettualistica e dottrinale della rivelazione. Il testo definitivo, in cui

questi schemi furono abbandonati, approvato dai Padri del concilio, rappresenta la quinta edizione ufficiale e venne promulgato da Paolo VI il 18 novembre 1965. In tal modo ci fu la vera svolta storica del concilio e il superamento del modello teoretico – istruttivo della rivelazione. Per la prima volta il magistero promulgò una intera costituzione su questo tema fondamentale, e ciò indipendentemente da ogni contesto polemico. Il concilio espone la natura della rivelazione, le sue modalità, il suo oggetto, la sua finalità; mette in rilievo la dimensione trinitaria e personalistica della rivelazione, la prospettiva cristocentrica e la sensibilità ecumenica. La rivelazione non appare più in primo luogo come il tramite dell'insieme di verità soprannaturali, ma innanzitutto è l'automanifestazione di Dio in una storia ricca di senso, il cui vertice è Gesù Cristo, mediatore sia della creazione che della salvezza⁶¹. Così il logos della fede si fonda sul Logos Incarnato, sulla Parola di Dio fatta carne, sull'evento unico, definitivo e universale che fa entrare il credente in un rapporto personale con Dio che in Gesù Cristo si comunica pienamente all'uomo.

L'*origine* della rivelazione è Dio – “Piacque a Dio...” – che per sua iniziativa gratuita, derivante dalla sua bontà e sapienza, decide di rivelarsi. “Bisogna dire che [la rivelazione] è un effetto del beneplacito di Dio”⁶². Diversamente dalla *Dei Filius*, che trattava principalmente della manifestazione di Dio mediante le creature e poi della rivelazione storica, la *Dei Verbum* comincia immediatamente dalla rivelazione personale di Dio e dalla salvezza. In tal modo viene rivoltata la prospettiva: la rivelazione è essenzialmente iniziativa gratuita di Dio e opera di grazia. Essa sfugge ad ogni costrizione dell'uomo, perché la si deve unicamente all'amore inimmaginabile di Dio, il quale si è voluto rivelare all'uomo in un'economia di incarnazione. In quanto opera d'amore, la rivelazione procede dalla bontà e dalla sapienza di Dio. Anche qui però appare una certa novità nell'impostazione della *Dei Verbum* che, sebbene riprenda gli stessi termini del Vaticano I, tuttavia li inverte: al primo posto viene collocata la bontà di Dio e poi la sua sapienza. Questo per evidenziare che la rivelazione risponde non ad una decisione arbitraria di Dio, ma ad un suo piano provvidenziale, ad un'economia della salvezza⁶³.

⁶¹ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, Cinisello Balsamo 2000, 223-224.

⁶² Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 319.

⁶³ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 224-225.

La *natura* della rivelazione viene descritta come un incontro personale e di dialogo in cui e tramite cui il “Dio invisibile, nel suo grande amore parla agli uomini e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé” (DV 2). Dal senso globale del testo conciliare si può assumere la definizione della rivelazione come autocomunicazione di Dio nella parola, dove il *parlare* di Dio appare in tutta la ricchezza della dimensione. *Parlare* non è comunicazione impersonale (tecnica, virtuale, biologica) di concetti o di informazioni. Il parlare tende a stabilire un rapporto personale, un vero dialogo⁶⁴. La parola rivolta da Dio agli uomini non può essere che una parola che procede dall’amore, si svolge nell’amicizia e crea la situazione in cui Dio si intrattiene con l’uomo. Il parlare è un’attività libera, non determinata da nessuna necessità; perciò il concetto della rivelazione mette in rilievo la sua gratuità, il suo essere frutto della libertà divina e del suo incondizionato amore per l’uomo. La libertà è garantita necessariamente anche all’uomo dal quale ci si aspetta un assenso di fede alla parola rivelata. Infatti la rivelazione, come parola di invito, presuppone la libertà della risposta che l’uomo è chiamato a dare di fronte alla parola di Dio. Tuttavia affinché la libertà non sia un atto arbitrario o casuale (cieco), bensì responsabile, ragionevole e integro, allora la parola rivelata e proposta all’uomo possiede anche un’altra caratteristica, quella di essere una parola di testimonianza dove Dio stesso si manifesta come testimone, come colui che dà testimonianza di se stesso⁶⁵ e quindi corrisponde all’istanza critico – veritativa della ragione e interpella autenticamente la libertà umana. In altri termini egli è garante della veridicità della sua parola e con la sua testimonianza lascia i segni della sua credibilità. Tale vocabolario interpersonale e le categorie adoperate per esprimere la natura della rivelazione, lungi dalle concezioni astratte, evidenziano il realismo di questo evento, l’intimità del rapporto Dio – uomo, la condizione della libertà, l’accessibilità al mistero divino e in fin dei conti una nuova vitalità che esso produce nell’esistenza umana in quanto gli uomini vengono invitati a partecipare alla vita di Dio e alla comunione personale con lui.

L’*oggetto* della rivelazione è Dio stesso. Così il testo personalizza la rivelazione, perché prima di far conoscere qualsiasi cosa, è Dio stesso che si rivela. Egli quindi non è soltanto colui alla cui libera decisione si deve questo evento, ma ne è il suo contenuto. Egli rivela se stesso,

⁶⁴ Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, Roma 2001, 101.

⁶⁵ Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, 101-102.

comunicando se stesso, donandosi agli uomini, svelando il suo volto e manifestando la sua identità. Allo stesso tempo Egli fa conoscere il mistero della sua volontà, cioè il disegno di salvezza, nascosto in Lui da tutta l'eternità e ora svelato in Cristo. In lui infatti risplende la "profonda verità sia su Dio sia sulla salvezza dell'uomo". In che cosa consiste questo disegno? E che gli uomini, per mezzo del Cristo, accedano al Padre nello Spirito e diventino partecipi della natura divina. Il disegno divino, espresso in termini interpersonali, racchiude i tre principali misteri: la Trinità, l'Incarnazione e la Salvezza⁶⁶. Anche se con la rivelazione non si intende la semplice "informazione" tramandata da Dio agli uomini affinché conoscano alcune verità, tuttavia non si può tralasciare il fatto che con la rivelazione viene comunicata all'uomo, come dono, la verità. Grazie alla rivelazione l'uomo, benché in modo imperfetto, entra effettivamente nella vera conoscenza di Dio. La rivelazione, realizzata pienamente in Cristo, è essenzialmente inseparabile dall'idea di verità, come compare con speciale chiarezza nel Vangelo di Giovanni (cfr. 1,14; 4,23; 8,31-32; 8,40-47; 14,6; 15,2, 16,13; 17,17-19, 18,37). La nozione biblica della verità (*emeth, alétheia*) è molto ampia e permette un uso multiforme del termine. Pur non ridotta all'indole intellettuale e teoretica comunque lo include e lo presenta come oggetto di conoscenza. Ad esempio in molti passi la dottrina o l'insegnamento (*didaché*) di Gesù è chiaramente inteso come l'insieme delle verità da lui svelate affinché i discepoli le conservino e le trasmettano fedelmente⁶⁷. Il significato ancora più profondo della verità rivelata sta nello stesso contenuto noetico della Parola comunicata, in quanto essa costituisce la realtà della salvezza: "questa è la vita eterna; che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo" (Gv 17,3). Qui "conoscere" ha un significato più profondo e indica l'unione vitale con Dio e con Cristo che è la Verità, unione personale, di conoscenza e di amore⁶⁸.

Con l'oggetto della rivelazione e con il concetto della verità si rapporta quindi anche la *finalità* dell'autocomunicazione divina. Se Dio si rivela, non è per soddisfare la nostra curiosità intellettuale, ma per invitare l'uomo ad una comunione di vita con Lui e per introdurlo in essa. Questa è la finalità: donare all'uomo una partecipazione alla propria vita e inserirlo nella società d'amore che è la Trinità. Da tutto questo risulta

⁶⁶ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 320.

⁶⁷ Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, 102-103.

⁶⁸ Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, 100-101.

che tra Rivelazione e Salvezza non vi è un semplice rapporto come tra mezzo e fine; la rivelazione non è soltanto strumento di salvezza, ma è, in se stessa, contenuto di salvezza. Questa appartenenza della Rivelazione alla Salvezza è fondata, come si è visto, sul fatto che la Rivelazione è *Parola di Dio*, la quale non soltanto annuncia, fa conoscere e significa, ma anche opera quello che significa: “infatti la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio” (Ebr 4,12). Il NT indica molti altri passi che mettono in evidenza l’essenza salvifica della rivelazione storica; ad esempio, ponendo in rapporto di quasi identità *luce* e *vita* (Gv 1,4; 9,5; 12,35-36), *verità* e *vita* (Gv 14,6), *luce* e *salvezza* (Mt 4,16; 5,14; Lc 1,79; 8,16), *verità* e *salvezza* (1Tm 4,3; 6,5; 2Tm 2,18; 3,8; 4,4; Tt 1,14), ecc. Perciò la rivelazione non è soltanto il messaggio, ma anche la salvezza che trasforma l’uomo⁶⁹.

La *Dei Verbum* mette in risalto la centralità della persona di Gesù Cristo, “il quale nello stesso tempo è il mediatore e la pienezza dell’intera rivelazione”. In Gesù di Nazareth, nelle sue parole e nei suoi gesti, è possibile percepire e ascoltare la vera voce e la vera azione di Dio. Così la parola di Dio, indirizzata all’uomo in Gesù, si fa carne, vale a dire si fa udibile e comprensibile⁷⁰. Per mezzo di Lui introduce l’uomo al mistero del suo essere e della sua volontà: la persona di Cristo. L’affermazione conciliare di Cristo come mediatore e Pienezza della rivelazione deriva e poggia sulle numerose affermazioni scritturistiche. Egli è la Via che ci rivela la Vita e il cammino della vita: “Io sono la Via, la Verità e la Vita. Nessuno va al Padre se non per mezzo di me” (Gv 14,6). E ancora: “Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, come nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il figlio avrà voluto rivelarlo” (Mt 11,27); “Nessuno ha mai visto Dio; il Figlio unico che è nel seno del Padre, questi l’ha fatto conoscere (Gv 1,18). Tuttavia per mezzo del Cristo Dio non solo proclama e non solo trova in Lui la suprema forma d’espressione, bensì porta al compimento ciò che annuncia, e quindi in Lui realizza il progetto di salvezza. Per questo il Cristo è anche la “pienezza della rivelazione”, ovverossia il Dio rivelante e il Dio rivelato, l’autore e l’oggetto della rivelazione, colui che rivela il Mistero e Mistero lui stesso (2Cor 4,4-6; Ef 1,3-14; Col 1,26-27, 1Tm 3,16). Perciò la verità che risplende

⁶⁹ Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, 109-110.

⁷⁰ Cfr. R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 82-83.

in Lui vuole trasformare l'uomo nel Cristo e tende per mezzo dell'unione con Lui, alla comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo⁷¹.

3.3.2. *La rivelazione storica*

Il documento conciliare, sottolineando la dimensione storica della rivelazione, induce ad approfondire questo argomento ponendo alla riflessione teologica la domanda: in che senso il termine "storico" può essere riferito alla rivelazione, quale significato se viene attribuito alla rivelazione cristiana e quale funzione svolge la storia riguardo alla rivelazione? Prima di tutto la storia costituisce il contesto temporale e spaziale entro cui si attua la rivelazione, vale a dire il suo *luogo*, il suo *Sitz im Leben* in cui avviene. Essa si effettua in tempi e luoghi concreti che la inducono a essere inserita e sottomessa entro i limiti della storia. Sotto questo aspetto la Scrittura, quasi continuamente, introduce il lettore all'interno di dati e circostanze assai precisi. Va sottolineato che tale inserimento nella storia costituisce un fattore determinante della rivelazione: essa non si presenta come punto fermo, statico e immobile, si manifesta invece in un cammino progressivo di avvenimenti e segni compiuti prima nella vicenda del popolo d'Israele che poi raggiungono il culmine nell'evento e nella persona di Gesù Cristo e infine vengono trasmessi e attuati nella viva tradizione cristiana⁷².

In un secondo significato, sul piano *linguistico/comunicativo*, la storia è mezzo della rivelazione. Essa, come iniziativa di Dio di 'intrattenersi con gli uomini', riguarda l'uomo e precisamente l'uomo nella sua esistenza-nel-mondo. In che modo e per quale via tale azione divina raggiunge l'uomo? Come può l'uomo finito divenire l'interlocutore del Dio che si autocomunica? Data la sua condizione l'uomo, nel corso della vita intramondana, non sperimenta mai direttamente la realtà di Dio nel suo essere in sé, bensì sempre e unicamente mediante la realtà da lui creata⁷³. E poiché la rivelazione di Dio in linea di principio è sempre mediata⁷⁴, allora l'uomo la può ricevere attraverso una esperienza relazionata alla creazione e alla storia. In questa realtà non si può entrare in contatto di-

⁷¹ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, 325.

⁷² Cfr. R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, Bologna 1999, 23.

⁷³ Cfr. J. SCHMITZ, *La rivelazione cristiana*, 96.

⁷⁴ Cfr. R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, 52.

retto con Dio, ma sempre in modo mediato da qualcosa che fa parte del mondo e della storia⁷⁵. Perciò se Dio vuole raggiungere l'uomo non lo può fare se non per mezzo del linguaggio della storia nella quale egli è immerso. La costituzione della persona come essere storico non gli rende possibile il rapporto con Dio senza la mediazione storica, senza quel codice che è connaturale all'uomo e lo fa capace di svolgere quella sua funzione che gli appartiene costitutivamente; senza un linguaggio storico non avrebbe avuto nessuna possibilità di accettare la rivelazione divina né riconoscere la sua comunicazione/parola.

Un altro significato della rivelazione storica sta nel fatto che essa non avviene solo nella storia e non solo si serve della storia come di uno strumento, ma si realizza proprio come storia, o, invertendo i concetti, la storia entra nella rivelazione, in quanto essa è oggetto e contenuto della rivelazione⁷⁶. Per questo la rivelazione è un evento che non presenta solo una struttura storica esterna, ma ne ha anche una interna e avviene sotto forma di storia⁷⁷. Ciò si rende evidente nel simbolo della fede, in cui vengono affermate non solo le verità dottrinali, ma anche le verità storiche (i fatti dogmatici): nacque, patì, fu crocifisso, morì, fu sepolto, è risuscitato⁷⁸. Ma ancora prima, nella storia d'Israele i simboli della fede si esprimono in modo simile: la vocazione di Abramo, la liberazione dall'Egitto con Mosè, la conclusione dell'alleanza al Sinai, l'ingresso nella terra promessa⁷⁹. Tuttavia parlando di fatti, congiunti alla singolarità e irrepetibilità dell'evento storico, non si vuole confutare il loro valore universale e assoluto, quasi che essi fossero totalmente assorbiti dal particolare e dal contingente. Anzi il fatto, una volta accaduto e riconosciuto come tale, acquista un senso oggettivo e definitivo e partecipa dell'universalità della verità. In questo senso i fatti sono professati nel simbolo di fede come espressione di verità salvifica, definitiva per ognuno e per tutti gli uomini⁸⁰. Così la rivelazione nella sua dimensione storica è da esaminare in un orizzonte *contenutistico*.

In un quarto significato il termine "storico" può indicare che taluni eventi provano la verità della rivelazione; quantunque, non nel senso

⁷⁵ Cfr. J. SCHMITZ, *La rivelazione cristiana*, 91-93.

⁷⁶ Cfr. R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, 23.

⁷⁷ Cfr. J. SCHMITZ, *La rivelazione cristiana*, 108-109.

⁷⁸ Cfr. R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, 23.

⁷⁹ Cfr. A. SCHÖKEL, "Carattere storico della rivelazione", in AA.VV., *Costituzione conciliare 'Dei Verbum'*, Brescia 1970, 31ss.

⁸⁰ Cfr. R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, 24.

rigorosamente empirico proprio delle scienze naturali, essi svolgano la funzione della conferma visibile e documentabile del messaggio salvifico. In effetti essi acquistano un valore *apologetico*. Certo non sono da considerare come dimostrazioni in senso stretto, ma come fatti che rendono l'annuncio ragionevole e credibile. Basta richiamarsi all'AT dove la verità delle profezie e la legittimità del messaggero venivano garantite dall'attuarsi e dall'avverarsi della parola profetizzata (cfr. Dt 18). Anche i vangeli sottolineano spesso l'aspetto apologetico dei gesti e delle parole di Cristo: "Affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere... [segno] che è arrivato per voi il regno di Dio" (Mt 9,6; 10,2-5; 12,28; Mc 2,10; Lc 5,24a; 11,20; Gv 5,36; 10,37-38; 14,11). Il valore apologetico tuttavia non esaurisce la totalità del significato intrinseco dell'evento, che pur deve essere sempre indicato per avere una visione integrale della rivelazione⁸¹.

Da qui ancora un ulteriore significato del termine "storico" applicato alla rivelazione, da esaminare, si potrebbe dire, su un certo piano *ermeneutico*: esso fa anche emergere la funzione manifestativa dei fatti in quanto rivelatori e portatori di un messaggio, di un significato. In effetti gli interventi storici di Dio contengono in sé una verità, una manifestazione di salvezza e spesso possiedono una forza significativa. Dio comunica non solo in modo verbale, ma anche in modo operativo. Ad esempio i miracoli compiuti da lui in Cristo, oltre ad essere una conferma della parola, sono una espressione autentica e viva della divina presenza e della sua azione salvifica in cui ai ciechi viene donata realmente la luce, agli inermi la salute, ai morti la vita. Questi segni manifestano la realtà propria di Dio, che si rende autenticamente presente in Cristo quale luce, vita e risurrezione. Il senso profondo dei fatti consiste dunque nel portare con sé e rivelare il disegno salvifico di Dio e la sua concreta realizzazione⁸². Nell'orizzonte della rivelazione un fatto empirico non è un *factum brutum*, oggettivabile solo da criteri storici⁸³, bensì contiene un significato che è percepibile e comprensibile a chi lo coglie e lo legge con la fede. La giusta lettura dell'evento e la sua vera comprensione sono possibili alla luce della parola, la quale, a sua volta acquista dall'evento vitalità e

⁸¹ Cfr. R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, 24.

⁸² Cfr. R. LAVATORI, *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, 24-25.

⁸³ Cfr. R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, 74.

credibilità. La storia della rivelazione include in un rapporto di inseparabile complementarietà le parole e i fatti⁸⁴, come dichiara la *Dei Verbum*:

*Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole tra loro intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole proclamano le opere e illuminano il mistero in esse contenuto*⁸⁵.

Da questo enunciato deriva che la rivelazione è fatta con eventi e con parole perché ha un valore non solo noetico ma anche dinamico: fa conoscere la verità e salva⁸⁶.

Il sesto significato della ‘storicità’ della rivelazione cristiana va considerato anche sul piano *antropologico*: si tratta di un evento caratterizzato dalla libertà, per cui la storia è la condizione indispensabile affinché la rivelazione possa attuarsi coerentemente alle sue leggi intrinseche, vale a dire come atto pienamente libero e interpersonale. La rivelazione storica di Dio viene infatti dalla libera iniziativa di Dio e presuppone l’uomo come interlocutore libero, per cui essa si distingue da tutto ciò che avviene per necessità. La storicità è un momento costitutivo dell’esistenza umana: indica quella qualità fondamentale per mezzo della quale l’uomo, da un versante, è posto come soggetto libero nel tempo e, dall’altro, si vede imporre man mano un mondo che deve patire e accettare, ma anche liberamente plasmare e costruire. La storia è la successione delle decisioni di singoli uomini o di gruppi e delle loro conseguenze, sia intenzionali sia impreviste, per i contemporanei e per le generazioni future. Essa è il luogo dell’accadere libero e di cui non si ha il potere di disporre. Nel suo avanzamento si verifica ciò che non è solo il prodotto di una legge universale e che può essere desunto e calcolato in base a cause precedenti, ma che è anche il risultato di atti liberi. Benché l’agire umano sia determinato dalle leggi della natura e dall’influsso di fattori storici, sociali, culturali ecc., nondimeno esso ha la sua radice ultima e più profonda nella decisione libera. Ne risulta che nella storia ci si può imbattere nell’irripetibile, in ciò che non è mai esistito, nell’inaspettatamente nuovo. Nel contempo, però, essa è anche il luogo dell’evento di cui non si può disporre, in quanto l’uomo è posto di fronte alla libertà di

⁸⁴ Cfr. R. LAVATORI, *Dio e l’uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, 25.

⁸⁵ DV 2.

⁸⁶ Cfr. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, 100-101.

altre persone; e seppur egli non possa disporre della libertà altrui, essa lo riguarda e lo interpella. Questa condizione trasposta sul piano della relazione Dio – uomo, fa capire l'intimo rapporto tra rivelazione e storia: la rivelazione quale evento libero e autonomo può farsi incontro all'uomo solo all'interno della storia⁸⁷.

Infine la storicità permette di individuare il tratto distintivo della rivelazione cristiana che la differenzia sia dalla ricerca filosofica di Dio sia dall'esperienza religiosa⁸⁸ vissuta nella preghiera, celebrata nel culto ed espressa nella forma del mito. Nell'indagine filosofica si parte dalla riflessione sulla realtà mondana contingente che per essere spiegata rimanda al di là di sé, a una Causa Prima, a un Principio Assoluto, a un Creatore, come suo origine. Nel caso della rivelazione storica, all'opposto, non si tratta di ciò che è permanentemente e in linea di principio dato *ab initio*, bensì di qualcosa che avviene in maniera nuova *in illo tempore*, nella storia dell'umanità. Quanto al mito⁸⁹ presente nelle religioni, esso narra ciò che era 'prima di tutti i tempi', ciò che può essere raccontato solo dalla tradizione. Per non dover valutare l'esistente e ciò che sempre ritorna nella vita come prodotto del caso o del destino, si ricollega l'esperienza della ierofania racchiusa nel mito a un evento primordiale, che, appunto, si svolge 'prima di tutti i tempi', che rimane sempre uguale, non cambia e non si esaurisce. I processi della natura e della vita sono ricondotti al loro modello originario. Il mito cerca dunque l'evento decisivo per il presente nel tempo primordiale e, per comprendere le esperienze umane fondamentali, indica come principio qualcosa di immutabile e statico, che è sempre stato e che sempre rimarrà. Invece la rivelazione storica, testimoniata dalla tradizione giudeo – cristiana, non cerca l'elemento decisivo per il presente in un evento verificatosi 'prima di tutti i tempi', bensì in eventi concreti della storia in cui si manifesta la reale presenza di Dio – eventi che danno un senso al divenire successivo, aprono un futuro, hanno valore normativo e abilitano l'uomo all'agire libero, responsabile e pieno di speranza⁹⁰.

⁸⁷ Cfr. J. SCHMITZ, *La rivelazione cristiana*, 109-111.

⁸⁸ Cfr. E. CATTANEO, "La categoria 'storia' nel Vaticano II", in ID. (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. 2. L'ingresso della categoria 'storia'*, Roma 1985, 13-32.

⁸⁹ Il termine 'mito' usato qui non deve essere inteso in senso riduttivo. A tale riguardo si rinvia ai contributi raccolti nel fascicolo di *Ermeneutica* 2001 (Annuario di filosofia e teologia), dedicato al tema "Attualità del mito".

⁹⁰ Cfr. J. SCHMITZ, *La rivelazione cristiana*, 111-112.

3.4. Un'ontologia della rivelazione⁹¹

Se la rivelazione parte da Dio come suo principio e fondamento, il logos della fede, con il suo pensiero teologico si richiama alla Scrittura e alla Tradizione come mediazioni e testimonianze della rivelazione – questo è stato fatto in modo conciso e sintetico riportando sopra i dati essenziali della Sacra Scrittura e dell'insegnamento della Chiesa. La riflessione sistematica sull'evento della rivelazione si realizza prima a livello fenomenologico – ermeneutico e in seguito a livello critico – riflessivo. Ora si vuole prendere in considerazione il secondo momento, finalizzato a rendere ragione del fatto della rivelazione intesa cristianamente e ad esplicitare il suo status ontologico; cercando di trattare tale tema, non si sta solo davanti alla ragione illuminata dalla fede, ma davanti alla ragione in generale, davanti alla ragione comune. Questo perché la fede che si richiama alla definitiva e piena rivelazione di Dio, avanza la pretesa di essere verità e salvezza per tutti gli uomini rivendicando un valore e una destinazione universali. Dall'altra parte la ragione richiede un'intelligenza critica della sua complessa singolarità e della pretesa di universalità ad essa intrinseca. Questa credibilità non è l'effetto del ragionamento umano, ma la forma dell'evidenza, propria dello stesso evento rivelativo. La rivelazione non è in primo luogo il frutto dell'argomentazione della ragione teologica, ma il modo costitutivo, l'effettualità, di quella fede che è accoglienza della rivelazione di Dio. La teologia nei confronti della rivelazione cerca di trovare la sua intrinseca credibilità di fronte alla pura ragione. A questo punto si indaga sulla struttura ontologica della rivelazione affrontando l'inevitabile questione dell'intreccio tra trascendenza e immanenza nell'evento rivelativo⁹².

3.4.1. La dialettica tra invisibilità di Dio e rivelazione nella Scrittura

La Scrittura abbonda di testimonianze che presentano il fatto, le strutture e le modalità della rivelazione divina. Essa però non parla solo della manifestazione di Dio, ma ribadisce contemporaneamente sia la sua indicibilità che la sua invisibilità che derivano dal suo carattere di mistero. Quanto al primo elemento, esso va inquadrato nella prospettiva

⁹¹ Per questa tematica è stato utilizzato il saggio di C. Greco, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 233-249.

⁹² Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 233-235.

della cultura semitica, che attribuisce ai nomi uno strettissimo legame con le cose, ponendosi ben oltre ogni concezione convenzionalistica e nominalistica del rapporto parola – realtà. Chiamare o nominare qualcosa significa penetrarne l'essenza, le parole non sono maschere della realtà, ma la esprimono autenticamente. In riferimento a Dio, la pluralità dei nomi attraverso cui si indica la divinità è di per sé un segnale della difficoltà che la parola/il nome sperimenta rispetto alla realtà divina che significa⁹³. Comunque, in quanto indica la realtà stessa di Dio, il nome deve restare impronunciato⁹⁴.

Quanto invece al secondo elemento, Dio mai appare in modo visibile; visibili sono soltanto i segni o le mediazioni simboliche della sua presenza⁹⁵. All'uomo è precluso di conoscere esperienzialmente l'essenza di Dio⁹⁶. Dalla consapevolezza della invisibilità di Dio (dove l'invisibilità non qualifica ontologicamente l'essere divino, ma la sua presenza in quanto rivelata) consegue il divieto veterotestamentario di raffigurare Dio con le varie immagini⁹⁷. Tale divieto, connesso all'esperienza della misteriosità di Dio⁹⁸, intende conservare la libertà della sua manifestazione che non può essere limitata da nessuna immagine fatta dall'uomo, per cui quest'ultimo non può mai pretendere di impossessarsi di Dio. In quanto Creatore, Dio eccede le capacità di percezione, d'immaginazione, di conoscenza dell'uomo e resta in sé incomprensibile.

A questo punto secondo C. Greco si impone l'interrogativo: se la differenza tra Dio e mondo impedisce qualsiasi rappresentazione sensibile di Dio, allora in che modo Dio può rendersi presente in questo mondo da lui creato e farsi conoscere dalla sua creatura?⁹⁹. Subito va osservato che l'invisibilità di Dio con il divieto delle immagini trova una certa relativizzazione nell'affermazione biblica della creazione dell'uomo a immagine di Dio e come suo interlocutore, vale a dire capace di parlare con Dio¹⁰⁰. L'uomo è unicamente l'uomo, a differenza di tutte le altre

⁹³ Cfr. **G. LORIZIO**, *La logica della fede*, Cinisello Balsamo 2002, 243-244.

⁹⁴ Es 20,7.

⁹⁵ Ad esempio Es 3,2; 13,21; 19,9.16; Dt 4,33-36.

⁹⁶ In Es 33,20 si parla del volto di Dio, che nel pensiero antico significa la parte più intima della personalità. Tra le testimonianze neotestamentarie si vedano: Gv 1,18; Mt 11,27; Rm 1,20; Col 1,15; 1Tm 1,17; 6,16.

⁹⁷ Es 20,4; Dt 4,10-24; 5,8.

⁹⁸ Is 45,15.

⁹⁹ Cfr. **C. GRECO**, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 235-238.

¹⁰⁰ Gn 1,26.

creature è la rivelazione di Dio nel mondo¹⁰¹. Essere immagine vuol dire lasciar apparire qualcosa e rivelarlo, però in questo caso non nel senso idolatrico di un'imitazione del modello, ma nel senso attivo di rendere presente. Come immagine, l'uomo rappresenta Dio in terra e come sua similitudine lo riflette. L'essere immagine non designa la rassomiglianza ontologica tra l'uomo e Dio, ma la struttura di responsabilità umana di fronte a Dio. Questa impostazione biblica indica quella relazione tra Dio e l'uomo, grazie alla quale l'uomo è costituito partner di Dio, come un essere capace di identificare la parola che gli rivolge e di rispondergli¹⁰²; e dunque è in grado di individuare la parola tramite cui Dio stesso si comunica e gli parla. Qui il termine immagine ha un significato dinamico e concreto in quanto l'uomo è chiamato a rappresentare colui che di per sé è irrepresentabile, conoscibile solamente dal suo agire nella storia¹⁰³. In tale maniera bisogna riconoscere la capacità rivelativa dell'essere umano che come immagine rappresenta Dio e così diventa rivelazione indiretta della sua essenza divina in forma terrena. La funzione rivelatrice della natura umana dimostra la sua pienezza nel mistero dell'incarnazione, in cui Dio stesso appare in maniera personale ed empirica¹⁰⁴. A partire da Cristo, vero Dio e vero uomo, la forma della manifestazione di Dio nella carne è divenuta definitiva e insuperabile; l'umanità del Cristo è l'icona visibile della sua divinità invisibile¹⁰⁵ e il suo nome professato con la fede¹⁰⁶ possiede valenza salvifica¹⁰⁷. In Lui dunque Dio, senza ovviamente togliere il carattere di mistero alla sua manifestazione storica, si fa sia visibile sia pronunciabile.

Inoltre sul piano del pensiero teologico occorre sottolineare che Dio si manifesta al mondo in modo non divino, cioè per mezzo delle mediazioni e da ultimo come uomo. Nell'atto di rivelarsi non è che egli

¹⁰¹ „L'uomo (...) è quel libro 'grande' di cui parla il profeta, scritto 'collo stilo dell'uomo'; perocchè in quel libro l'eterna verità parla in tutti que' modi, a cui si piega l'umana loquela: ora narra, ora ammaestra, ora sentenza, ora canta (...) il dettato sembra umano, ma è Dio che in esso parla": **A. ROSMINI**, *Dalle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, Cinisello Balsamo 1997, 163, §38. Cfr. **G. LORIZIO**, *La logica della fede*, 252-253.

¹⁰² Cfr. **C. GRECO**, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 238.

¹⁰³ Cfr. **B. FORTE**, *L'eternità nel tempo: Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1993, 125.

¹⁰⁴ 1Gv 1,1-3.

¹⁰⁵ Cfr. **C. GRECO**, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 239.

¹⁰⁶ Fil 2,9-11.

¹⁰⁷ Cfr. **G. LORIZIO**, *La logica della fede*, 246.

rimuove tutto il mistero che lo avvolge in modo che ora l'uomo possa comprenderlo completamente. Rivelazione significa piuttosto che Dio si rivela appunto come mistero¹⁰⁸, manifesta il mistero della sua libertà e della sua persona¹⁰⁹; non designa la realtà di un essere divino sottratto all'uomo, ma a lui rivolto. In tale contesto l'invisibilità/indicibilità di Dio è la diretta conseguenza della conoscenza di Dio; essa non deve essere intesa come l'espressione della sua inattingibile trascendenza (quasi che egli sia di principio inaccessibile, per cui inimmaginabile e indicibile), ma come "un potenziamento dell'esperienza positiva dell'autocomunicazione di Dio"¹¹⁰. D'altronde, se Dio in quanto tale si manifestasse in modo visibile, secondo le condizioni spazio – temporali proprie del mondo, oppure si facesse racchiudere ed esaurire nei concetti e nei nomi (in modo univoco), ciò comporterebbe inevitabilmente o l'annullamento di Dio, ridotto a puro fenomeno/oggetto – idea/concetto, o quello del mondo, assorbito e fuso dall'assolutezza di Dio. Nell'atto di rivelarsi, Dio salvaguarda sia l'essere di Dio sia l'essere del mondo¹¹¹.

3.4.2. *La relazione tra trascendenza e immanenza nell'evento della rivelazione*

Il tema della rivelazione richiede ora alla ragione teologica di indagare in maniera riflessiva e critica il suo statuto ontologico esaminando la questione del rapporto tra trascendenza e immanenza. Tale questione può essere formulata con i seguenti interrogativi: come può il trascendente, l'Assolutamente Altro, rivelarsi senza cessare di essere tale, cioè senza perdere nell'immanenza alterità e trascendenza? Se la rivelazione è in senso teologico l'autocomunicazione di Dio all'uomo, significa che la trascendenza di Dio è irrimediabilmente perduta nell'immanenza e, per conseguenza, che in lui non rimane più niente di nascosto? Che cosa garantisce che il divino, ponendo una relazione con il finito, non si esaurisca né si confonda con esso?¹¹²

Con queste domande, non si tratta propriamente di cercare a priori delle 'condizioni di possibilità' per la rivelazione, ma partendo

¹⁰⁸ Cfr. E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia 1982, 328.

¹⁰⁹ Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 180.

¹¹⁰ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 489.

¹¹¹ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 241.

¹¹² Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 242.

invece dalla rivelazione storica effettivamente realizzata si vuole evidenziarne l'intrinseca coerenza e il proprio interno logos di fronte all'istanza critica della ragione¹¹³. In pratica sarà necessario mostrare come la rivelazione storica sia veramente un atto del Dio vero, della Trinità, un evento della Trascendenza, ed al tempo stesso come essa non esaurisca e svuoti l'assolutezza di Dio¹¹⁴.

Prima di andare a trovare la soluzione C. Greco indica il bisogno della verifica di alcune condizioni previe. Innanzitutto la manifestazione del Trascendente deve essere autorivelazione, vale a dire con essa è rivelato qualcosa di quella stessa realtà, che trascende assolutamente l'uomo e il mondo; una rivelazione limitata soltanto all'uomo, alle sue condizioni e alle sue capacità, sarebbe superflua e non sarebbe un'autentica rivelazione. Inoltre, essa postula che la stessa trascendenza resti salvaguardata, senza identificarsi o esaurirsi nell'immanenza. Infine, è necessario che sia percepibile e conoscibile dall'uomo, altrimenti non se ne potrebbe neppure parlare¹¹⁵. Alla luce della fede cristiana, la rivelazione è autocomunicazione di Dio e, come tale, evento di salvezza per l'uomo. Essa non è un evento immanente all'essere di Dio, ma il tramite e il segno della sua apertura, e l'apertura è sempre nella direzione di un altro da sé¹¹⁶.

Tuttavia la trattazione teologica della relazione rivelativa di Dio con il finito cerca di evitare la contraddizione del dualismo che mette in questione l'assolutezza di Dio e del panteismo che annulla la relativa autonomia del finito; entrambi in effetti escludono la relazione di autocomunicazione. L'impostazione teologica, partendo dal logos della fede, implica "la dialettica di trascendenza e immanenza: solo così Dio non è risolto nel mondo, né il mondo è annientato in Dio"¹¹⁷.

A questo punto nasce la domanda: quale concetto di trascendenza ammette senza contraddizioni l'ipotesi di una relazione con la realtà immanente, in cui tutti e due i termini restano conservati? L'unica possibilità di pensare la trascendenza in quanto relazionabile con l'altro e al di fuori di sé, senza cadere in alcuna identificazione o fusione tra immanen-

¹¹³ Cfr. **F. OCÁRIZ - A. BLANCO**, *Rivelazione, fede e credibilità*, 105.

¹¹⁴ Cfr. **B. FORTE**, *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo 1991, 55.

¹¹⁵ Cfr. **G. FERRETTI**, "Il reciproco avvicinamento teoretico di filosofia e teologia", in *Filosofia e Teologia* 36 (1993) 1, 26-37.

¹¹⁶ Cfr. **C. GRECO**, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 242-243.

¹¹⁷ **B. FORTE**, *Teologia della storia*, 55.

za e trascendenza, è di pensare Dio stesso come un essere in sé autodifferenziato e relazionale, come afferma Jüngel:

*Dio può entrare in relazione (ad extra) con l'altro e proprio in questa relazione il suo essere può esistere onticamente, senza con ciò essere ontologicamente dipendente da quest'altro, perché l'essere di Dio (ad intra) è un essere in relazione con se stesso. Questa autorelazione dell'essere di Dio è oggetto della dottrina trinitaria*¹¹⁸.

In tal modo la possibilità di pensare Dio in relazione all'altro da sé, evitando i due estremi del panteismo e del dualismo, è connessa alla concezione trinitaria di Dio. Infatti il Dio cristiano, che è amore, è una realtà intrinsecamente autodifferenziata e autorelazionale, in quanto Padre, Figlio e Spirito Santo. La relazione intradivina è la condizione di possibilità della comunicazione extradivina, sebbene il rapporto tra queste due relazioni resti chiaramente analogico. La concezione trinitaria consente di riconoscere, contro il panteismo, la consistenza dell'altro (il finito) e di fondare un'autentica relazione con l'altro, in quanto tale relazione si fonda sulla stessa natura divina, che è già in sé un'eterna autocomunicazione all'altro da sé nell'ambito trinitario. D'altra parte la concezione trinitaria di Dio consente di fondare, contro il dualismo, il rapporto con l'altro da sé (il finito), sia nella creazione che nella rivelazione, a partire da Dio stesso, senza provocare una sua dipendenza o limitazione dal finito, ma salvaguardando la sua assolutezza e trascendenza¹¹⁹.

3.4.3. Il fondamento trinitario

a) Il mistero della Trinità

La realtà trinitaria di Dio, come amore che si autocomunica, non è il risultato di una deduzione razionale o di un'universale esperienza religiosa, ma deriva con chiarezza dalla rivelazione neotestamentaria¹²⁰, fino al punto da poter dire: la rivelazione di Dio o è rivelazione della Trinità oppure non è rivelazione¹²¹. Il punto di partenza è costituito dal rapporto assolutamente singolare di Gesù con il Padre, chiamato da lui *abbà*.

¹¹⁸ E. JÜNGEL, *L'essere di Dio nel divenire*, Casale Monferrato 1986, 160.

¹¹⁹ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 244.

¹²⁰ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 244.

¹²¹ Cfr. L.F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, 86.

Nella relazione personale con il Padre-*abbà* vissuta da Gesù e nella missione del Padre, che egli assume e realizza nella storia si rende manifesta la relazione eterna del Figlio con il Padre e, in modo indiretto, l'essere divino del Figlio (pre-esistenza) e il mistero trinitario nel suo insieme¹²². Gli enunciati sulla divinità di Gesù presuppongono la sua autodistinzione e figliolanza da Dio Padre, il quale, a sua volta, si manifesta tale nel suo rapporto con il Figlio. La differenza e l'unione di Gesù con il Padre rappresentano invece il presupposto per comprendere lo Spirito come distinto dal Padre e dal Figlio. Il NT offre molti spunti per evidenziare la presenza e l'agire dello Spirito nell'economia della salvezza e nella persona di Gesù di Nazareth¹²³. Insieme con l'Incarnazione il mistero trinitario di Dio sta dunque al centro dell'annuncio neotestamentario; ma, nello stesso tempo, è la Trinità il fondamento della rivelazione e la condizione di possibilità di tutta la storia della salvezza¹²⁴.

b) La relazione intradivina d'amore

La teologia odierna mette spesso in rilievo il fatto che la dinamica della realtà trinitaria è da individuare nella dichiarazione giovannea: Dio è amore (1Gv 4,8.16). L'amore struttura l'essere trinitario di Dio¹²⁵. Il Padre è la fonte e l'origine dell'amore intradivino. Egli è il principio senza principio, ma in quanto è amore egli si dona, si comunica totalmente al Figlio, generandolo. Se il Padre trattenesse l'amore soltanto per sé e senza donare se stesso, non darebbe luogo al Figlio e in Lui non ci sarebbe alcuna relazione, e quindi neanche la condizione per la relazione *ad extra* (creazione e rivelazione). Il Figlio è tutto quello che è, perché è dal Padre: è generato, non creato. È Dio al pari del Padre, dal quale è generato; anche egli riama il Padre con lo stesso amore, non conservando nulla per sé, bensì interamente donandosi a Lui. La relazione reciproca tra il Padre e il Figlio, atto sostanziale di donazione assoluta e di totale gratuità nella libertà dell'amore, è lo Spirito Santo, che procede dal Padre per mezzo del Figlio, ma che assieme è lo stesso amore vicendevole dei due¹²⁶. Se il Padre è l'amore fontale e il Figlio è l'amato del Padre, il Figlio del suo

¹²² Cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 240.

¹²³ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 245.

¹²⁴ Cfr. N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Roma 2002, 13.

¹²⁵ Cfr. N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, 153-156.

¹²⁶ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 245-246.

amore, allora lo Spirito Santo è l'amore. Lo Spirito caratterizza in modo trinitario la relazione tra il Padre e il Figlio in quanto è l'amore reciproco dei due, l'unico amore nel quale si può avere la relazione Padre – Figlio¹²⁷. Dunque la pienezza del mistero trinitario è: Padre e Figlio e Spirito Santo. L'amore divino, che ha la sua origine nel Padre, viene accolto e scambiato nel e dal Figlio, ed esiste consustanzialmente per mezzo di questi nella persona dello Spirito, dono di amore¹²⁸.

c) *La relazione extradivina d'amore*

Ora, la relazione trinitaria non è chiusa in se stessa, ma si apre all'uomo e al mondo, perché l'amore che sostanzia l'essere divino è dinamismo di donazione gratuita. L'autocomunicazione tra le tre persone non resta immanente al circuito trinitario, ma si esprime al di fuori di sé. Questo richiede che l'altro da Dio non sia come Dio, altrimenti non ci sarebbe alcuna apertura, e che di conseguenza sia creato e finito¹²⁹. Tuttavia quell'altro non è il termine né la misura dell'amore con cui Dio si comunica, ma lo è sempre l'amore eterno del Padre e del Figlio¹³⁰. Così l'amore come dinamismo delle relazioni divine, che rapporta ciascuno dei tre agli altri nell'unità e nella distinzione, è all'origine dell'atto della creazione e dell'atto della rivelazione. Come il Padre nella vita intradivina genera il Figlio quale altro da sé, così egli crea nello stesso movimento d'amore, guardando al Figlio e attraverso il Figlio nello Spirito Santo, l'altro da sé, contingente e finito, che è l'uomo e il mondo. Si tratta di un atto *fuori del tempo* perché trova la sua origine nel processo senza tempo delle persone divine, ma *nel tempo* se considerato da parte dell'universo creato, perché ha dato inizio a tutto ciò che esiste nel mondo delle creature¹³¹.

La rivelazione storica, in quanto autocomunicazione di Dio alla creatura, insieme alla creazione che ne è il presupposto, si radica nello stesso movimento eterno di amore del Padre verso il Figlio, nello spazio della stessa relazione trinitaria¹³². In altre parole, il rivolgersi di Dio all'uomo si può apprendere come relazione reale di Dio al mondo solo

¹²⁷ Cfr. L.F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 299-300.

¹²⁸ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 245-246.

¹²⁹ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 246.

¹³⁰ Cfr. J. J. O'DONNELL, *Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1989, 30.

¹³¹ Cfr. B. FORTE, *Teologia della storia*, 239.

¹³² Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 246.

se questo presuppone una relazione eterna di Dio a Dio, del Padre al Figlio¹³³ e quindi la base della relazione di Dio *ad extra* è la relazione di Dio a se stesso¹³⁴. Tuttavia bisogna sottolineare che la relazionalità di Dio al mondo non è equiparabile a quella intratrinitaria, ma è puramente analogica¹³⁵.

3.4.4. *La libertà di Dio e la gratuità della rivelazione*

Avendo riflettuto sulla condizione ontologica della rivelazione e sul suo fondamento trinitario, emerge ora un'altra questione: se la rivelazione ha in Dio stesso la propria origine, deve essere pensata come espressione necessaria della natura divina, o, viceversa, di un suo capriccio? Tutte e due le proposte sono inaccettabili: la rivelazione di Dio non appare né come assoluta necessità, né come contingenza fortuita. Dio non può essere costretto a rivelarsi, cioè a mediarsi in una realtà diversa da sé. Se così fosse, ciò che ne deriva sarebbe in necessaria continuità con lui stesso e perciò a lui uguale. Ma in tal caso verrebbero meno sia l'alterità dell'altro (panteismo) sia la libertà di Dio, in quanto egli sarebbe dipendente dalla sua manifestazione¹³⁶.

La rivelazione, come la creazione, è *ex nihilo* – vale a dire senza presupposti ad essa estrinseci – e si compie nella più assoluta libertà, anche se in modo conforme alla natura divina, che è amore¹³⁷. Avendo l'origine nell'incondizionata libertà divina, la rivelazione non è il frutto di una cieca spontaneità, ma l'espressione della gioia di Dio di comunicarsi all'uomo. In questo senso, si può constatare che essa non è un evento immanente all'essere di Dio, ma è l'atto dell'apertura di Dio verso l'altro da sé. E poiché in principio non vi è altri che Dio stesso, allora, affinché egli possa comunicare se stesso ad altri prima deve chiamarli nel loro essere; ossia l'atto della rivelazione implica la creazione, un essere finito e contingente. Oltre questo, l'immagine dell'apertura per qualificare tale evento suggerisce che essa non è originariamente, né essenzialmente, una relazione di reciprocità, ma una iniziativa del tutto gratuita, che rifiuta ogni idea di scambio. Il suo scopo è unicamente il bene di coloro a

¹³³ Cfr. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, Frankfurt am Main 1982, 103-104.

¹³⁴ Cfr. J.J. O'DONNELL, *Il mistero della Trinità*, 31.

¹³⁵ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 246.

¹³⁶ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 247.

¹³⁷ Cfr. B. FORTE, *Teologia della storia*, 232-245.

cui viene indirizzata, di coloro che sono chiamati all'esistenza per accoglierla come donazione¹³⁸.

Tuttavia, si potrebbe fare ancora un'altra obiezione: la rivelazione, essendo radicata nella stessa vita trinitaria di Dio, non partecipa ontologicamente della stessa "necessità" propria dell'essenza divina? Prima di tutto bisogna chiarire che Dio è al di sopra dei concetti di libertà e di necessità per come vengono applicati alla realtà immanente, per cui occorre desumere il concetto di "necessità" dal campo concettuale della necessità di costrizione o di determinazione estranea. Solo a questa condizione diventa possibile percepire che in Dio *necessità* e *libertà* coincidono¹³⁹ in quanto sono del tutto *ovvie* in Lui: è ovvio che Dio ami perché non può rinnegare se stesso (necessità); è ovvio che Dio ami in libertà, perché è Dio¹⁴⁰. Egli è sovraneamente libero in se stesso e verso il mondo; avendo creato l'uomo e il mondo, Dio vi resta fedele e perciò decide di salvarlo. Ciò che filosoficamente in modo riduttivo viene chiamato "necessità in Dio", biblicamente è la sua fedeltà. Data questa premessa, si può affermare che la rivelazione, in quanto atto posto dalla volontà divina, è consona alla natura di Dio, che è amore, e di conseguenza libera o, si potrebbe anche dire, 'necessariamente gratuita'. In ogni caso, essa non può avere la stessa necessità ontologica che caratterizza la costituzione dell'essenza divina, perché, anche se trova la sua ultima origine e condizione ontologica nell'atto eterno con cui il Padre genera e si comunica al Figlio, è profondamente diversa dall'autocomunicazione intratrinitaria, in quanto il suo destinatario è e rimane sempre un essere contingente; l'autocomunicazione divina non cancella la sua realtà accidentale. La rivelazione è il frutto di una dialettica di immanenza e trascendenza, che non annulla, ma rende esplicita la misteriosità di Dio. La storicità della rivelazione sottolinea la sua origine libera e gratuita¹⁴¹.

¹³⁸ Cfr. M. VETÖ, "Plénitude et discontinuité: de la problématique métaphysique de la révélation", in *Archivio di Filosofia* 62 (1994), 783-796.

¹³⁹ Tale coincidenza potrebbe essere formulata come segue: "Dio è come vuole essere (libertà), ma vuole essere come è (necessità)": L. F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 60.

¹⁴⁰ Cfr. J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1983, 119.

¹⁴¹ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 247-248.

3.4.5. *La mediazione simbolica della rivelazione*

La misteriosità e la trascendenza di Dio esigono che egli nell'evento della rivelazione rimanga nascosto, ovvero che nel suo manifestarsi appaia in modo "non divino", indiretto. La realtà divina non può comparire direttamente come un oggetto particolare del mondo empirico, essendo essa il fondamento non oggettuale di tutto il reale. L'autorivelazione deve avvenire in forma mediata, perciò deve essere anche conferito un valore simbolico alle mediazioni prescelte per la sua manifestazione¹⁴². Tali oggettivazioni storiche non possono mediare la rivelazione dell'essere trascendente se non simbolicamente, cioè nella tensione inevitabile tra l'immanenza e la trascendenza dei "segni rivelatori"¹⁴³.

D'altra parte, poiché l'uomo non può avere una visione immediata di Dio, egli non può rivelarsi all'uomo in modo percepibile e comprensibile se non attraverso dei simboli. Questa "immediatezza mediata" della rivelazione è offerta sia attraverso la creazione, sia attraverso la storia particolare in eventi, parole, gesti, scritti, riti e persone; essi alludono a un senso salvifico, svelato e insieme nascosto, in essi presente, che non è il frutto di una produzione della mente¹⁴⁴.

La dialettica della mediazione simbolica raggiunge il suo vertice nel mistero dell'incarnazione, che è la più alta e insuperabile forma di rivelazione nel nascondimento più profondo. Il paradosso rivelativo dell'incarnazione consiste nel fatto che l'esistenza umana viene resa capace di esprimere, in sé e mediante se stessa, il carattere proprio della persona divina del Figlio e al tempo stesso, tramite il Figlio, quella del Padre. Nel linguaggio neotestamentario questo paradosso viene espresso con il termine 'icona': Gesù è definito "icona del Dio invisibile" (Col 1,15). Non si può ammettere una più intensa mediazione rivelativa della relazione iconica tra natura umana e natura divina nell'unità personale del Verbo incarnato, nel quale immanenza e trascendenza sono unite senza confusione né separazione¹⁴⁵.

¹⁴² Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 248.

¹⁴³ Cfr. G. FERRETTI, "Il reciproco avvicinamento teoretico di filosofia e teologia", 35.

¹⁴⁴ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 249.

¹⁴⁵ Cfr. C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, 249.

3.5. Il Logos Incarnato e l'*universale concretum*

3.5.1. La problematizzazione

La fede, come atto totale e personale che coinvolge l'intero essere umano in tutte le sue dimensioni, è risposta alla libera iniziativa d'amore intrapresa da Dio di rivelarsi all'uomo. Alla luce della tradizione giudeo – cristiana gli eventi in cui Dio si manifesta sono sempre concreti e irripetibili, il che non contraddice il loro possibile significato universale. Infatti questo si realizza definitivamente nell'evento di Cristo – *Logos* divino fatto uomo, Parola di Dio che diventa parola umana – il quale costituisce l'avvenimento centrale della storia della rivelazione. Il fatto che l'autocomunicazione divina si compia nella storia, significa che l'universale, l'essenziale, ciò che salva ed è definitivo risiede nel concreto¹⁴⁶. Così la fede si fonda sul Logos rivelato che la precede ed è la sua condizione necessaria. Questo Logos, per rendere possibile la fede come atto storico e personale dell'uomo, si fa *concretum* percepibile, si fa un frammento di storia; ma, dall'altra parte, per rendere questa fede una risposta di carattere soprannaturale, metastorico ed escatologico, lo stesso Logos che si comunica è il Logos Divino e Assoluto. In questo avvenimento, in cui la rivelazione si fa storia, la fede cristiana trova il suo *logos*, ossia il suo fondamento, la sua ragione e la sua condizione. Il logos della fede cristiana poggia sul fenomeno in cui si incontrano l'umano e il divino, il finito e l'infinito, la storia e l'eternità, il contingente e il necessario, il fenomeno che si presenta come *coincidentia oppositorum, universale concretum*, come lo definisce Niccolò Cusano¹⁴⁷.

La rivelazione divina compiuta una volta per tutte in Cristo, nel Figlio di Dio fatto uomo, manifesta la sua intrinseca caratteristica, unicità e universalità. In un'unica figura storica, eterno e storico, universale e concreto, assoluto e contingente, pur nella loro distinzione si uniscono sostanzialmente in un soggetto, nella persona di Gesù Cristo, dove questo connubio esprime l'unione del concreto e universale. Tuttavia tale mediazione simbolica e quindi la particolarità storica (l'umanità concreta) di Gesù che è essenziale alla rivelazione trinitaria di Dio, continua a far sorgere il problema di come dar ragione del suo significato/rilevanza universale, come articolare e spiegare sul piano riflessivo l'insolubile e

¹⁴⁶ Cfr. W. LÖSER, "Universale concretum come legge fondamentale dell'*oeconomia revelationis*", in CDTF, 2, 123-124.

¹⁴⁷ Cfr. N. CUSANO, *La dotta ignoranza*, Milano 1997, 165-169.

ontologico intreccio tra il singolare e l'assoluto in Cristo¹⁴⁸. Soprattutto a partire dalla modernità questa pretesa del cristianesimo è diventata motivo di scandalo e causa per sottrarre alla fede il proprio logos. Infatti la filosofia dell'illuminismo ha smascherato una tale coincidenza come un sogno, un'illusione e una idea razionalmente inaccettabile. Il celebre principio di Lessing – verità contingenti di tipo storico non possono mai diventare la prova di verità necessarie di tipo razionale – ha provocato una lacerazione tra “concretum” e “universale”¹⁴⁹. In effetti una rivelazione che riguarda tutti, se procede da Dio, è contrassegnata dalla generalità e non può essere racchiusa nella particolarità/contingenza¹⁵⁰.

3.5.2. I tentativi filosofici

L'*universale concretum* che suscita tuttora un grande interesse è oggetto della riflessione filosofica. Il pensiero umano ha cercato di cogliere la realtà attraverso una doppia polarità, quella *fattuale-contingente* e quella *universale-necessaria*¹⁵¹. Secondo S. Pié-Ninot la problematica avrebbe trovato nella storia la sua triplice formulazione. In primo luogo appare la concezione di influenza idealistico-neoplatonica con l'*universale ante rem*, nel quale l'universale è visto come l'idea previa a qualsiasi realizzazione concreta; in secondo luogo viene elaborata la concezione nominalistica con l'*universale post rem*, dove l'universale è solo il concetto e il nome posteriore che unisce diverse realtà; e finalmente, la concezione realista, di stampo aristotelico-tomista, con l'*universale in re*, nel quale l'universale è presente solo nella sua realizzazione concreta. Anche se l'espressione specifica *universale concretum* o “assoluto storico o particolare” non proviene dalla teologia, tuttavia intendendo esplicitare che l'universale si unisce dialetticamente al particolare pur senza confondersi, tale categoria risulta fondamentale per la riflessione

¹⁴⁸ Cfr. C. GRECO, “Particolarità e universalità della rivelazione cristiana”, in ATI, *La Teologia della Rivelazione*, 140-141.

¹⁴⁹ Cfr. G. E. LESSING, *Sopra la prova dello spirito e della forza*, in *Grande Antologia Filosofica* XV, Milano 1968, 1557.

¹⁵⁰ Cfr. W. LÖSER, “«Universale concretum» come legge fondamentale dell'«oeconomia revelationis»”, 125.

¹⁵¹ Cfr. G. BELLUSCI, *L'universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall'analisi del ciclo natalizio*, 13.

teologica nel formulare il “carattere assoluto del cristianesimo”¹⁵². Secondo questo orientamento il problema è stato ripreso ed ha avuto ulteriori sviluppi con l’idealismo tedesco dove viene collocato nell’orizzonte del tema della rivelazione dell’Assoluto. Prima di tutto G.W.F. Hegel considera il cristianesimo come la religione assoluta, nella quale il potere di Dio infinito e universale prende la forma di una realtà finita nella figura dell’uomo concreto Gesù di Nazareth. Per Hegel l’Assoluto esiste solo nella soggettività della coscienza¹⁵³, nell’esistenza finita, nella concretezza storica. In questo modo l’*universale concretum* è l’universale vero ed è la sintesi della realtà generale e particolare¹⁵⁴. Egli sosteneva che Dio era assoluto spirito perché includeva il mondo, il vero infinito sarebbe l’infinito inclusivo del finito, senza il quale non potrebbe essere né assoluto né universale¹⁵⁵. Una tale sintesi, che per evitare la concezione di “uno pseudo-infinito che si pone in antitesi del finito”¹⁵⁶ e quindi per difendere l’unità/unificazione, può però senza grandi difficoltà condurre ad un indifferenziato panteismo incapace di salvare, pur nella loro unione, il contemporaneo “non-confondersi” dell’universale e del particolare. L’argomento viene affrontato anche da F.W.J. Schelling¹⁵⁷, il quale mostra come l’Assoluto si riveli nella storia, nel finito, con assoluta libertà e non per una necessità del proprio auto-crearsi attraverso il contingente (l’essere nel divenire), come poteva scaturire dall’impostazione di Hegel. Soltanto a partire da tale atto originario della libertà dell’assoluto, questo può essere conosciuto, dato che la storia, diversamente dalla visione di Hegel, ammette un principio, un centro e un termine; vale a dire: ha la sua condizione d’essere nell’eterno disegno di Dio, ha il centro e

¹⁵² Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*. “Rendere ragione della speranza” (1Pt 3,15), Brescia 2002, 259-260.

¹⁵³ Hegel infatti interpreta l’incarnazione come evento di Dio che appare in ogni essere umano razionale, perciò può estendere ad ogni individuo e a tutti gli esseri umani l’unità dell’universale-concretum che qualifica l’incarnazione. Cfr. G. O’COLLINS, *Incarnazione*, Brescia 2004, 16-17; D. P. JAMROS, “Hegel on the Incarnation”, in *Theological Studies* 56 (1995), 276-300.

¹⁵⁴ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*. “Rendere ragione della speranza” (1Pt 3,15), 260-261.

¹⁵⁵ Cfr. D. M. SCHLITT, “Hegel G.W. Friedrich”, in DTF, 544.

¹⁵⁶ D. M. SCHLITT, “Hegel G.W. Friedrich”, in DTF, 544.

¹⁵⁷ È importante lo studio di W. KASPER, *L’Assoluto nella storia nell’ultima filosofia di Schelling*, Milano 1986.

la pienezza nel Cristo e ha il suo fine nella manifestazione escatologica della signoria dell'Assoluto¹⁵⁸.

3.5.3. *Il significato teologico e la figure bibliche*

a) *Un paradosso*

L'*Universale concretum* come categoria che in campo logico e filosofico, viene considerata come classico esempio di un ragionamento inconciliabile con le premesse inaccettabili o con le contraddizioni interne, viene comunque ripreso sul piano teologico dove dimostra sia la capacità di smascherare i limiti della ragione sia l'apertura verso gli orizzonti di una più ampia e più profonda conoscenza.

E così sul campo propriamente teologico già i Padri greci Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore possono essere considerati come i primi iniziatori di una riflessione che preavverte la categoria di *universale concretum* applicata a Gesù Cristo¹⁵⁹. Nel '400 sarà già il succitato N. Cusano a portare avanti tale concetto in rapporto con la cristologia. Adoperando la metodologia della "coincidenza degli opposti" egli tratta del *maximum absolutum* che dalle religioni dei popoli viene identificato con Dio e tratta inoltre del *maximum* che è insieme contratto e assoluto, vale a dire, Cristo, che è tale per il fatto di essere uomo-Dio: "questo massimo che insieme contratto e assoluto (...) abbiamo chiamato Gesù"¹⁶⁰. Il metodo della *coincidentia oppositorum*, propria della *docta ignorantia*, rappresenta il superamento del principio di non contraddizione e manifesta l'esigenza di una intelligenza superiore, che senza negare la ragione critica non si riduce completamente alle sue istanze. In effetti si tratta di una visione intuitiva in grado di *intelligere incomprehensibiliter*. In definitiva, per Cusano, tra Dio, assoluto, infinito e universale e l'universo contratto, concreto e finito, non esiste altra mediazione che quella realizzata dal Cristo. Egli è il Mediatore per eccellenza, è l'unico che, nello stesso tempo, è assoluto e finito, divino e umano, e che grazie all'unione ipostatica tra l'assoluto e il creato permette che la natura finita e creata

¹⁵⁸ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*. "Rendere ragione della speranza" (IPt 3,15), 261.

¹⁵⁹ Cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942 ; *Id.*, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Brescia 1976.

¹⁶⁰ N. CUSANO, *La docta ignorantia*, 63.

venga innalzata all'unità con quella assoluta e increata. La coincidenza delle due dimensioni della rivelazione culmina in Gesù Cristo come *universale concretum*¹⁶¹. In tal modo la persona di Gesù Cristo ci fa percepire, in ciò che apparentemente si manifesta come contraddittorio la forza di una Sapienza che libera la ragione e l'avvia verso quanto la supera. Ora una tale impostazione teologica è l'esito di un mero processo speculativo filosofico – teologico oppure trova una solida base nei dati biblici che ci offrirebbero una prefigurazione o un modello di questa categoria? A partire dai dati scritturistici si propone di seguito di individuare le tre categorie che in un certo modo possono diventare il presupposto per una concezione teologica dell'*universale concretum*.

b) Rappresentanza

L'Antico Testamento offre una categoria che esprime una certa coincidenza tra *concretum* e *universale*; essa viene formulata con il concetto di 'rappresentanza'¹⁶². La rappresentanza significa la libera e personale azione di un uomo, eletto da Dio, che in vista della salvezza di altre persone o di tutti è disponibile a compiere la volontà di Dio fino al sacrificio della propria vita¹⁶³. Già a partire da Abramo essa si rende manifesta quando egli intercede presso Jahvé per la salvezza degli abitanti di Sodoma. J. De Fraine ha indicato alcune caratteristiche della categoria biblica della rappresentanza¹⁶⁴. La prima si percepisce in una estensione del gruppo oltre un determinato tempo, si manifesta nell'espressione "riunirsi ai propri padri"¹⁶⁵. Ne consegue che chi muore non lascia qualcuno o qualcosa, piuttosto va incontro al proprio gruppo familiare spesso radunato sotto il nome di un comune antenato; infatti con l'antenato si identifica tutta la discendenza, da lui parte l'estensione di questo gruppo. La seconda caratteristica sottolinea il carattere realistico della "personalità corporativa", evidenziando in maniera forte che il gruppo e l'individuo

¹⁶¹ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15), 262-263.

¹⁶² Cfr. J. RATZINGER, "Rappresentanza" in *Dizionario Teologico* III, ed. H. Fries (edizione italiana a cura di G. Riva), Brescia 1966, 42-45.

¹⁶³ Cfr. W. LÖSER, "Universale concretum come legge fondamentale dell'*oeconomia revelationis*", 128.

¹⁶⁴ Cfr. J. DE FRAINE, *Adamo e la sua discendenza*, Roma 1971, 26-57.

¹⁶⁵ Cfr. Gn 15,15: la promessa fatta ad Abramo; Gn 25,8: la morte di Abramo.

formano insieme una sola realtà totale¹⁶⁶. Da questo si evince una profonda e reale identificazione tra la sorte del popolo e quella del singolo. Con la nozione della “personalità corporativa” si connette strettamente un’altra caratteristica della rappresentanza, quella della “fluidità”. Essa non ha nulla a che fare con l’inconsistenza o l’apparenza, bensì esprime una continua e reciproca oscillazione tra individuo e gruppo. A volte è il primo ad essere protagonista, in altre situazioni lo è il secondo¹⁶⁷. Ancora un altro aspetto, legato ai precedenti, afferma che l’idea di comunità non verrà mai meno nella coscienza del popolo anche quando sarà accentuata in modo particolare la responsabilità individuale¹⁶⁸. I profeti, pur esplicitando quest’ultima non perdono mai di vista le sorti di tutto il popolo¹⁶⁹. All’interno della vasta letteratura profetica, la comprensione del tema della rappresentanza in riferimento alla rivelazione e al concetto dell’*universale concretum* non può prescindere dalla figura del Servo di Jahvé¹⁷⁰, nei confronti della quale la ricerca biblico – teologica ammette tutte e due le interpretazioni, sia individuale che collettiva¹⁷¹. La categoria biblica della rappresentanza, con la sua natura e le sue caratteristiche, elaborata alla luce della fede sul piano teologico è stata radicalizzata e proclamata come avvenimento fondamentale, efficace e potente dell’esistenza. Il pensiero cristiano ha elevato il Rappresentante a figura decisiva della storia del mondo e ha eliminato ogni limite spaziale e temporale alla Rappresentanza, rendendola universale¹⁷². Essa raggiunge il suo compimento insuperabile e assoluto in Gesù Cristo, l’Unigenito Figlio di Dio, morto e risorto per la salvezza di tutti¹⁷³.

¹⁶⁶ Cfr. Ez 16: l’Israele adultero; Ez 23: le due sorelle Oolà (Samaria) e Oolibà (Gerusalemme); Is 54,1: la sposa; Dn 7,13-27: il Figlio dell’Uomo.

¹⁶⁷ Cfr. I Salmi (103, 130, 137, ecc.) quando vengono usate scambievolmente i pronomi *tu, voi*.

¹⁶⁸ Sulla responsabilità individuale cfr. Ger 31,33-34; Ez 37,40-48; Gl 3,1-2.

¹⁶⁹ Qui il testo emblematico in cui coesistono sia la responsabilità individuale che quella collettiva è di Ezechiele 18,1-4.19-20)

¹⁷⁰ Cfr. i quattro carmi del profeta Isaia: 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53.

¹⁷¹ Cfr. G. BELLUSCI, *L’universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall’analisi del ciclo natalizio*, 26-29.

¹⁷² Cfr. D. SÖLLE, *Rappresentanza*, Brescia 1970, 78.

¹⁷³ Cfr. G. BELLUSCI, *L’universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall’analisi del ciclo natalizio*, 30.

c) *Proesistenza*

La vita storica di Gesù offre non solo alcuni significativi spunti per il concetto della 'proesistenza', ma nella sua interezza si presenta come esistenza pienamente vissuta per gli altri, per molti¹⁷⁴. Il battesimo ricevuto da Giovanni, a parte il suo valore epifanico – "Tu sei il mio Figlio diletto, in te mi sono compiaciuto" (Mt 12,18) –, esprime la coscienza di Gesù e "la sua decisione di dedicarsi totalmente a una missione religiosa diretta a tutto Israele"¹⁷⁵. La scelta dei Dodici Apostoli è per ricostruire le Dodici tribù di Israele, anche i miracoli che compie e soprattutto la sua predicazione del Regno di Dio si inseriscono coerentemente in questa prospettiva della vita donata e orientata verso i molti. L'elemento del tutto singolare e unico è il suo rapporto con il Padre. L'espressione 'abbà' con cui si rivolge a Dio fa parte del linguaggio infantile che rientrava nel gergo familiare, ma nel caso di Gesù l'uso di questo nome mostra la dimensione fondamentale dei rapporti con Dio. In tal modo egli esprime la sua totale fiducia, la piena sicurezza, la reverenza e l'obbedienza con cui vuole realizzare la volontà del Padre¹⁷⁶. Questa coscienza di essere l'Inviato dal Padre per annunciare e operare la salvezza si rende evidente quando un sabato legge nella sinagoga il testo di Isaia 61,1ss e lo riferisce a se stesso (Lc 4,16-29). Nel medesimo modo, cioè nell'orizzonte dell'esistenza di un significato universale – salvifico si dovrebbe intendere la sua risposta alla domanda di Giovanni Battista (Mt 11,4-6)¹⁷⁷, e così pure la reazione alle aspirazioni e alle pretese dei discepoli: "Infatti il figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e per dare la propria vita in riscatto per molti" (Mc 10,45). Si tratta dunque di quella che la tradizione teologica ha qualificato come la dimensione di 'sostituzione' o 'vicaria', vale a dire l'agire al posto di un altro o degli altri¹⁷⁸. Il momento centrale in cui Gesù esprime tutta la sua coscienza

¹⁷⁴ Cfr. W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, 109-118.

¹⁷⁵ J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2: *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 142. Cfr. anche P. GAMBERINI, *Questo Gesù* (At 2,32). *Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, Bologna 2005, 59.

¹⁷⁶ Cfr. J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1976, 83.

¹⁷⁷ Cfr. G. BELLUSCI, *L'universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall'analisi del ciclo natalizio*, 30-31.

¹⁷⁸ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15), 271.

di *essere per molti* è nell'istituzione dell'Eucaristia. In questa maniera egli darà anche il significato salvifico al mistero della passione, morte e risurrezione, preannunciata per tre volte (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34). La formula del sangue versato "per molti", detta durante l'Ultima Cena, significa nel linguaggio ebraico "per tutti", il che non tanto significa "per ogni singolo", ma "per la totalità", "per una moltitudine che non si può contare" e "per l'umanità nel suo insieme"¹⁷⁹. Tale universalità è confermata da tutta la tradizione neotestamentaria (Gv 6,51; Rm 5,18; 2Cor 5,14; Eb 2,9), la quale, senza alcun dubbio, afferma la volontà salvifica universale di Dio realizzata una volta per tutte in Gesù Cristo¹⁸⁰.

d) Ricapitolazione

Il testo neotestamentario che esplicitamente si riferisce a Cristo ed esprime la dinamica storico – salvifica globale dell'*universale concretum* è il brano che si trova in Ef 1,9-10: "Egli ci ha manifestato il mistero della sua volontà secondo il suo benevolo disegno che aveva in Lui formato per realizzarlo nella pienezza dei tempi, il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose". La parola chiave *anakephalaiōsis* significa tanto 'ricapitolare' quanto "compendiare sommariamente". Alla luce di questa affermazione Cristo è il 'punto cardinale' nel quale convergono tutte le linee dell'universo, perché in Lui è compendiato l'universo intero nelle sue dimensioni spaziali e temporali, anzi in lui storicamente si manifesta il compimento e la pienezza dell'universo¹⁸¹. Non mancano gli altri testi del NT in cui emerge la centralità di Cristo. Nella dossologia che chiude il capitolo 11 (v. 36) della lettera ai Romani, san Paolo asserisce: "tutte le cose provengono da Lui, esistono per mezzo di Lui e tendono a Lui". In tal modo mette in rilievo che ogni cosa esiste avendo una triplice relazione con Cristo in quanto Egli è definito come origine (da Lui), agente (per mezzo di Lui) e finalità (verso di Lui)¹⁸². Troviamo un enunciato

¹⁷⁹ Cfr. **J. RATZINGER/BENEDETTO XVI**, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, II, Città del Vaticano 2011, 156.

¹⁸⁰ Cfr. **W. KASPER**, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, 115-116.

¹⁸¹ Cfr. **H. MERKLEIN**, "Anakephalaiōs", in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*; Brescia 2004; **S. ROMANELLO**, *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2003, 56-57.

¹⁸² Cfr. **A. PITTA**, *Lettera a i Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, 329.404.

analogo in Col 1,16-17: “in Lui sono stati creati tutti gli esseri (...) per mezzo di Lui e in vista di Lui; Egli esiste prima di tutti loro e tutti in Lui hanno consistenza”. Da qui non risulta nessuna forma *a posteriori* del legame che ogni essere possiede con Cristo, ma della totalità dell’essere che si fonda e si concretizza in Cristo, perché Egli porta il mondo con sé e lo contiene in sé; senza abolire la distinzione ontologica tra il Trascendente e l’immanente. Sulla linea del pensiero e della tradizione paolina, va immediatamente detto che il principio su cui poggia tutto l’essere non è il Logos eterno universale (*ásarkos*), ma esclusivamente il Logos Incarnato (*énsarkos*)¹⁸³, il che evidenzia che la determinazione cristologica espressa con la categoria dell’*universale concretum* non si aggiunge ‘secondariamente’ ad una visione cosmologica e antropologica come se questa fosse concepita autonomamente, in modo che sia la creazione che l’uomo potessero essere già definiti e completi in se stessi, autosufficienti nel loro essere creato, ma entra, pur in maniera distinta, come ‘componente intrinseca’ della stessa originaria costituzione dell’universo e dell’uomo¹⁸⁴. Da qui consegue che non è il concetto di *universale concretum* che permette di identificare e definire Gesù Cristo, ma, al contrario, è il mistero dell’Incarnazione nel quale Gesù Cristo dà una articolazione teologica a questa categoria e le offre il suo proprio status, cosa che era difficilmente possibile (se non impossibile affatto) sul piano filosofico o storico.

Le tre categorie bibliche: la ‘rappresentanza’, la ‘proesistenza’ e la ‘ricapitolazione’ permettono di identificare in Gesù di Nazareth, l’*universale concretum et personale*, il quale non è un’idea astratta, una possibile soluzione di uno scottante dilemma filosofico, né tantomeno un *totem* mitologico, ma una persona, un evento storico che attraverso eventi e parole si è rivelato come il Messia, il Cristo, il Salvatore di tutti gli uomini. In lui tale categoria oltre all’aspetto teoretico – concettuale assume un significato escatologico, soteriologico e ontologicamente fondativo e, di conseguenza, diventa un appello all’esistenza umana che mette l’uomo davanti alla scelta fondamentale e determinante tra la vita e la morte (Lc 9,23-24)¹⁸⁵. Per questo il logos cristico della fede non può che essere il

¹⁸³ Cfr. L. F. LADARIA, “Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell’opera della salvezza”, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione ‘Dominus Iesus’*. Documenti e studi, Città del Vaticano 2002, 85-93.

¹⁸⁴ Cfr. M. BORDONI, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, 139.

¹⁸⁵ Cfr. G. BELLUSCI, *L’universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall’analisi del ciclo natalizio*, 35.

principio e il fondamento di ogni discorso su Dio e sull'uomo¹⁸⁶, seppur non cessi di provocare ulteriori questioni e prospettive entro le quali appare inevitabile proseguire la riflessione teologica sull'assoluta unicità e universalità di Gesù Cristo.

3.5.4. Alcune questioni

Il logos cristiano non ha una forma astratta e meramente ideale, così da dissolversi nell'assoluto o nell'universale, ma è Logos storico, cioè l'*universale concretum* capace di esprimere il carattere assoluto del cristianesimo. Per questo tale asserzione assume un'indole strettamente teologica¹⁸⁷, per cui non può essere spiegata richiamandosi alla storia delle religioni (Troeltsch) né alla filosofia della religione (Hegel)¹⁸⁸. Tuttavia la domanda che sorge è: quale è il modo di parlare teologicamente dell'*universale concretum* che alla luce della fede cristiana avviene nel mistero dell'Incarnazione?¹⁸⁹ La questione è di capitale importanza in quanto la teologia come articolazione riflessiva e critica della fede e come intelligenza della fede, non riguarda *un* oggetto o *un* problema tra molti altri, bensì *il* problema e *il* fatto, che determina e fonda il tutto e ogni singolo ente. La teologia tratta di quell'evento che raggruppa in una sola persona concreta l'essere, la verità e la salvezza. In più, la teologia come logos della fede non solo si occupa di questo singolare e universale accadimento, ma essenzialmente poggia su di esso. Quali sono le modalità per trattare correttamente questo evento storico – salvifico, umano – divino, immanente – trascendente? Qui si propone di considerarlo

¹⁸⁶ Cfr. M. EPIS, "Sulla 'circolarità' di teologia e filosofia", 56-66.

¹⁸⁷ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15), 264.

¹⁸⁸ Se nell'ottica dell'idealismo hegeliano il cristianesimo era visto come il compimento più alto dell'evoluzione dello spirito assoluto, nella prospettiva storica viene negata al cristianesimo l'origine soprannaturale come religione divinamente rivelata. Troeltsch, attraverso la verifica storica, afferma che il cristianesimo porta in sé, al massimo, un carattere normativo, essendo la celebrazione più alta e più valida della religiosità personalistica. Cfr. A. AMATO, "Unicità e universalità del mistero salvifico di Cristo", in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione 'Dominus Iesus'*. *Documenti e studi*, 98-99.

¹⁸⁹ Cfr. M. BUONI, *L'irradiazione della bellezza di Dio. Una lettura estetica della Rivelazione*, Napoli 2009, 81-87.

e percepirlo percorrendo alcune piste che, pur distinte, si intrecciano e legano reciprocamente.

a) L'orizzonte escatologico

In questo orizzonte l'*universale concretum* dice che la rivelazione di Dio e il suo progetto di salvezza si realizzano pienamente e definitivamente nella storicità di Gesù il Cristo, nel quale l'Eterno (necessario) entra nel tempo (contingente), il Tutto (universale) si nasconde nel frammento (storico)¹⁹⁰. Con questo si rende più palese la dimensione storico – salvifica della categoria dell'*universale concretum* in quanto esprime dialetticamente l'evento della salvezza di/per tutti attraverso uno solo e la relazione uno/tutto tra Cristo e noi¹⁹¹. In questa maniera la storia può trovare il suo senso definitivo e diventare “economia storica della rivelazione” senza negare la propria natura e senza essere assorbita, bensì superandosi in una prospettiva ultima, mediante cioè il suo orientamento escatologico che la porta alla salvezza definitiva, che non si realizza in un indeterminato “avanti”, ma nel ben determinato e reale “oltre”¹⁹². In altri termini, con l'incarnazione come evento dell'*universale concretum*, viene posto dentro il tempo il fattore di suprema storicizzazione e simultaneamente quello di trascendimento della storia oltre se stessa, non come negazione di sé, ma come pienezza escatologica. Nell'incarnazione del Figlio, la potenza dell'accadere divino che si compie eternamente, ‘ininterrottamente’ nella continua generazione del Figlio, ora entra nel tempo, dinamizzando, fino all'incandescenza (“sono venuto a portare il fuoco”), la storicità – riportando una suggestiva espressione di M. Serretti¹⁹³.

b) La concentrazione cristologica

Contrariamente alla legge logica, la quale vuole che l'universale sia astratto e il concreto sia solo particolare (Lessing), i due termini possono

¹⁹⁰ Cfr. FR 12

¹⁹¹ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*. “Rendere ragione della speranza” (1Pt 3,15), 275.

¹⁹² Cfr. R. FISICHELLA, “Storia (teologia della)”, in DTF, 1188.

¹⁹³ M. SERRETTI, “De medietate Jesu Christi. L'unicità dell'universalità di Gesù Cristo”, in ID., (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Roma 2002, 42-43.

essere attribuiti a Cristo simultaneamente. Infatti, come osserva B. Sesboüe, egli non è né una legge generale o un'idea astratta, ma neppure un individuo semplicemente particolare. Come Verbo incarnato nella storia, in lui c'è l'*individualità*¹⁹⁴ di Dio e l'universalità degli uomini¹⁹⁵; egli è la loro concrezione.

In riferimento ai tre sopramenzionati modelli filosofici per impostare l'*universale concretum* (l'*universale ante rem, post rem, in re*), Gesù Cristo rappresenta e compie l'*universale concretum personale*¹⁹⁶. La persona di Gesù è la sua particolarità concreta della totalità di Dio per il mondo e della totalità dell'uomo di fronte a Dio. Dio non è un individuo fra gli altri, e la stessa cosa va detta di Cristo. In quanto uomo-Dio, egli è similmente unico e non è un dato umano che possa essere generalizzato. L'umanità di Gesù assume¹⁹⁷ o contiene nella sua originalità concreta l'"universalmente umano"¹⁹⁸. Tale unicità irripetibile di Cristo, che è tale da non ricorrere nel mondo, da non potersi spiegare in funzione del mon-

¹⁹⁴ Il termine 'individualità' è stato riportato volutamente in corsivo per evidenziarne la scelta nel contesto di un dibattito tuttora in corso. Per esempio, la traduzione italiana dell'opera di Sesboüe usa qui non il termine 'individualità', ma 'universalità' di Dio; invece Pié-Ninot, in base alla traduzione spagnola (393-404.402) adopera invece il concetto 'individualità'. Il vantaggio di quest'ultima operazione sta nel fatto, almeno così sembra, di poter evitare l'applicazione del termine 'universalità' nello stesso modo sia a Dio che agli uomini o al mondo nella sua totalità. Inoltre l'*individualità* di Dio, che rimane sempre assoluta e quindi mai identificata con quella umana e finita, esprime la non-conflittualità dell'universale e del particolare già nell'essenza di Dio nel quale, l'incarnazione storica del Logos eterno non è qualcosa che "muta", "cambia" o porta una nuova qualità nella Trinità Immanente, in quanto l'uomo già esiste nella Trinità Immanente. Senza questa eterna "sussistenza" dell'umano in Dio non sarebbe possibile creare storicamente l'uomo. E' invece in Lui che l'uomo è stato creato. La tematica è stata sviluppata nelle opere di M. Bordoni, P. Gamberini, M. Serretti, che puntano sul tema dell'eterna generazione del Figlio dal Padre, in quanto l'umanità del Figlio è l'*unum* costitutivo da cui deriva ogni universalità: M. SERRETTI, "De medietate Jesu Christi. L'unicità dell'universalità di Gesù Cristo", 33.

¹⁹⁵ Sull'universalità in quanto applicata agli uomini si veda M. SERRETTI, "De medietate Jesu Christi. L'unicità dell'universalità di Gesù Cristo", 16-20. Il concetto di universalità riferito al genere umano non ha una mera connotazione empirica (biologica, evolutiva), ma metafisica.

¹⁹⁶ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale. "Rendere ragione della speranza"* (1Pt 3,15), 264. 271-277.

¹⁹⁷ Può sembrare un azzardo sostituire il verbo 'assume' con il verbo 'contiene'. Questa opzione sarà spiegata più avanti.

¹⁹⁸ Cfr. B. SESBOÛE, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, I, Cinisello Balsamo 1991, 425-426. Cfr. anche G. MARCHESI, *La cristologia*

do, da non essere colta né abbracciata dal mondo, in quanto è unicità non reiterabile di Dio, Egli la irradia e la comunica¹⁹⁹. Un indicibile paradosso dell'unicità assoluta di Gesù Cristo, come *universale concretum* consiste anche nel fatto che un'esistenza umana, nella sua particolarità²⁰⁰, viene resa capace di esprimere in sé e mediante se stessa il carattere proprio della persona divina del Figlio; nel fatto che un'esistenza umana diviene forma di espressione di una persona divina, non la forma di un'espressione provvisoria e transitoria, bensì la forma d'una espressione permanente e definitiva: nell'unicità assoluta dell'uomo Gesù, Dio veramente è diventato uomo e non smette di esserlo²⁰¹. Nell'umanità di Gesù, Dio non sta, come nelle filosofie o nelle religioni, *di fronte*, ma *dentro*: certo, Dio è il Trascendente, sta oltre, è più grande di tutto, anzi è il Tutto; eppure è in tutto²⁰².

c) La divina concretezza della natura umana

Restando nell'ambito della sola natura umana non si dà alcuna concentrazione concreta dell'umano in un unico individuo se non sul piano dell'astrazione concettuale, afferma M. Bordoni. Secondo questo autore Gesù rappresenta però un singolo uomo concreto che viene a possedere la pienezza della natura umana e come tale costituisce quel Principio nel quale l'universalità dell'umano e la concretezza del singolo sono identici o perlomeno coincidono. Ora tale pienezza dell'essere umano si fonda sul Principio unitario in Dio incarnato e presente in Cristo. Per questo la pienezza della natura umana diviene partecipabile ad ogni persona, restando lui sempre l'unica fonte permanente di questa donazione che non potrà di fatto che essere una partecipazione all'individualità di Gesù Cri-

di Hans Urs von Balthasar. *La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Edizioni Università Gregoriana, Roma 1977, 33-48.

¹⁹⁹ Cfr. H. URS VON BALTHASAR, "Contrassegni del cristiano" in *Id.*, *Verbum Caro*, in *Saggi teologici*, I, Brescia 1968, 178-199. 190.

²⁰⁰ A tale impostazione dell'*universale concretum* corrisponde la sentenza di Hölderlin, citata da J. Ratzinger e riportata già in questo studio: "*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*": *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969, 106.

²⁰¹ CH. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo 1988, 110; cfr. anche A. BERTULETTI, "Il concetto di 'esperienza'", in G. COLOMBO (ed.), Milano 1988, *L'evidenza e la fede*, 173.

²⁰² Cfr. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma 1996, 42.

sto, uomo e Dio²⁰³. La possibilità della partecipazione alla natura umana di Cristo ha un carattere universale che però supera ogni concezione di assorbimento dell'umano (gli uomini) nell'Uno (Cristo), ma al contrario, si tratta di un'universalità espansiva, in cui ogni essere umano non viene svanito o fuso nell'umanità dell'Uno, ma diventa pienamente se stesso²⁰⁴. In più, nell'immanenza stessa alla totalità (genere, famiglia) umana è garantita la trascendenza in virtù del suo nesso originario con Dio. Tutti gli uomini sono per Dio come un solo uomo e un solo uomo come umanità intera²⁰⁵. In effetti, l'umanità intera ed ogni individuo stanno 'dentro' Dio. Questo avrà conseguenze fondamentali su come intendere l' 'universale'. Infatti, se si parla dell'universalità in riferimento alla totalità dell'umanità, qui l'universale non è né un ente di ragione, né un denominatore comune a più, ma risiede in quel centro in cui è già presente tutto. "Il cuore della potenza dell'universalità del Figlio (attrarre tutto a sé) è costituito esattamente dal suo procedere dal Padre. In questo procedere (...) è già presente tutto, anche il cosmo, l'umanità e il tempo"²⁰⁶, per cui erano creabili solo entro l'eterna generazione del Figlio²⁰⁷; quindi in questa eterna relazione tra Padre e Figlio si trova il 'luogo' della creazione²⁰⁸. Generando il Figlio il Padre ha dato e detto tutto, anche il mondo, e ciò vale in modo particolare per ogni singolo uomo e l'umanità intera²⁰⁹, per cui qualunque altra generazione è dunque 'imitazione' della generazione divina in cui ha il suo 'inizio'²¹⁰. Perciò l'universalità dell'umano non può essere ridotta ad una pura idea o concetto, come accade nelle scienze (specie umana) o nella filosofia (l'essere umano), ma sussiste in una consistenza più concreta di quanto si possa concepire.

²⁰³ Cfr. **M. BORDONI**, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, 137.

²⁰⁴ Cfr. **M. BORDONI**, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, 137.

²⁰⁵ Cfr. **M. SERRETTI**, "De medietate Jesu Christi. L'unicità dell'universalità di Gesù Cristo", 19.

²⁰⁶ **M. SERRETTI**, "De medietate Jesu Christi. L'unicità dell'universalità di Gesù Cristo", 32.

²⁰⁷ **H. URS VON BALTHASAR**, *L'azione, Teodrammatica*, IV, Milano 1986, 303.

²⁰⁸ Cfr. **M. SERRETTI**, "De Christo mediatore", in **Id.** (ed.), *Le mediazioni partecipe e l'unica mediazione di Cristo*, Roma 2004, 119.

²⁰⁹ Cfr. **M. SERRETTI**, "De Christo mediatore", 119.

²¹⁰ Cfr. **P. SEQUERI**, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, Bologna 2012, 94.

d) *Il carattere teandrico*

Senza cadere in una riduzione antropomorfa di Dio (*relatio ex aequo*) e senza voler comprendere in modo troppo umano, sopprimendo la differenza tra Dio e uomo, P. Gamberini riprendendo l'idea di E. Jünger, asserisce che l'essere di Dio è essenzialmente umano²¹¹. "Dio è pensabile come uomo che parla perché, e nella misura in cui, è umano in se stesso"²¹². Si può parlare concretamente dell'identità di Dio nella sua relazione essenziale con l'uomo²¹³. La relazione tra Dio e uomo non è determinata dall'incontraddittorio, ma dalla relazione gratuita, più che necessaria, dell'amore. L'essere di Dio non è determinato *a priori* dall'incontraddittorio (argomento di necessità), ma dall'evento dell'identificazione escatologica di Dio con Gesù di Nazareth. A partire da questo evento personale è possibile pensare l'essere di Dio (argomento di contingenza). La contingenza dell'umanità di Gesù definisce l'essenza di Dio. Ora da parte di Dio: "Dio proviene da Dio, ma non vuole venire a sé senza noi. Dio viene a Dio, ma con l'uomo. Perciò appartiene già alla divinità di Dio anche la sua umanità. Questo è ciò che la teologia deve finalmente imparare"²¹⁴. Perciò sin dall'eternità, "Dio non vuole essere Dio senza l'uomo"²¹⁵. Dio non è riconoscibile come Dio e non è pensato come Dio, se allo stesso tempo non viene riconosciuta e pensata la sua umanità"²¹⁶.

Il NT mai concepisce il Logos di Dio prescindendo da Gesù²¹⁷; ora lo stesso Logos non solo ha una funzione cosmologico – salvifica, ma

²¹¹ Cfr. P. GAMBERINI, "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", in ATI, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, a cura di G. Mazzillo, Cini-sello Balsamo 2002, 146.

²¹² Cfr. E. JÜNGER, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 1982, 377.

²¹³ Cfr. P. GAMBERINI, "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", 145-146.

²¹⁴ E. JÜNGER, *Dio mistero del mondo*, 58.

²¹⁵ Soprattutto nella tradizione ortodossa è frequente la dottrina che la seconda Persona della Trinità, il *Logos*, oltre ad avere una natura divina, sarebbe anche il portatore di una seconda natura, quella umana; cfr. R. SPAEMANN, *Essere persone*, Milano 2013, 61. Sulla necessità di abbandonare il rapporto estrinseco tra la natura divina e la natura umana nel Logos Incarnato, si veda A. BERTULETTI, "Il Dio di Gesù Cristo. Il mistero della Trinità", in A. BERTULETTI – *al.*, *Credere da cristiani*, Bergamo 1999, 143-156.

²¹⁶ P. GAMBERINI, "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", 150.

²¹⁷ Cfr. CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, in CTI, *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 543-597.

definisce l'essenza di Dio e quindi lo definisce come Logos Incarnato, come l'uomo Gesù. Affinché l'uomo Gesù sia costitutivo dell'identità eterna di Dio, senza che lo stesso Dio diventi soggetto alla creatura o ontologicamente dipendente da essa, è necessario che l'oggetto della reale relazione con Dio sia allo stesso tempo Dio. Per questo l'uomo Gesù (*vere homo*) sussiste in Dio (*vere Deus*)²¹⁸. “Dio è la propria mediazione, perché egli non può mostrarsi *così com'è* in mediazioni puramente creaturali. Dio può essere rivelato solo da Dio”²¹⁹. Non si vuole dire che sia l'uomo Gesù a costituire l'essenza di Dio, ma che Dio decide di lasciarsi costituire dall'uomo Gesù. Perciò la relazione con Gesù non determina soltanto l'opera di redenzione, ma la stessa vita divina. Dio si lascia, in quanto Dio (Dio = Dio), costituire *ab aeterno* da questa relazione con l'uomo Gesù (Dio = uomo)²²⁰.

e) La fondazione trinitaria e il recupero pneumatologico

Se la cristologia del Logos è necessaria per comprendere la sussistenza dell'uomo Gesù in Dio (preesistenza), emerge allo stesso tempo la necessità della cristologia dello Spirito la quale può aiutarci, invece, a comprendere che è lo Spirito a costituire la divinità del Figlio. Gesù Cristo è “persona dello Spirito” e quindi non è solo Colui che riceve lo Spirito, ma Colui che esiste nello/dallo Spirito²²¹. A differenza di tutte le altre figure o mediatori della Parola che l'hanno preceduto, Egli non solo riceve lo Spirito, ma *esiste* anche, nella sua esistenza terrena, solamente per lo Spirito ed è perciò il compimento di tutta la storia degli eventi rivelatori nei quali è individuabile l'atto d'autoespressione di Dio²²². Il messaggio neotestamentario scorge in Gesù il Messia la cui identità e la cui missione sono inseparabilmente unite allo Spirito Santo. Questa identificazione tra l'esperienza di Gesù e lo Spirito di Dio non fa altro che esprimere, nella cornice della storia della salvezza, la comunicazione personale che Dio Padre fa del suo Spirito al Figlio e lo costituisce nel

²¹⁸ Cfr. P. GAMBERINI, *Un Dio relazione. Breve manuale di teologia trinitaria*, Roma 2007, 52.

²¹⁹ J. WERBICK, “Dottrina trinitaria”, in T. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, Brescia 1995, 580.

²²⁰ Cfr. P. GAMBERINI, *Un Dio relazione. Breve manuale di teologia trinitaria*, 53.

²²¹ Cfr. P. GAMBERINI, *Un Dio relazione. Breve manuale di teologia trinitaria*, 53.

²²² Cfr. J. RATZINGER, *La Figlia di Sion*, Milano 1995, 47.

suo essere *ab aeterno*²²³. È dal Padre che il Figlio riceve l'essere e tutta la sua identità filiale per eterna generazione²²⁴. L'unguento del Cristo si identifica con lo Spirito, con la divinità che il Padre comunica al Verbo eternamente (generazione). L'unzione del Cristo è la forma storica della generazione stessa del Verbo, per la quale lo Spirito del Padre passa al Figlio, al modo della divina relazionalità. In quanto 'persona' Gesù è *relazione a Dio Padre*: è quindi 'il Figlio' e in quanto 'dello Spirito' Gesù è *Colui che esiste dallo/nello Spirito e dona lo Spirito*²²⁵.

f) La debolezza di Dio – prospettiva francescana

Più che una riflessione sistematica e critica servirà lo sguardo interiore e mistico per percepire il mistero dell'Incarnazione soprattutto dalla prospettiva francescana...e non solo. Fabio Scarsato nel suo libro "Francesco d'Assisi e Etty Hillesum" presenta, attraverso la testimonianza e la vita di due personaggi, il volto di Dio che nel Suo desiderio e compiacimento di condividere la condizione umana fino alla fine si presenta come colui che si mette nei panni, anzi è Egli stesso che vive pienamente il dramma dell'essere umano. Anche se, come dice l'autore, s. Francesco chiama Dio 'Signore', 'Re'²²⁶, 'onnipotente, santissimo, altissimo e sommo'²²⁷, tuttavia il suo linguaggio è determinato anche dalla situazione

²²³ Cfr. P. GAMBERINI, *Un Dio relazione. Breve manuale di teologia trinitaria*, 54.

²²⁴ Cfr. M. BORDONI, "I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo", in M. SERRETTI (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Roma 2002, 79-80. "Il ruolo fondamentale della categoria di generazione, bisogna ribadirlo, deriva dal suo ruolo strategico in quanto *ratio* della trinità delle persone in un'unica essenza divina (che sorge dalla prima generazione)... L'eterna generazione del figlio è dunque il principio della costituzione trinitaria dell'essenza divina e di tutto ciò che ha forma e forza di generazione": P. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, 94.

²²⁵ Cfr. P. GAMBERINI, *Un Dio relazione. Breve manuale di teologia trinitaria*, 54.

²²⁶ Il termine 'Rex' ricorre 33 volte negli scritti di Francesco e Chiara. Cfr. J. F. GODET – G MAILLEUX, *Opuscula sancti Frnacisci. Scripta sanctae Clarae. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Corpus des Sources Franciscaines V), Louvain 1976, 305.

²²⁷ "Lodi per ogni ora", in *Fonti Francescane* 252, Biblioteca francescana di Milano, Padova 1990. Il termine 'altissimo' per esempio, ricorre 11 volte negli scritti di Francesco e Chiara; 'onnipotente' 28 volte; cfr. J. F. GODET – G MAILLEUX, *Opuscula sancti Frnacisci. Scripta sanctae Clarae. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* 305 e 306.

feudale o monarchica d'allora. Ma una lettura più profonda delle parole e dei testi di s. Francesco non fanno altro che riconoscere un'autentica debolezza di Dio che il santo d'Assisi aveva recepito nel mistero dell'Incarnazione. Lì infatti la debolezza di Dio, variamente declinata, fa continuamente capolino. Fino a far pensare che per s. Francesco ciò non sia semplicemente uno degli attributi divini accanto ad altri. Basta pensare al racconto sulla celebrazione del Natale a Greccio testimoniato da Tommaso di Celano dove riferisce il desiderio di s. Francesco espresso a Giovanni:

*Se vuoi che celebriamo a Greccio l'imminente festa del Signore, precedimi e prepara quanto ti dico: vorrei fare memoria di quel bambino che è nato a Betlemme, e in qualche modo intravedere con gli occhi del corpo i disagi in cui si è trovato per la mancanza delle cose necessarie a un neonato; come fu adagiato in una mangiatoia e come giaceva sul fieno tra il bue e l'asinello*²²⁸.

In questo caso non c'è nulla a che vedere con un certo sdolcinato clima natalizio. In questa scena si vuole evidenziare la semplicità e soprattutto esaltare la povertà di Dio! Oggi, quando il concetto della povertà diventa talmente frequente e abusato di moda e quasi comodo, un tema delle varie teologie e delle esposizioni magisteriali, occorre tenere conto della profondità di questo concetto. E in campo laico diventa un tema ricondotto a mero populismo e ad una ideologia. Intanto s. Francesco inserisce l'idea della povertà di Dio non solo nella sua nascita umana a Betlemme, bensì lo percepisce nell'orizzonte del mistero dell'eucaristia vedendo in esso un autentico ripresentarsi e ri-succedere dell'incarnazione, epifania attualizzata a ogni celebrazione eucaristica come il gesto dell'umiltà e della povertà di Dio. Persino in questo sacramento Cristo accetta il disonore e l'umiliazione, o almeno la sua eventualità.

Inoltre s. Francesco riprende un tema patristico che dice: "*verbum abbreviatum fecit Dominus super terram*"²²⁹. Cristo si manifesta sotto la forma di un bambino per mostrare che la parola del Padre diventa infine cibo dell'eucaristia che riproduce sull'altare la nascita di Cristo, parola paradossalmente silenziosa nel sacrificio della croce che diventa più 'eloquente'. Anche se non mancheranno altre immagini di Dio nel pensiero di s. Francesco, come creatore, salvatore, redentore, Trinità, ecc.,

²²⁸ 1Cel 84; FF 468.

²²⁹ *Regula bullata* 8,5; FF 99.

egli contempla in Cristo colui che in-forma o addirittura de-forma come povero, spogliato e privato di se stesso²³⁰.

Tenendo presenti tutti gli aspetti e le questioni sopra presentati, si evidenzia soprattutto che l'intrinseca presenza dello Spirito Santo nell'*universale concretum* di Gesù Cristo deriva dall'essenzialità della relazionalità trinitaria fondata sull'eterna generazione dal Padre, per illuminare la relazione 'singolare' tra Gesù e Dio. In altre parole, come non è trinitariamente pensabile una "eterna generazione" che si compia "senza spirazione dello Spirito Santo" ed una "eterna spirazione" dello Spirito che si compia senza "eterna generazione del Figlio", così, sul piano economico, la missione del Verbo non avviene se non accompagnata dallo Spirito, che sotto un aspetto 'precede' la venuta del Verbo, ma sotto un altro aspetto è inviato dal Padre per mezzo del Figlio²³¹.

La fondazione trinitaria dell'*universale concretum* come singolarità assoluta di Gesù Cristo poggia dunque sul rapporto intradivino 'generazione e spirazione'. Perciò in qualche modo si potrebbe dire che, se la *singolarità* deriva dall'eterna generazione del Figlio in quanto entra e si prolunga nella storia con l'evento dell'Incarnazione, per cui questo individuo umano, storico, Gesù²³², è l'unico, perché è 'personalmente' Figlio Unico di Dio, l'*universalità* può essere meglio sviluppata sul fondamento della spirazione dello Spirito Santo che si addentra e prolunga nel tempo e nello spazio del mondo come dinamica inglobante del 'concreto-singolare-storico': Gesù di Nazareth, può essere considerato "l'universale" in quanto, nello Spirito Santo, realizza la sua 'presenza salvifica' nella totalità della storia umana²³³.

Questa assolutezza nella forma concreta e frammentaria di Gesù di Nazareth assume alla luce del pensiero francescano un valore e una qualità ancora più 'logici' e umanamente più accessibili in quanto in questo evento si manifesta il vero volto di Dio: Dio povero, capace di auto-

²³⁰ Cfr. F. SCARSATO, *Francesco d'Assisi e Etty Hillesum*, Padova 2013, 110-115.

²³¹ Cfr. M. BORDONI, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, 135.

²³² L'identificazione del rapporto tra Gesù e Dio non trova altra spiegazione se non nel quadro trinitario, dove distinzione e unità sono correlate e coesistono inseparabilmente: cfr. M. BORDONI, "Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea", in P. CODA (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, 99, n.108; cfr. anche ID., "I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo", 78-81.

²³³ Cfr. M. BORDONI, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, 132.

limitarsi per creare lo spazio all'altro²³⁴. E quindi prima di fare qualsiasi discorso sulla Chiesa povera è necessario ripensare il concetto stesso della 'povertà' per non cadere in un semplice populismo teologico o in una ideologia religiosa che ha poco a che vedere con il vero significato della povertà e in questo senso un 'Dio povero' e un 'Dio debole' potrebbero diventare una proposta sensata per il pensiero postmoderno e relativista.

²³⁴ Può essere interessante a questo punto la coincidenza tra il concetto della povertà e quello della misericordia che nella sua radice ebraica significa il grembo materno. La misericordia è l'accoglienza e l'ospitalità nei riguardi dell'altro che crea una comunione profonda di com-patire, con-sentire, con-dividere, il che non è altro che un'attuazione della povertà. Cfr. **W. KASPER**, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, 69.

CAPITOLO IV

LA RIVELAZIONE DEL LOGOS, LE RELIGIONI E L'ESPERIENZA RELIGIOSA

L'evento di Cristo, essendo la definitiva Parola di Dio rivolta a tutta l'umanità, impegna la teologia a riflettere sulle forme particolari in cui si esprimono la sua presenza universale e il suo agire salvifico del Cristo. L'interrogativo che sorge è: in che modo il Logos Incarnato può essere accessibile e 'familiare' ad ogni essere personale e ad ogni comunità umana. Ci si domanda innanzitutto, come si possono individuare, su un piano fenomenologico – teologico, i 'luoghi' dove il Logos incarnato si rende manifesto e accessibile nella storia universale degli uomini¹, pur non essendo molte volte riconosciuto esplicitamente. Di fatto, come è stato detto nel capitolo precedente, valorizzando l'apporto della cristologia pneumatologica, la missione del Verbo è intrinsecamente unita allo Spirito Santo. In questa ottica è possibile percepire come lo Spirito, che in Cristo è presente nella sua pienezza, operi ovunque, a livelli diversi, nella storia dell'umanità². È qui che emerge la tesi sulle religioni come particolare espressione della continua presenza del Logos che nella sua dimensione universalizzatrice dovuta allo Spirito Santo, abbraccia tutti i popoli, nazioni, culture e religioni. Nel capitolo precedente abbiamo approfondito il tema del Logos Incarnato, l'*universale concretum*, in base al quale le religioni diventano un tema teologico³.

¹ Questo capitolo riprende in gran parte lo studio già pubblicato: **M. A. KOPIEC**, "Il fenomeno delle religioni e la loro presenza nell'economia della salvezza", in *Antonianum* 84 (2009) 2, 263-301.

² Cfr. **W. KASPER**, *Gesù il Cristo*, 397.

³ Il tema del rapporto tra il Dio di Gesù Cristo e l'universale esperienza religiosa rievoca la questione del rapporto tra fede e religione; cfr. **U. BORGHELLO**, *Saper di Amore. Distinguere nel cristianesimo la fede dalla religione*, Milano 2013.

Infatti i problemi e il contesto delineato nel primo capitolo hanno provocato il mondo cristiano non solo a rendere affidabile l'evento stesso della Rivelazione, ma anche a riflettere sul problema del logos cristiano in una civiltà caratterizzata dalla molteplicità delle religioni e dalle differenti forme dell'esperienza religiosa. Perciò bisogna interrogarsi sul tipo di relazione che intercorre tra il Logos Incarnato, l'*universale concretum* e le altre religioni come espressioni dello stesso legame che unisce l'uomo e l'Assoluto. Infatti già a partire dal concilio Vaticano II, si è fatto strada in misura incisiva lo spirito di apertura e di dialogo che costituisce l'atteggiamento di fondo con il quale la Chiesa ripensa e rivede internamente la propria identità⁴. Tale dialogo mira a rispondere anche alla domanda sull'essenza delle religioni e quindi a trovare il significato e il valore della molteplicità delle esperienze religiose alla luce e all'interno della rivelazione.

4.1. Il problema del concetto

Il primo interrogativo che si impone è la definizione della religione. Bisogna presupporre che qualsiasi definizione avrà una determinazione che accentuerà solo qualche aspetto o una certa dimensione del fenomeno⁵. Noi cercheremo di restare sempre nell'ambito teologico e di elaborare alcune proposte a partire da questa prospettiva.

L'etimologia non è di grande aiuto, sia che si faccia derivare il termine da *religare* (legare) o da *re-eligere* (prestare molta attenzione)⁶. Tra le tante definizioni, sono più frequenti quelle che puntano sul legame con l'Assoluto, sul contatto con l'infinito che provoca l'attività rivolta a propiziarsi ed accattivarsi le forze superiori. Altri insistono sull'aspetto misterioso, intimo, mistico. La religione sarebbe allora l'esperienza del mistero, lo sforzo di concepire l'inconcepibile e di esprimere l'inesprimibile, l'aspirazione verso l'infinito, il legame che unisce lo spirito umano allo spirito misterioso che domina tutto l'universo. Tutto sommato i tratti generali delle definizioni consentono di operare una sintesi dei

⁴ PAPA FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, Città del Vaticano 2013, 20-49.

⁵ Infatti si possono trovare almeno centocinquanta definizioni alle quali se ne possono aggiungere sempre di nuove. Cfr. R. GIRAULT – J. VERNETTE, *Credere in dialogo. Il cristiano di fronte alle religioni, le chiese, le sette*, Bologna 1980, 15.

⁶ Cfr. J. P. JOSSUA, *Dizionario ecumenico*, Assisi, 166.

diversi elementi. In modo molto sintetico la religione sarebbe un insieme di credenze e di pratiche riguardanti una realtà oggettiva o per lo meno concepita come tale, unica o collettiva, ma comunque suprema e personale; realtà da cui l'uomo si riconosce dipendente e con cui vuole rimanere in relazione. Si può assumere un orientamento offerto dalla dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, su cui torneremo, che presenta le religioni come risposte alle domande più profonde dell'uomo. Tuttavia la questione si riapre di nuovo, se si vuole sapere che cosa hanno in comune le diverse risposte date dall'insieme delle religioni a queste domande. A rigore, si può indicare soltanto un punto comune, e anche questo non è facile da esprimere: la convinzione che *esiste qualcosa di eterno*, o ancora un'ansia di eternità⁷. Tra le varie proposte si potrebbe accettare qui quella di E. Friedrich:

*vivere in base a un effettivo (e non solo eventuale o ipotetico) essere determinato da un contenuto positivo, vale a dire non solo immaginato, bensì fattuale, reale; un contenuto che peraltro risale a una rivelazione, a una esperienza fuori dell'ordinario, un'illuminazione, ovvero un evento che ci investe in maniera specifica*⁸.

4.2. I presupposti per un discorso teologico sulle religioni

Restando sulla linea del pensiero esposto nel capitolo precedente e cercando dunque di individuare le ragioni per un discorso teologico sulle religioni in modo da poter evidenziare il loro posto e il loro valore in un'unica economia rivelatrice – salvifica di Dio per il mondo, emergono due orizzonti fondamentali entro i quali dette ragioni appaiono palesi ed evidenti: quello della creazione e quello della persona umana, entrambi considerati unitamente e interpretati in chiave cristologico – trinitaria. Un presumibile valore rivelatore e salvifico delle altre religioni sembra giustificabile grazie a questi due approcci convergenti nella persona del

⁷ Cfr. R. GIRAULT – J. VERNETTE, *Credere in dialogo. Il cristiano di fronte alle religioni, le chiese, le sette*, 15-16.

⁸ E. FRIEDRICH, "L'idea di Dio e la 'realtà della salvezza' in senso cristiano, in S. SORRENTINO (ed.), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, Assisi 2003, 197.

Cristo⁹. La creazione, che appare come opera compiuta da Dio nella quale Egli “offre agli uomini una perenne testimonianza di sé (cfr. Rm 1,19-20)”¹⁰, se da un canto presuppone l’assoluta trascendenza di Dio stesso in quanto totalmente altro dalla creazione, dall’altro implica la sua necessaria immanenza, in quanto Egli è presente in tutto ciò che esiste, perché ogni cosa ha sussistenza mediante il *Logos*. Tale immanenza indica l’accessibilità di Dio nella creazione e la sua intima vicinanza ad ogni essere¹¹. Oltre a questo, la creazione contiene in sé una conoscibilità, una certa razionalità che rimanda alle sue origini. Tale ‘ragione’ o *logos* del mondo si basa sul Logos eterno fatto carne: l’evento storico di Gesù Cristo. Nella Lettera ai Colossesi, Cristo è presente nel gesto eterno dell’atto creatore di Dio, che non ha creato l’universo senza di lui: al contrario, Cristo è la ragion d’essere di tutta la creazione – come è stato detto prima – poiché “in lui tutto è stato creato”, “egli è prima di tutte le cose”, “tutte in lui sussistono”, “egli è il Principio” e deve “ottenere il primato su tutte le cose” (1,16-18)¹²; al di fuori di lui l’essere non avrebbe alcuna consistenza. In effetti, la creazione è relazionata con Cristo in un triplice modo, come illustra l’uso delle preposizioni (*en, diá, eis*): causale/esemplare (in lui), strumentale (per mezzo di lui) e finale (in vista di lui)¹³. Del pari, la creazione sussiste in lui, cammina verso di lui e alla fine troverà in lui il suo termine. Tale affermazione ha senso soltanto a partire dall’evento Cristo. La ricapitolazione di tutte le cose in Cristo significa che il Padre guida ogni cosa verso di sé mediante il Figlio¹⁴. Egli sta all’origine dell’atto creatore come l’*alfa* e l’*omega* di ogni essere¹⁵, per cui ogni accesso a Dio da parte dell’uomo (reso sempre possibile da Dio

⁹ Cfr. P. HAFFNER, *Il mistero della creazione*, Città del Vaticano 1999, 20-26; M. H. DA GUERRA PRATAS, “Persona e storia: tra tempo ed eternità” in J. M. GALVÁN (ed.), *Cristo nel cammino storico dell’uomo*. Atti del convegno internazionale di Teologia Roma 6-8 settembre 2000, Città del Vaticano, 68.

¹⁰ DV 3.

¹¹ Cfr. C. PORRO, *Il sapore dell’immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni*, Roma 2002, 35; C. CALTAGIRONE “Dio e la creazione nella teologia postconciliare”, in G. GIORGIO (ed.), *Dio Padre Creatore. L’inizio della fede*, Bologna 2002, 271-277.

¹² Cfr. G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Brescia 1993, 182.

¹³ Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, 238.

¹⁴ Cfr. P. HAFFNER, *Il mistero della creazione*, 171.

¹⁵ Cfr. G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, 158.

che, in un modo o nell'altro, si comunica), anche quello che la tradizione filosofica e teologica definisce 'conoscenza naturale' di Dio, si attua sempre per mezzo del Figlio, che dà consistenza alla creazione e sostiene continuamente l'universo nel suo atto di esistere¹⁶.

La finalità della creazione sta nella salvezza, che appare tuttavia un concetto più ampio di quello della redenzione come superamento del peccato, anche con tutta l'importanza che quest'ultimo aspetto indubbiamente assume. La salvezza è, in primo luogo, il dono che Dio fa di se stesso in Cristo ad ogni uomo, in forza del quale è resa possibile la partecipazione alla sua vita trinitaria. In effetti, la creazione è finalizzata alla salvezza in Cristo; l'inizio è determinato dalla fine, che trova la propria consistenza nell'evento pasquale di Gesù¹⁷. Su tale base, l'ordine della creazione e quello della salvezza ricevono in Cristo la loro radicale unità. Infatti, la creazione in Cristo, un'idea che diviene esplicita tramite la mediazione salvifica, viene considerata come il presupposto della salvezza in Gesù. Di conseguenza, poiché la creazione riguarda tutto il mondo e tutta la storia, anche la salvezza (in quanto la creazione stessa tende ad essa) dovrà avere per principio un carattere universale¹⁸. In altre parole, il fatto che la salvezza in Cristo sia giunta agli uomini da sempre non è dovuto allo sviluppo immanente della storia stessa, ma al fatto che tutta la creazione ha come finalità la ricapitolazione in Cristo – l'*universale concretum*, come è stato esplicitato nell'ultima parte del capitolo terzo. In Lui si manifesta a noi la dignità della figliolanza divina e ci è reso possibile accedere alla vita trinitaria. Per questo il tema delle religioni, come problema teologico, trova già la sua prima 'giustificazione'.

Un'altra ragione per cui possiamo e dobbiamo riflettere teologicamente sulle religioni è la visione antropologica presente nella Bibbia, secondo la quale l'uomo è stato creato "a immagine di Dio". L'idea dell'uomo inteso quale icona di Dio (*imago Dei*), anche se solo di rado è stata formulata in modo esplicito, costituisce il nucleo centrale dell'antropologia dell'Antico Testamento¹⁹. Il testo decisivo è il celebre passaggio del Libro della Genesi: "e Dio disse: facciamo l'uomo, che sia la nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza (...) E Dio creò l'uo-

¹⁶ Cfr. F. S. PANCHERI, "Gesù Cristo centro della storia e della rivelazione", in *Credere oggi* 2 (1981), 45.

¹⁷ Cfr. W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974, 71s., 123ss.

¹⁸ Cfr. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 2002, 48.

¹⁹ Cfr. B. MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 2011, 173-179.

mo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò” (1,26-27). Tale visione dell’uomo non è una forma accidentale che la sostanza umana ‘possiede’, ma il modo stesso in cui la persona umana ‘esiste’, realizza se stessa e si inserisce armonicamente nell’universo²⁰. Di più, poiché l’uomo è creato come “immagine di Dio”, ne consegue che Dio entra nell’auto-comprensione dell’uomo²¹; l’idea dell’affinità Dio-uomo è l’espressione biblica del fatto che tutti gli uomini sono ontologicamente ed epistemologicamente orientati verso Dio²². Emerge così la dimensione ‘teologale’ della concezione cristiana dell’uomo, secondo la quale egli è destinato ad entrare in un rapporto personale con Dio. In tal modo, l’uomo appare chiamato all’incontro con Dio durante tutta la sua esistenza terrena; anzi, alla luce del messaggio biblico, tutto ciò che esiste ed avviene costituisce un appello di Dio alla libera risposta dell’uomo²³. Il suo essere *imago Dei* ossia l’essere ‘capace dell’altro’ fa evidenziare la natura comunionale e relazionale dell’essere umano chiamato, sì, ‘verticalmente’ all’incontro con Dio, che però non si realizza a prescindere dalla sua dimensione ‘orizzontale’ tramite cui è convocato a costruire con le altre persone umane la comunità nella quale si esprime la sua vocazione essenziale intersoggettiva²⁴.

Tuttavia alla luce del messaggio neotestamentario il significato dell’esistenza umana riceve la massima amplificazione nel mistero di Cristo. Il Verbo della vita, Gesù, è la vera icona di Dio e l’autentica immagine di Adamo. La tradizione cristiana rilegge la dottrina dell’*imago Dei* a partire dalla rivelazione di Cristo come Logos divino incarnato. Adamo è voluto, pensato, custodito, perché plasmato a immagine di Cristo²⁵. Se è vero che l’uomo e l’intero universo sono stati creati in vista della salvezza in Cristo, Logos Incarnato, *dal, nel e per* il quale tutto

²⁰ Cfr. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *L’uomo nella teologia*, Modena 1972, 52.

²¹ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, 176

²² Cfr. G. O’COLLINS, *Il recupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, Città del Vaticano 1996, 128.

²³ Cfr. J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 9-66.

²⁴ Cfr. Y. SEMEN, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, Cinisello Balsamo 2005, 85.

²⁵ Cfr. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell’uomo. Saggio di antropologia trinitaria, II. La risposta e le domande*, Cinisello Balsamo 2008, 233; CTI, *Comunione e servizio: La persona umana creata a immagine di Dio*, 1-5, EV 22/2870-2874.

sussiste, e verso il quale tutto tende²⁶, ne consegue che l'universalità dell'offerta della grazia non può essere negata a nessun uomo che vive in questo mondo²⁷. Ritorna così il discorso sulla volontà salvifica universale di Dio riguardante tutta la creazione e ogni uomo. Nella creazione viene dunque donata intrinsecamente la grazia salvifica, che storicamente verrà comunicata in modo definitivo "nella pienezza del tempo" (Gal 4,4), con la storia e nella storia di Gesù di Nazareth.

In continuità con quanto detto, l'uomo può essere compreso come *naturaliter capax Dei*, ovvero chiamato ad una relazione con Dio secondo la sua natura creaturale. Nondimeno ciò non indica di per sé le modalità con cui Dio si è avvicinato all'uomo, e nemmeno le esige o le impone. Infatti la *Gaudium et spes* al n. 22 ritiene "che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venirne a contatto, nel modo che Dio conosce". Tutto sommato, soltanto in Gesù Cristo il Dio uno e trino, entrando nella storia, accondiscende e risponde agli aneliti e ai desideri più nascosti e intimi dell'uomo. In lui Dio rende possibile l'accesso alla comunione trinitaria, con un'intensità che supera le capacità naturali dell'essere umano²⁸, comunione che diventa partecipabile solo per grazia, mediante il dono della fede, speranza e carità²⁹, non riservato esclusivamente ai cristiani formalmente appartenenti alla Chiesa. Secondo il Concilio Vaticano II "con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo"³⁰. Pertanto il mistero dell'uomo si chiarisce e trova la sua vera luce soltanto nel mistero del Verbo incarnato. Va sottolineata l'indole universale dell'attività di Cristo, rinvenibile anche negli interrogativi più profondi e inquietanti dell'uomo, che manifestano una implicita presenza di Cristo nell'esistenza di tutti gli uomini di buona volontà che sono alla ricerca della luce che orienta verso la verità e verso il significato ultimo delle cose³¹.

²⁶ Cfr. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*, II. *La risposta e le domande*, 240.

²⁷ Cfr. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia*, 65.

²⁸ Cfr. L. ROMERA, "La problematica dell'esistenza e l'apertura a Cristo", in J. M. GALVÁN (ed.), *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, 137.

²⁹ È' considerevole a tale riguardo lo studio di D. VITALI, *Esistenza cristiana: fede, speranza e carità*, Brescia 2001.

³⁰ GS 22.

³¹ Cfr. GS 22, LG 16, NA 2; cfr anche G. O'COLLINS, *Il recupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, 135; M. GERVASONI, "Origine e destino dell'uomo in Cristo", in A. BERTULETTI – al., *Credere da cristiani*, 9-27.

4.3. La questione antropologica

Chiariti i presupposti per un discorso teologico sulle religioni, è ora necessario procedere verso una qualificazione di ordine generale, che sia in grado di far emergere il loro ruolo, almeno implicito, nel quadro dell'economia dell'autocomunicazione divina agli uomini. Tale qualificazione richiede anche il ricorso ad alcuni elementi dell'analisi filosofico – antropologica³² che non mira tanto a valutare le religioni e i vari fenomeni religiosi, quanto piuttosto ad osservare e descrivere il nesso che intercorre tra tale realtà e la struttura costitutiva dell'essere umano. Questo permetterà anche di individuare, in seguito, una possibile affinità tra la comprensione teologica della rivelazione e una spiegazione filosofico – empirica della religione sul piano epistemologico, da una parte; e, dall'altra, l'unità dell'economia rivelatrice tra l'evento salvifico di Cristo e le varie forme dell'esperienza religiosa presenti nella storia universale dell'umanità.

4.3.1. La prospettiva fenomenologica

Oggi non è possibile sviluppare pienamente un discorso teologico sulla dimensione religiosa dell'uomo prescindendo dai risultati delle altre scienze, comunemente chiamate scienze della religione³³, tra le quali rientrano la storia, la fenomenologia, la psicologia, la sociologia e la filosofia. Va rimarcata la necessità di operare una sintesi dei contributi offerti dalle varie discipline³⁴, e ciò per un semplice motivo, cioè per non ridurre il fenomeno religioso ad una dimensione meramente storico-empirica³⁵ priva di un significato più profondo e trascendente³⁶. Il nostro obiettivo non sarà quello di elaborare una specifica analisi filosofica o

³² Sul dibattito relativo alla natura e al metodo della 'filosofia della religione', cfr. **J. P. DOUGHERTY**, *La logica della religione*, Siena 2010, 13.

³³ Cfr. **AA.VV.**, *Le scienze della religione*, Roma 1981; **AA.VV.**, *Introduzione allo studio della religione*, Torino 1992.

³⁴ Risultano di grande interesse per la teologia le analisi dei grandi pensatori che riconoscono la plausibilità della religione. Cfr. **F. NIEWÖHNER - Y. LABBÉ**, *Dizionario dei filosofi della religione*, Città del Vaticano 2001.

³⁵ Sulle recenti concezioni riduttive in riferimento alle religioni, cfr. **L. OVIEDO**, "Alle prese col naturalismo e il riduzionismo. Un resoconto della recente discussione", in *Antonianum* 84 (2009) 2, 377-396.

³⁶ Sul legame tra religione e filosofia e sul carattere unitario e unificante dell'esperienza religiosa cfr. **J. P. DOUGHERTY**, *La logica della religione*, 11-25.195-204.

fenomenologica della religione o di rispondere alla moderna critica della religione³⁷, ma quello di ampliare e approfondire una comprensione teologica della religione.

a) La domanda sul senso

Di recente il tema dell'esperienza religiosa emerge, a livello della coscienza pre-logica, come una sorta di fede nella sensatezza del Tutto. Secondo questa teoria, ogni forma religiosa che assume una struttura empirica e storica nelle religioni, esprimerebbe il tentativo di 'dare senso' al tutto, a partire ovviamente dalla vita dell'uomo. La mancanza di senso produce o l'idea del fato (tutto avviene perché deve avvenire, ma non si sa perché), presente già nell'antichità, o quella più comune della casualità (il caso come legge senza legge, pura statistica)³⁸. Queste sono le posizioni che rispecchiano una visione della realtà priva del *logos*. In tal modo il senso religioso sarebbe "la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell'interrogativo ultimo, (...) il 'locus' della coscienza che l'uomo ha dell'esistenza"³⁹. Tale esperienza costituirebbe la risposta alle questioni definitive e determinanti, come "al bisogno di protezione, di sicurezza, di dominio della realtà, di previsione del futuro, di orientamento nell'esistenza, al bisogno di liberazione, di purificazione, di immortalità, di superamento di se stesso"⁴⁰. Il senso della realtà può essere fatto salvo a condizione che si assuma un essere indisponibile e incondizionato che la fonda⁴¹ e che esprimerà la vittoria

³⁷ La critica della religione che si è sviluppata nella modernità e nella postmodernità – condotta in chiave illuministico-liberale, idealistica, marxista, psicologica, linguistica, strutturalista o cognitivista – ha portato a ridurre la religione a un epifenomeno di altri aspetti della vita umana. Questa impostazione presenta notevoli limiti argomentativi che rendono insufficienti le loro spiegazioni circa l'origine e la natura della religione. Cfr. **P. SELVADAGI**, *Teologia, religioni, dialogo*, Roma 2009, 103, n. 16. Sulle ingiustificate pretese di un certo esclusivismo epistemologico da parte delle scienze, cfr. *ibid.*, 106.147.

³⁸ Cfr. **V. CROCE**, *Trattato sul Dio cristiano. Dall'esperienza del Sacro alla rivelazione della Trinità*, Torino 2004, 22-23.

³⁹ **L. GIUSSANI**, *Il senso religioso*, Milano 1986, 78.

⁴⁰ **V. CROCE**, *Trattato sul Dio cristiano. Dall'esperienza del Sacro alla rivelazione della Trinità*, 36.

⁴¹ Cfr. **P. SEQUERI**, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, 506; cfr. anche **A. RIZZI**, *Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione*, Torino 1995.

della sensatezza sul caos⁴² – sembra risuonare come una prima e spontanea risposta.

In effetti si tratta di una esperienza che non si limita però ad una ricerca intellettuale, non si accontenta di ciò che può essere astrattamente immaginato, né delle risposte di una qualche probabilità, deducibili dalla ragione. Il termine ‘esperienza’ utilizzato nelle scienze della religione indica il coinvolgimento totale dell’essere umano, che impegna tutte le sue capacità e si esprime nel suo agire etico. Quando tale esperienza è vissuta da persone che appartengono a diverse religioni o tradizioni, essa esprime il rapporto con la realtà suprema, trascendente e fondante⁴³.

Anche la Dichiarazione *Nostra aetate*, ispirandosi alle diverse tradizioni che testimoniano l’esperienza religiosa fondamentale presente da sempre nella storia umana⁴⁴, ne dà una spiegazione che non è in contrasto con quella delle scienze della religione. Tale esperienza viene delineata come un fenomeno condiviso da tutta l’umanità, che sta alla base di tutte le religioni. Anche l’insegnamento ecclesiale si richiama dunque al carattere antropologico dell’esperienza religiosa⁴⁵: quella esperienza così originaria da essere fondante, intesa quale *humus* a partire dal quale si spiegano meglio il significato e la natura delle religioni⁴⁶. Proprio dall’esperienza dell’*humus* sorgono le domande di senso, prendono forma le risposte agli enigmi più reconditi dell’esistenza umana che da sempre inquietano il cuore dell’uomo e che riguardano la sua natura, il significato, il valore della sua vita, il senso della sofferenza, del male e della morte⁴⁷, la via per raggiungere la vera felicità e soprattutto il mistero ultimo e ineffabile che circonda la vita dell’uomo, donde egli trae la sua origine e verso cui tende⁴⁸. L’imperitura validità di questi interrogativi fa sì che anche le religioni possano conservare una loro permanente

⁴² Sulla connotazione del ‘senso’ all’interno della storia semantica del concetto di ‘sacro’, cfr. J. RIES (ed.), *L’expression du sacré dans les grandes religions*; Louvain-la-Neuve 1978-1986, I-III; Id., *L’uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Milano 2007.

⁴³ Cfr. V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma 1973, 59.

⁴⁴ Cfr. NA 1.

⁴⁵ Giovanni Paolo II: RH, RM; Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso: DM, DA; CTI: CeR.

⁴⁶ Cfr. P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L’incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo 1993, 324.

⁴⁷ Sul modo in cui le varie religioni affrontano il problema del male e della morte, cfr. M. GALLIZIOLI, *Sentieri nel sacro. Antichi e nuovi attraversamenti tra l’umano e il divino*, Assisi 2004, 18-32.

⁴⁸ Cfr. NA 1; cfr. anche FR 1-3.

attualità⁴⁹. Essi non appartengono alle capacità esplicative della ragione scientifica, per quanto possano contribuire ad una migliore comprensione, ma rimandano alla spiegazione meta-storica, trascendente, in grado di giustificare prospetticamente (il futuro definitivo, ultimo) l'attuale imperfetta condizione dell'essere umano⁵⁰. La rinuncia alla ricerca della risposta sarebbe una scelta eticamente disonesta e indegna dell'essere umano. Ciascuno è "interessato a scoprire, oltre il semplice sentito dire, come stanno veramente le cose"⁵¹, soprattutto riguardo all'esistenza e al destino dell'uomo.

b) *L'esperienza del sacro*

Questa apertura dell'uomo che, nella ricerca del senso, lo rinvia oltre se stesso, ci fa entrare nell'orizzonte dell'esperienza religiosa che si delinea come l'esperire che l'uomo fa di essere indirizzato verso il senso ultimo dell'esistenza, nella consapevolezza che solamente il Sacro, il divino possono divenire la sua piena realizzazione⁵². Secondo M. Eliade l'orientamento verso il Sacro definisce la dimensione costitutiva della natura umana. Egli ha definito la totalità dell'uomo, che vive l'esperienza del sacro conferendogli un nome: *homo religiosus*. L'uomo di ogni epoca, tradizione e religione "crede nell'esistenza di una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo, ma che vi si manifesta e, per questo fatto, lo santifica e lo rende reale"⁵³.

Nell'ambito degli studi dedicati alle religioni, è stata molto apprezzata la tesi di R. Otto sul sacro, inteso come divino, splendido ma anche terribile, *simul fascinosum et tremendum*. Esso sembra essere il comune denominatore di ogni esperienza religiosa; un sentimento originario con il quale si cerca di spiegare il significato dell'essere, in quanto ne è suo

⁴⁹ Cfr. G. GÄDE, "Da Ernst Troeltsch a Hans Küng. Un itinerario teologico tedesco", in M. CROCIATA (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001, 109.

⁵⁰ Cfr. P. SELVADAGI, *Teologia, religioni, dialogo*, 106-107.

⁵¹ FR 25.

⁵² Cfr. P. SELVADAGI, *Teologia, religioni, dialogo*, 114; cfr. anche F. CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Roma 1997; R. M. SALVI, "La questione del senso e l'esperienza religiosa", in AA.VV., *La fede in discussione*, Bergamo 1998, 29-49; S. SORRENTINO, "La filosofia e l'esperienza religiosa", in *Per la filosofia* 51-52 (2001), 78-96.

⁵³ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1984, 128.

fondamento oscuro eppure reale, inafferrabile e desiderato⁵⁴. L'esperienza del sacro dà senso al presente dell'esistenza aprendo due orizzonti: verso il passato e verso il futuro. Verso il passato, dal momento che, attraverso i miti o i racconti delle origini, mira a dare fondamento a tutto l'essere e a spiegare l'attuale condizione dell'esistenza umana come determinata dagli eventi che stanno al principio del cosmo. Verso il futuro perché, sviluppando l'idea dell'immortalità, della reincarnazione, della resurrezione, cerca di offrire all'uomo la speranza in un futuro che continui oltre la morte e renda così il presente vivibile e sensato.

Il sacro può essere sperimentato in vari modi; ad esempio, tramite il contatto con la natura, con il mondo che avvolge l'uomo, con l'immensità, con la luce, con il silenzio, ecc. Anche nell'esistenza, negli eventi della vita individuale e della storia, soprattutto nelle cosiddette 'esperienze del limite', si manifesta un qualcosa che li domina, e ne rivela il significato, perché è 'dentro' gli avvenimenti ma ne è misteriosamente diverso, e li supera sottraendosi alle logiche dell'evidenza. Infine, la stessa impressione può nascere dal mondo interiore nell'abisso dell'anima, nella propria spiritualità allorché, rendendosi conto della propria finitezza, della propria insufficienza e precarietà, l'uomo avverte nel contempo il profondo e incolmabile desiderio di essere libero, autonomo, scevro da condizionamenti; desiderio che può trovare il definitivo appagamento solo in questa Realtà, che si offre come capace di dare senso alla vita e dunque, in certo qual modo, si rivela salvifica⁵⁵. Soprattutto dal momento in cui l'idea del sacro si trasforma in quella di Dio, l'esperienza religiosa rappresenta un atto personale di fiducia in Qualcuno che dà senso all'apparente insignificanza o all'enigma dell'esistenza: "ci deve essere qualcuno che è fuori di questo caos che mi sta avvolgendo. Qualcuno che domina questo mondo perché lo ha creato, anzi, continua a crearlo ogni giorno"⁵⁶.

In questa ottica, l'apertura al sacro vissuta nella chiave dell'esperienza religiosa, nell'interiorità della coscienza ed espressa linguisticamente nelle forme esterne storico – sociali (il mito, il rito, il culto, la preghiera, le credenze, le regole di condotta) costituisce il punto d'avvio

⁵⁴ Cfr. **R. OTTO**, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*.

⁵⁵ Cfr. **R. GUARDINI**, *Religione e rivelazione*, Milano 2001, 14-20.

⁵⁶ **C. SKALICKY**, *Teologia fondamentale*, Roma 1980, 94.

per una successiva, sempre più ampia e più profonda comprensione teologica delle religioni (teologia delle religioni)⁵⁷.

c) *La categoria della ierofania*

A partire dal termine Sacro, si può dire che esso, certo, non è l'unico modo di definire la realtà che rappresenta; spesso appaiono i concetti di Mistero, Altro, Numinoso, Assoluto, Infinito, Divino, Nulla, Realtà Ultima, ecc.⁵⁸. Le scienze delle religioni chiamano 'ierofania' questo tipo di incontro con il Mistero nel suo darsi, oppure nel suo emergere spontaneo e improvviso. Con la categoria di ierofania l'esperienza religiosa evita il rischio di essere concepita come un fatto meramente empirico, un epifenomeno riconducibile a fattori psico-fisici o proiezione mentale o sentimentale che avviene nel soggetto; tutt'altro, pur rimanendo un evento personale e interiore, assume e dimostra anche il carattere oggettivo, in quanto trova la sua origine oltre la soggettività dell'uomo ossia nell'intervento manifestativo ed epifanico della realtà superiore indipendente e indisponibile all'uomo⁵⁹. Anche se la ierofania non esaurisce il Sacro, tuttavia diventa la mediazione in cui il trascendente, malgrado la distanza ontologica, si rende afferrabile nell'immanenza⁶⁰. Secondo J. Ries, lo studio sulle religioni e la loro testimonianza fa individuare la ierofania del Sacro in una polarità di simboli: diversi oggetti, situazioni, luoghi, natura. Infatti grazie ai simboli, la ierofania lascia trasparire il trascendente e permette all'*homo religiosus* di vivere la sua esperienza del sacro⁶¹. A partire dalla ierofania del sovraumano, nasce una relazione, un dialogo tra l'uomo e il sacro. Infatti l'uomo stesso si sente incapace di raggiungere ciò che vuole con le sue sole forze; quindi desidera che l'Essere Supremo risponda alle sue aspirazioni. La risposta, qualsiasi effetto abbia, è la continuazione del processo ierofanico in cui il Sacro comunica con l'uomo, lo interpella, stimola o provoca. Tale esperienza

⁵⁷ Cfr. P. SELVADAGI, *Teologia, religioni, dialogo*, 109-110; cfr. anche G. COLZANI, "Per una teologia delle religioni. Note su questioni di metodo", in M. CROCIATA (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, 252-253.

⁵⁸ Cfr. R. GUARDINI, *Religione e rivelazione*, 14-18.

⁵⁹ Cfr. G. ZUANAZZI, *Simbolismo ed esperienza religiosa*, Roma 2003, 5.

⁶⁰ Cfr. M. RUSECKI, "Hierofanie", in *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, (it.: Lessico di Teologia Fondamentale), a cura di M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastaj, Lublin – Kraków 2002, 490-491.

⁶¹ Cfr. J. RIES, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, 119.

assume anche la forma esterna costituita dalle credenze, dalle abitudini, dalle tradizioni e dai riti⁶².

In fin dei conti, l'iniziativa del Sacro che si manifesta nella condizione creaturale dell'uomo e nella trasparenza del cosmo precede la ricerca umana del senso e dell'Assoluto. Per cui l'esperienza religiosa, anche se va spiegata in prospettiva antropologica, avrà la sua chiave di lettura nell'ambito teologico. Dice ancora Ries che soltanto a partire dall'esperienza religiosa del popolo d'Israele è possibile parlare del passaggio dalle ierofanie alle teofanie, in cui il Sacro si rivela storicamente con il proprio nome: Jahwè⁶³. Adoperando il linguaggio cristiano si potrebbe costatare che l'uomo si rapporta con il Creatore, cioè accetta l'esistenza di Dio e cerca un incontro con Lui, vuole entrare in comunione con Lui⁶⁴. La *Redemptoris missio* evidenzia a questo proposito il ruolo dello Spirito Santo che è all'origine stessa della domanda esistenziale e dell'esperienza religiosa dell'uomo, che nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura epifanica del suo essere⁶⁵.

4.3.2. *Le religioni e il concetto dell' homo capax Dei/l'uditore della Parola*

L'analisi fenomenologica, come si è visto, contribuisce notevolmente a porre in risalto la dimensione religiosa dell'uomo in quanto orientato a Dio – *capax Dei* – e quindi anche dischiuso ad una sua possibile manifestazione – l'uditore della parola. Di fatto, la creaturalità dell'uomo, il suo più intimo ed ontologico rapporto con Dio Creatore e il suo essere creato per Cristo, assume la propria articolazione originaria in un'autentica esperienza religiosa⁶⁶. In essa appare palese che il mistero della persona risiede nel fatto che l'uomo sia praticamente affidato a se stesso e chiamato a superare il suo essere un sistema finito. Si tratta di un'esperienza della trascendenza che ha il duplice carattere del superamento di sé e della propria totalità⁶⁷. Ne risulta che la questione della religione presuppone il tema dell'uomo che si interroga su se stesso ed esperisce

⁶² Cfr. M. DHAVAMONY, "Religione: definizione", in DTF, 919-922.

⁶³ Cfr. J. RIES, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, 119.

⁶⁴ Cfr. V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, 61-62.

⁶⁵ Cfr. RM 28.

⁶⁶ Cfr. V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, 58.

⁶⁷ Cfr. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*, 176.

la propria esistenza in quanto aperta a Dio⁶⁸. L'uomo unitario è posto di fronte a sé da una domanda che ha già superato tutte le possibili risposte empiriche parziali⁶⁹. È vero che l'essere persona è sinonimo di autopo-sesso da parte di un soggetto, ma allo stesso tempo non smette mai di indagare se stesso nella sua unità e totalità⁷⁰. Emergono ora due aspetti tematici da approfondire: quello trascendentale e quello categoriale.

a) L'aspetto trascendentale

Da una visione ampia e generale della religione intesa come rapporto dell'uomo con il sacro, il divino, si desume che all'interno di questa relazione l'uomo riconosce e sa di dipendere esistenzialmente da una realtà alla quale si sottomette, ma nel contempo si identifica in qualche modo con essa. L'essenza della religione potrebbe dunque risiedere in una relazione fra l'uomo e qualcosa che egli percepisce come un 'assoluto-altro'⁷¹, che si può presentare sotto forma di potere, di persona, di realtà assoluta, ecc.⁷². L'atto fondamentale della religione non appare come una funzione accanto alle altre, ma come un orientamento dello spirito all'Incondizionato, da cui dipendono tutte le altre funzioni⁷³. Tuttavia, tale asserzione, anche se non esplicitamente, implica che tale rapporto si collochi e si realizzi effettivamente nell'orizzonte della salvezza. L'uomo non può attuare autonomamente e con successo un rapporto di redenzione con Dio; anzi, la relazione di redenzione con Dio è accettabile non come atto 'autosoterico', ma solo in senso 'teosoterico', dato che l'uomo è essenzialmente *capax infiniti*, ma non ha la facoltà di raggiungere l'Infinito con le sole sue forze⁷⁴. Questo ci fa capire che tale rapporto, in

⁶⁸ Cfr. R. GUARDINI, *Religione e rivelazione*, 12.

⁶⁹ Cfr. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*, 175.

⁷⁰ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990, 53.

⁷¹ Sul tema dell'alterità cfr. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria*, 90-107; cfr. anche G. GIORGIO, "La scelta della fede tra relatività e relativismo", in *Euntes Docete* 66 (2013) 3, 97-100.

⁷² Cfr. M. DHAVAMONY, "Religione: definizione", 921.

⁷³ Cfr. P. TILLICH, "Religionsphilosophie", in *Id.*, *Gesammelte Werke*, I, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart 1959, 295-366.

⁷⁴ Cfr. M. SECKLER, "Theosoterik und Autosoterik", in *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), 289-298. Inoltre: CH. GOSTECNIK, „Salvation presupposes a Relationship. New Paradigm in Psychotherapy”, in *Antonionum* 83 (2008) 1, 69-93.

ultima analisi, si colloca e si realizza effettivamente nell'orizzonte della salvezza. Si tratta di un rapporto di redenzione che avviene contemporaneamente con Dio, con se stessi, con gli altri e con il mondo. Per l'uomo l'essenziale della salvezza consiste nella realizzazione del 'desiderio' del definitivo superamento della sua situazione contingente e condizionata (*desiderium naturale videndi Deum*), anzi va oltre quel "desiderio". Per questo affermiamo che poiché non è alla sua portata, allora è un atto 'teosoterico', realizzato gratuitamente nella forma del dono.⁷⁵

Per il concetto teologico di religione, è dunque costitutivo non soltanto il rapporto con Dio, ma anche la sua intrinseca dimensione redentiva: l'essenza della religione consiste in un reale trascendere dell'uomo verso Dio nell'orizzonte del problema della salvezza⁷⁶ e, più precisamente, in un forte interesse per la salvezza, nonché nel coraggio di percorrere un cammino nell'alveo della prassi corrispondente⁷⁷.

Ancora una volta conviene riferire qui la ragione teologica che rende giustificabile tale visione della religione: l'immagine di Dio nell'uomo e la creazione dell'uomo in vista di Dio⁷⁸ costituiscono l'orizzonte proprio della sua religiosità. Teologicamente l'indole religiosa rende l'uomo capace di ricevere la grazia attraverso la quale gli viene offerta la salvezza⁷⁹; all'uomo spetta pertanto dare il proprio assenso e rispondere liberamente tramite la fede⁸⁰. In tal modo manifesta la sua disposizione a lasciarsi guidare dall'azione dello Spirito Santo, che si inserisce misteriosamente nel suo dinamismo cognitivo. Tali presupposti corrispondono ai testi

⁷⁵ Cfr. M. SECKLER, "Theosoterik und Autosoterik", 289-298.

⁷⁶ "Tutte le religioni (...) sono, per lo meno in senso molto generale, delle religioni di 'salvezza' nel senso che sono alla ricerca di una liberazione in rapporto a quello che è il limite dell'io o il limite del mondo delle apparenze per contrasto con la Realtà ultima. In tal modo, qualsiasi atteggiamento religioso autentico coincide con un certo decentramento di sé a vantaggio di una Realtà ultima. Sia che questa Realtà ultima venga concepita come un Essere personale, come il Dio d'Israele, il Dio Trinità o Allāh, sia che venga designata attraverso il concetto di Assoluto, di Vuoto o di Tao": C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2002, 123.

⁷⁷ Cfr. M. SECKLER, "Il concetto teologico di religione", in CDTF, I, 213.

⁷⁸ Cfr. I SANNA, "La visione antropologica di Karl Rahner" in Id. (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 27-30.

⁷⁹ Cfr. C. GRECO, "Rivelazione, Chiesa e Religioni", in M. FARRUGIA (ed.), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, Cinisello Balsamo 196, 163.

⁸⁰ Sembra opportuno tener presente la distinzione tra 'fede che salva' e 'fede ecclesiale-testimoniale'; cfr. A. BERTULETTI – al., *Cristianesimo, Religione e Religioni, Quaderni di studi e memoria a cura del Seminario di Bergamo*, Milano 1992, 150.

del Nuovo Testamento che parlano dell'azione nascosta di Dio a favore dell'uomo, che può essere denominata o descritta in diversi modi: "attrazione" (Gv 6,44), "illuminazione" (2Cor 4,4-6), "unzione di Dio" (2Cor 1,22), "testimonianza dello Spirito" (1Gv 5,6), "rivelazione interiore" (Mt 11,25; 16,17). Comunque la si voglia definire, si tratta di un'ispirazione o illuminazione dello Spirito Santo, oppure di una testimonianza in senso ampio di Dio nel cuore umano⁸¹. Allora, dal momento che la rivelazione, come forma di amore che si dona e va incontro ad ogni uomo per liberarlo dalla solitudine della morte, è necessaria affinché egli possa ricevere la salvezza, essa è riconoscibile anche in quel desiderio – necessità che ogni persona umana manifesta nell'autocomprendersi in relazione a un Dio inteso come fondamento originario della propria esistenza e come verità sul proprio mistero⁸². Seguendo questo tipo di impostazione, la riflessione sulla religione esige e comporta una particolare attenzione all'influsso dello Spirito Santo nell'interiorità dell'uomo, che costituisce il principio dell'apertura umana alla trascendenza e all'essere⁸³. In ogni caso è necessario riconoscere che gli sforzi degli uomini "perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni"⁸⁴, beneficino dell'aiuto di Dio, della sua grazia, delle molteplici e continue comunicazioni dello Spirito Santo. Ciò rientra nella condotta attraverso la quale Dio riconduce a Sé quanto è uscito da Lui, realizzando così la sua universale volontà salvifica⁸⁵.

In questa prospettiva non rientrano solo Dio come cercato dall'uomo e lo Spirito Santo che opera nel cuore umano, ma anche l'evento di Cristo come è stato detto prima, come punto di convergenza di ogni essere e di ogni ricerca umana, pur implicita – come sottolinea K. Rahner. La cristologia che cerca è, quindi, quella cristologia che l'uomo attua nella propria esistenza, quando si affida in modo radicale al proprio essere umano e lo accetta nella sua interezza. Lo stesso mistero dell'uomo, così, è rapportato al mistero umano – divino di Gesù Cristo. Soltanto in base all'evento dell'incarnazione esiste in realtà una continuità ideale tra mistero di Gesù e mistero dell'uomo. Proprio questa unità e continuità

⁸¹ Cfr. C. GRECO, „Rivelazione, Chiesa e Religioni”, 163.

⁸² Cfr. R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997, 55.

⁸³ Cfr. P. SELVADAGI, “Lo Spirito Santo e le religioni, in *Lateranum* 64 (1998), 375-376; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, 132-173.

⁸⁴ At 17,27.

⁸⁵ Cfr. Y. CONGAR, “Le religioni non bibliche sono mediazioni della salvezza?”, in *Id.*, *Saggi ecumenici: il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma 1986, 250.

tra Gesù e l'uomo, in ultima analisi tra Dio e l'uomo, rende possibile un incontro dell'uomo con Gesù. Devono, quindi, esistere dei modi, degli itinerari, delle strade per arrivare dall'uomo a Dio, dall'uomo a Gesù⁸⁶. Il *quaerere Deum* è una risposta interiore all'esigenza più profonda dell'esistenza umana⁸⁷.

b) L'aspetto categoriale

È opportuno esaminare qui una particolare distinzione presente nel concetto teologico di religione, che individua due strati: trascendentale e categoriale. Con il concetto '*religio*' si vuole indicare la seconda dimensione. La storia dell'umanità mostra infatti che la *religio*, quale dimensione fondamentale e trascendentale dell'uomo, se vissuta in modo cosciente e responsabile, assume la forma concreta e storica delle religioni istituzionali, socialmente organizzate e strutturate. Al concetto di religione come condizione e atteggiamento individuale, ne subentra un altro che considera la religione come sistema dottrinale, comunità di discepoli e seguaci, organizzazione e somma delle azioni riferite a Dio⁸⁸. Le religioni, comprese in questo senso, testimoniano il rapporto personale dell'uomo con Dio, che egli vive in base al proprio orientamento esistenziale verso Dio, e si presentano come un insieme di segni visibili di questa esperienza redentiva. Così la religione in senso categoriale rappresenta la configurazione storica dell'esperienza del fondamento trascendente dell'esistenza umana⁸⁹. Inoltre la religione, mediante diversi atti quali la preghiera, il culto, la legge, le norme etiche, ecc., è destinata al campo dell'annuncio e della formulazione espressiva del rapporto con Dio⁹⁰.

A prima vista, tale distinzione comporta una radicale ed univoca relativizzazione della religione, tuttavia un'osservazione più attenta ci porterà a comprendere che esiste una stretta correlazione tra la religione come insieme di segni visibili e forma espressiva di un'esperienza religiosa e la *religio* come atto elementare dell'orientamento ultimo dell'esi-

⁸⁶ Cfr. I SANNA, "La visione antropologica di Karl Rahner", 19.

⁸⁷ Cfr. K. RAHNER, "Alla ricerca di vie d'accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù", in *Id.*, *Nuovo Saggi*, V, Roma 1972, 277-285.

⁸⁸ Cfr. H. WALDENFELS, "Religione/ Comprensione della religione", in P. EICHER (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1990, 855.

⁸⁹ Cfr. M. CROCIATA, "*Mediator simul et plenitudo totius revelationis* (Dv 2). Religioni e rivelazione", in *Id.*, *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000, 269.

⁹⁰ Cfr. M. SECKLER, "Il concetto teologico di religione", 215.

stenza nell'*ordo hominis ad Deum*, non solo perché la religione deriva originariamente dalla *religio*, di cui può essere la formulazione espressiva, ma anche viceversa, perché la *religio* esperisce nella religione la sua concrezione simbolica e la sua rappresentazione concreta. Nel sistema categoriale della religione, nelle sue forme e nei suoi contenuti, l'atto elementare e personale del rapporto con Dio è inserito in un processo di oggettivazione, per cui esso può con maggior certezza evitare il rischio della riduzione soggettivistica. La *religio* ha bisogno di trovare la propria interpretazione categoriale e una formulazione obiettiva nei contenuti e nelle forme della religione. Per tale ragione, la verità della *religio* può essere discussa solo nella comunità religiosa, che costituisce il luogo adeguato al discorso sulla fede e al discorso a partire dalla fede. Il rapporto salvifico con Dio che, dal punto di vista cristiano, ha il suo fondamento nell'atto di fede ('*credere*'), trova quindi la propria formulazione linguistica esteriore nel discorso di fede della religione ('*fides*'), laddove la direzione del movimento va dalla vitalità del '*credere*' all'obbiettività della '*fides*'. Sotto tale profilo, le religioni appaiono come sistemi di interpretazione dell'*ordo hominis ad Deum*, e la *fides* come l'ermeneutica del '*credere*'. D'altro canto, l'atto religioso fondamentale del credere, che altrimenti si perderebbe nell'indefinito, nella profondità anonima dell'esistenza, trova il proprio contenuto e la propria verità espressi nel contenuto di senso della *fides*⁹¹.

In tale prospettiva, la fede/credenza obbiettiva (*fides*) – in quanto dottrina, culto, legge, ecc. – può precedere l'atto religioso fondamentale (il credere). La funzione della religione istituzionale è dunque quella di testimoniare il contenuto e il significato del credere, di trasmetterlo e custodirlo, e perfino di investire le ricchezze della religiosità umana e svilupparne i valori. Le grandi religioni hanno reso possibile un progresso nella coscienza che l'uomo ha di se stesso, della propria trascendenza, del suo rapporto con il mondo e, in primo luogo, con il Divino. Le religioni approfondiscono e affinano l'esperienza del rapporto religioso. Esse si presentano come capaci di assumere e trasmettere un tesoro di meditazioni, di esperienze, di valori, di espressioni originali del loro fondo comune⁹². In senso categoriale e esterno, la religione è ciò che, nella maggior parte dei casi, sta all'inizio del cammino religioso dell'uomo,

⁹¹ Cfr. M. SECKLER, "Il concetto teologico di religione", 217.

⁹² Cfr. Y. CONGAR, "Le religioni non bibliche sono mediazioni della salvezza?", 250-251.

in modo da risvegliare e sollecitare la sua dimensione trascendentale e, successivamente, aiutarlo e accompagnarlo nella sua esperienza religiosa, che tendenzialmente viene vissuta in modo sociale.

In definitiva, pur ribadendo i presupposti su cui si è discusso, non va dimenticato che l'esistenza delle religioni e la verità delle loro visioni del mondo (ossia la possibilità in esse racchiusa di dare senso alla realtà e di spiegarla) derivano dalle energie spirituali create da Dio⁹³. Benché sia vero che ogni espressione religiosa racchiude in sé una forte ambiguità ed è segno della provvisorietà e molteplicità con cui l'uomo comprende Dio e se stesso, tuttavia essa è anche e sempre espressione della creazione di Dio⁹⁴ – la quale non è una realtà statica, ma dinamica, recando in sé il valore rivelatore e orientando alla salvezza nella quale troverà il proprio traguardo – e della reale possibilità di accedere a Dio, corrispondentemente alla sua volontà⁹⁵.

4.4. Una valutazione teologica delle religioni

Se fin qui abbiamo tentato di fornire una definizione descrittiva della religione ora, per poterne qualificare l'efficacia soteriologica, si è tenuti a procedere seguendo criteri strettamente teologici. In realtà, il tentativo di presentare una valutazione teologicamente adeguata delle religioni nell'ordine della rivelazione e della salvezza comporta due affermazioni fondamentali, indispensabili nell'orizzonte della nostra ricerca. È necessario anzitutto sottolineare il valore assolutamente unico e universale di Gesù Cristo, come è stato evidenziato prima, in quanto pienezza della

⁹³ Il passaggio dall'ordine della creazione (orientato e destinato alla salvezza in Cristo e chiamato ad esistere in vista di lui e perciò dotato di forze rivelatrici) alle tradizioni religiose in quanto elementi della creazione stessa unita al Cristo, Alpha e Omega, che dovrebbe pertanto avere carattere rivelatore e salvifico, non può essere operato senza la necessaria mediazione antropologica. In altre parole è necessario prendere in considerazione la presenza dell'uomo, dal momento che la rivelazione salvifica si attua in lui prima che nelle religioni, nelle culture, nelle tradizioni, nella ricerca della verità, ecc. E ciò non tanto nell'ordine cronologico – storico, quanto piuttosto in quello ontologico, poiché l'uomo è la *conditio sine qua non* per ogni altro fenomeno che potrebbe mediare la rivelazione. Cfr. M. SECKLER, "Il concetto teologico di religione", 218-227.

⁹⁴ Cfr. A. TONIOLO, "Teologia cristiana delle religioni. Considerazioni a partire dalla recente pubblicazione di Jacques Dupuis", in *Rassegna di Teologia* 39 (1998), 291.

⁹⁵ DS 3004 e Rm 1,20.

rivelazione e autore della salvezza per tutti gli uomini⁹⁶. Dal punto di vista soteriologico, non è possibile delegittimare l'unica ed esclusiva mediazione salvifica ad opera dell'umanità del Figlio Dio con l'intento di rendere plausibili altre autonome mediazioni di salvezza ed altri mediatori, giustificandoli a partire da un non ben precisato, né precisabile, universale amore salvifico di Dio. Nella prospettiva teologica, infatti, il punto di partenza per considerare e tematizzare l'universale volontà salvifica di Dio è unicamente ed esclusivamente la persona di Cristo; non è dunque possibile partire da una concezione soteriologica generale, all'interno della quale considerare anche la figura di Gesù come una delle tante. In effetti, qualsiasi tentativo di giustificare la salvezza di ogni uomo e il valore salvifico di una tradizione religiosa non è possibile al di fuori della morte e resurrezione di Cristo⁹⁷. Oltre a ciò, andrà tenuto presente il carattere salvifico della mediazione ecclesiale nell'economia rivelatrice e salvifica, in quanto "la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano"⁹⁸, cioè l'*universale concretum sacramentale*⁹⁹. Inoltre, la Chiesa è necessaria nel disegno della salvezza in quanto "inizio, germe e strumento"¹⁰⁰ del Regno di Dio nel mondo. Ne consegue che nessun altro tipo di mediazione salvifica possibile può sostituire il ruolo unico della Chiesa o porsi accanto ad essa sullo stesso piano di mediazione. In altri termini, non è sostenibile la tesi dei teologi del pluralismo religioso, i quali intendono la molteplicità delle religioni come modalità di rivelazione di una stessa divinità o Realtà ultima, che nelle religioni assumerebbe diversi volti e ne esprimerebbe interpretazioni culturalmente e storicamente differenziate¹⁰¹.

D'altro canto, tuttavia, si ammette che il bene e il vero presenti nella vita e nelle istituzioni dei non cristiani vanno riconosciuti e apprezzati.

⁹⁶ Cfr. **G. TRAPANI**, "La singolarità di Cristo come condizione della singolarità della comprensione cristiana di Dio", in **M. CROCIATA** (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e monoteismi*, Roma 2003, 311.

⁹⁷ Cfr. **A. TONIOLO**, "Teologia cristiana delle religioni. Considerazioni a partire dalla recente pubblicazione di Jacques Dupuis", 289.

⁹⁸ LG 1.

⁹⁹ Cfr. **S. PIÉ-NINOT**, *La Teologia Fondamentale*. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15), 277-282.

¹⁰⁰ LG 3; RM 18.

¹⁰¹ Cfr. **M. SERRETTI**, "Sulla teologia del pluralismo religioso", in **Id.** (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001, 171.

Per questo motivo il Concilio Vaticano II (NA, LG, GS, AG) parla degli elementi di verità e di bontà sparsi nelle religioni che riflettono la presenza di Dio tra i loro fedeli. A partire dalla posizione delineata nei documenti conciliari, alcuni autori hanno recentemente ripreso l'antica categoria biblica della "Sapienza". Secondo la loro rilettura, la portata rivelatrice e salvifica della Sapienza non sarebbe limitata all'ambito della storia giudeo – cristiana, ma si farebbe presente in ogni tempo e in ogni luogo in cui il Logos realizza la sua autocomunicazione, in particolare mediante le religioni, come testimonianze e forme storiche dell'orientamento dell'uomo a Dio¹⁰². Tuttavia, non è possibile trascurare il fatto che le religioni non sono uguali tra loro e che, pertanto, si dovrebbe fare un discorso diversificato per ciascuna di esse, esaminandole teologicamente una per una, senza giungere a conclusioni generiche e semplicistiche. Parimenti, non si può prescindere dal fatto che, nonostante il loro significato positivo, è innegabile che le religioni in quanto tali siano considerate come una totalità, dunque non senza un'adeguata e rigorosa distinzione tra verità ed errore, valori e disvalori, virtù e vizi, bene e male. A volte la religione può rivoltarsi contro l'uomo e presentare un volto deviato e offuscato del sacro. Ad ogni modo, la mescolanza di elementi positivi e negativi, in misura maggiore o minore, accomuna tutte le religioni¹⁰³. Tra l'altro, è forse per questo motivo che il Vaticano II non si è espresso esplicitamente sul fatto che le religioni possano mediare la rivelazione e la salvezza¹⁰⁴. In definitiva, è dunque possibile parlare di un valore autenticamente e teologicamente rivelatore e salvifico delle religioni nell'ambito dell'unico piano di Dio per la salvezza del mondo?

Pur tenendo conto di tutti questi fattori, ci sembra possibile e legittimo ammettere, richiamandoci alla *Redemptoris missio*, una funzione mediatrice delle religioni solo a patto che questa venga loro attribuita non in assoluto, ma in quanto capaci di partecipare all'unica e assolu-

¹⁰² Di questo parere è G. Odasso: "Che le religioni siano altrettante espressioni del disegno di Dio è un dato ormai acquisito, proprio perché esse,, come risulta dalle prospettive dischiuse dai testi dell'Antico e del Nuovo testamento, sono sulla terra un dono di Dio a tutte le genti e, perciò, segno della presenza salvificamente operante della Sapienza"; **Id.**, *Bibbia e religioni, Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma 1998, 372; cfr. anche **G. O'COLLINS**, "Christ and the Religions", in *Gregorianum* 84 (2003), 361-362.

¹⁰³ Cfr. **D. MARAFIOTI**, "Chiesa, Regno e Universalismo della salvezza", in **M. FARUGIA** (ed.), *Universalità del cristianesimo*, 282-283.

¹⁰⁴ Cfr. **L. BORDIGNON**, "Il cristianesimo è una religione?", in *Credere oggi* 1 (1981), 82.

ta mediazione di Cristo, nell'ordine della creazione, della rivelazione e della salvezza¹⁰⁵. Di fatto, il fenomeno delle religioni non è di per se foriero di una valenza rivelatrice e salvifica. Sembra invece giusto tornare ai presupposti cui accennavamo sopra, mostrando che l'ordine della creazione, pur distinto, non può essere separato dall'ordine della redenzione, ed evidenziando la centralità di Cristo come principio unitario di entrambi gli ordini. Sulla base di tale premessa, ci si accorge che tutta la realtà dell'esistenza umana, comprese le religioni, può essere segno della presenza di Dio e del suo agire salvifico. In senso analogo, è possibile attribuire ad esse un ruolo mediatore *de facto*, mentre appare insostenibile la tesi della loro funzione salvifica *de iure*¹⁰⁶.

Per poter valutare un fenomeno che pretende di essere una mediazione religiosa e salvifica tra il divino e l'umano, ovvero per ammettere la funzione positiva delle religioni, occorre tener sempre conto di alcuni approcci/criteri costitutivi e imprescindibili che vanno considerati nel loro insieme e vanno anzi sempre inseriti in tale valutazione. Cinque di essi hanno un significato decisivo: gli approcci formale, cristologico, ecclesiologico, trascendentale – etico e personalistico¹⁰⁷.

4.4.1. Approccio formale

Nel documento *Dialogo e annuncio*, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, seguendo la falsariga della *Nostra Aetate*, asserisce: “attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio”¹⁰⁸. Ciò vuol dire

¹⁰⁵ Cfr. RM 5.

¹⁰⁶ Cfr. M. L. FITZGERALD, “Teologia delle religioni: panoramica”, in *Il Regno – Documenti* 3 (1997), 91.

¹⁰⁷ Questi criteri sono però presenti e ricorrono in molti documenti del magistero e in numerose ricerche teologiche. E' sufficiente riportare alcuni esempi: GIOVANNI PAOLO II, La lettera enciclica *Redemptoris missio* (=RM), 5. 28, in EV 12/547-732; PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (=DA) 16s., 23ss., 27 ss., 48 s., 82, in EV 13/287-386; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 81-87, in EV 15, 986-1113; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* (=DI), 14, in EV 19/1142-1199.

¹⁰⁸ DA 29.

che i seguaci delle altre religioni possono avere accesso alla rivelazione e raggiungere la salvezza non in virtù dell'appartenenza ad esse, o perché esse abbiano di per sé la forza di mediare la rivelazione e la grazia della salvezza, ma seguendo "ciò che è buono" in esse. Pertanto "affermare che le altre tradizioni religiose contengono elementi di grazia non significa (...) che tutto in esse sia frutto della grazia"¹⁰⁹. Ne deriva che le religioni possono svolgere una certa funzione mediatrice non per se stesse, cioè per quello che sono e per quello che si considerano, ma piuttosto in quanto depositarie dei "semi del verbo", vale a dire contengono elementi di verità, bontà e carità realizzati dal Logos Incarnato e dal Suo Spirito che abbraccia tutta la storia e come punto di convergenza di tutta la storia, come si è visto prima spiegando il tema dell'*universale concretum*. Si noti pure che i frutti di tale presenza rivelatrice del verbo di Dio non vengono riservati unicamente alla religioni, ma si manifestano anche nella "storia dei popoli, nelle culture"¹¹⁰. Perciò, riprendendo il concetto di sopra, le religioni possono essere 'mediazioni partecipate della salvezza', ma non sono le sole¹¹¹, almeno nel senso che lo è la mediazione cristologica ed ecclesiologica, come si vedrà tra poco. In tal modo viene non solo salvaguardato l'insegnamento del Vaticano II, quando dice che Dio si comunica salvificamente all'uomo per mezzo di vie diverse e misteriose, note esclusivamente a Lui¹¹², ma viene portato ancora avanti proponendo la categoria della 'mediazione partecipata' che mette in rilievo il carattere inclusivo e onnicomprensivo del Cristo.

Da questo punto di vista, è possibile affermare che le religioni non sono formalmente vie di salvezza, di principio, ma possono partecipare all'economia salvifica poiché custodiscono, approfondiscono e trasmettono gli elementi di grazia sparsi dal Verbo divino in tutto il mondo.

4.4.2. *Approccio cristologico*

Sulla base del presupposto teologico per cui Dio vuole che tutti siano salvati e giungano alla conoscenza della verità (cfr. 1Tm 2,4), è legittimo sostenere che quanto di vero, di buono, di sacro, di valore esprime

¹⁰⁹ DA 31.

¹¹⁰ RM 29.

¹¹¹ Cfr. Y. CONGAR, "Le religioni non bibliche sono mediazioni di salvezza?", in *Id.*, *Saggi ecumenici: il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma 1986, 247.

¹¹² Cfr. GS 22, AG 7.

la presenza della grazia, nelle tradizioni religiose può essere riconducibile all'azione del Verbo di Dio "che illumina ogni uomo" (Gv 1,9) e all'azione dello Spirito, che è presente nella storia umana per condurre tutti gli uomini alla salvezza. In funzione di questo traguardo, Dio suscita in mezzo ai popoli messaggeri, profeti e figure carismatiche, attraverso i quali spande i "semi del Verbo" e continua a operare¹¹³.

In base a ciò, è dunque possibile constatare che quanto vi è di vero, buono e santo nelle religioni può essere compreso sotto il profilo di differenti attività mediatrici. Esse possono essere quindi rilevanti per la salvezza soltanto in collegamento con la mediazione di Cristo¹¹⁴.

Tale posizione viene ripresa e approfondita, come è stato accennato, nell'enciclica *Redemptoris missio*, nella quale si riconosce che possono esistere, accanto all'evento rivelatore di Gesù Cristo, mediazioni "di vario tipo e ordine", ma che "esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo"¹¹⁵. In effetti, tali mediazioni "non possono essere considerate parallele o complementari"¹¹⁶ in rapporto a Cristo come assolutamente unica e universale via della rivelazione e della salvezza. I termini sono precisi: esse non possono essere come "parallele nel senso di mediazioni autonome e indipendenti, né come "complementari" nel senso che aggiungerebbero qualcosa che in qualche modo mancherebbe alla rivelazione portata da Gesù Cristo"¹¹⁷. Difatti la grazia della salvezza, coestensiva con l'economia della rivelazione – che può essere

¹¹³ La dottrina dei *semina Verbi* risale, come è noto, alla teologia patristica (in particolare a Giustino), che distingueva tra *Logos spermatikos* e i *logoi spermatikoi*. Logos divino è il Verbo in persona, che depone in ogni uomo i *logoi spermatikoi*, cioè i semi della verità; per questo egli è *Logos spermatikos*, in senso attivo: Verbo seminatore. Ancora una volta, occorre notare che la sua azione non deve assolutamente essere intesa in maniera autonoma rispetto a quella del Verbo incarnato. Essa va piuttosto concepita come attestazione della predisposizione universale all'accoglimento del Vangelo, anzi paradossalmente a partire dal Vangelo, per cui alla luce del Verbo Incarnato si potrà spiegare teologicamente la presenza e l'accessibilità alla verità salvifica in tutto il mondo. Cfr. G. BOF, "La dottrina sui 'semi del Verbo': origine e sviluppi", in *Credere oggi* 54 (1989) 54; P. STEFANI, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla "Nostra Aetate"*, Padova 1998, 119-120.

¹¹⁴ Cfr. M. SCHULZ "Mediazione partecipata e inclusione mutua sul cristocentrismo del dialogo interreligioso", in M. SERRETTI (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, 53.

¹¹⁵ RM 5.

¹¹⁶ RM 5.

¹¹⁷ Cfr. L. BORDIGNON, "I punti nodali della teologia della rivelazione. Una rilettura del capitolo primo della 'Dei Verbum'", in *Credere oggi* 82 (1994), 27.

operante nelle tradizioni religiose in virtù della presenza dello Spirito Santo, Spirito del Risorto, che viene incontro ad ogni uomo – è quella del Verbo Incarnato, e soltanto quella. Lo stesso documento, sviluppando l'idea della *Gaudium et spes* 22¹¹⁸, sottolinea altresì che lo Spirito assume un ruolo di preparazione evangelica quando opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni. Ciò significa che la sua azione rivelatrice, già operante nel mondo, è tesa al Vangelo, cioè alla figura di Cristo, per cui il contenuto di questi sistemi religiosi non può essere sufficiente e completo in se stesso¹¹⁹, ma è orientato alla Parola definitiva e universale comunicata nel Figlio di Dio fatto uomo.

4.4.3. *Approccio ecclesologico*

Con questo approccio si vuole riprendere la visione profetica della Chiesa proposta dal Concilio Vaticano II e svilupparla nel contesto della riflessione sulle religioni. Pur accordando, come si è visto sopra, alle religioni una certa e analoga forma di mediazione della parola divina di verità e della grazia per i loro seguaci, sembra difficile o quasi inammissibile qualificar queste come vie ordinarie di salvezza e la Chiesa come via straordinaria. Questa argomentazione conduce a riflettere sulla questione della mediazione *de iure*¹²⁰ e *de facto*. Lo status della mediazione ordinaria e quindi *de iure* può essere attribuito unicamente alla Chiesa, in quanto solo di essa si può dire che è sacramento universale di salvezza. Difatti, la Chiesa crede di essere unita a Cristo al punto che non esistono una realtà o un ente maggiormente adeguati per comprendere integralmente il mistero di Cristo¹²¹. L'unità tra Cristo – l'*universale concretum*

¹¹⁸ “...dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale”, GS 22.

¹¹⁹ Cfr. EDITORIALE, “Il cristianesimo e le altre religioni. Si può parlare di ‘rivelazione’ nelle altre religioni?”, in *La Civiltà Cattolica* 3488 (1995), 118.

¹²⁰ Tuttavia, risulta alquanto diffusa presso un certo gruppo di teologi la tesi della qualità *de iure* inerente alla mediazione rivelatrice e salvifica delle religioni. Tra i teologi più rappresentativi di questa corrente citiamo: J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 2000; CL. GEFFRÉ, “La singolarità del cristianesimo nell’età del pluralismo religioso”, in *Filosofia e Teologia* 6 (1992), 38-59; Id., *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2002; CH. DUQUOC, *L’unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia 2003.

¹²¹ Cfr. G. CANOBBIO, *Chiesa, religioni, salvezza. Il Vaticano II e la sua ricezione*, Brescia 2007, 64-72.

personale – e la Sua Chiesa ci permette di definire quest'ultima, come è stato già detto, l'*universale concretum sacramentale*. Tale unione si spiega meglio nell'orizzonte pneumatologico. S. Pié-Ninot rileva un'intrinseca connessione tra il Verbo divino e la natura umana, da una parte, e lo Spirito del Cristo e l'organizzazione sociale della Chiesa, dall'altra. Questa connessione non deve essere vista come una continuazione dell'Incarnazione, bensì come una realtà primariamente pneumatologica. Comunque emerge una palese analogia tra i due 'momenti' dell'economia della salvezza espressa nel ripetuto e identico vocabolo: come Cristo 'si serve' (*inservit*) della natura umana per la salvezza, così lo Spirito 'si serve' (*Spiritus Christi inservit*) della organizzazione sociale della Chiesa per la crescita del corpo¹²². Ovviamente 'servirsi' non viene usato nello stesso modo per tutte e due i paragoni, ma in modo analogico¹²³.

Il confronto tra la Chiesa e le altre tradizioni e religioni sul piano filosofico, fenomenologico, storico, psicologico, sociologico, delle scienze cognitive ecc., fa vedere non il mistero della Chiesa, ma solo uno dei molti fenomeni religiosi chiamato qui specificamente "cristianesimo" e, di conseguenza, non permette di scorgere la definitiva novità e insostituibilità della Chiesa. In questo senso solo teologicamente la situazione della Chiesa nei confronti di Cristo si manifesta unica, non assimilabile a qualunque altra situazione umana, individuale o collettiva. La formula più appropriata per descrivere tale situazione è appunto quella del "sacramento universale della salvezza" che non si può applicare a nessun'altra realtà¹²⁴. Il termine *sacramento*, legato al concetto di *mistero*, sta ad indicare una realtà terrena nella quale si nascondono e si manifestano allo stesso tempo la realtà divina e la sua efficacia. Così il sacramento porta e media in sé, in maniera efficace, la grazia di Dio¹²⁵. Certo che la grazia salvifica è dovuta fondamentalmente alla mediazione di Cristo, che in quanto ontologica, ne è causa efficiente e principale. A differenza di Cristo, la Chiesa è 'solo' la serva che esercita una funzione di servizio – e non di superiorità – a favore e per il bene di tutto l'universo. Infatti, se Cristo è mediatore costitutivo della salvezza, nel senso

¹²² Cfr. LG 8.

¹²³ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15), 278-279.

¹²⁴ Cfr. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, "La Chiesa, sacramento universale di salvezza. A proposito della *Dominus Iesus*", in M. SERRETTI (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, 165.

¹²⁵ Cfr. O. SEMMELROTH, "La Chiesa come sacramento di salvezza", in *MS*, VII, 399.

della *causa efficiens*, la Chiesa è mediazione ministeriale come *causa instrumentalis*, non indipendentemente da Cristo, suo Capo, ma perché ontologicamente radicata in Lui e orientata verso di Lui. Essa non esiste senza Cristo: Egli è la sua ragion d'essere.

Pertanto, la sua mediazione è indispensabile sul piano storico, essendo stata liberamente ed esplicitamente voluta da Dio¹²⁶ per la salvezza di tutto il mondo e di ogni essere umano. La *Lumen gentium* chiarisce che la Chiesa, come Corpo di Cristo e specifica forma della Sua presenza nella storia, non riveste una funzione salvifica solo per l'umanità in generale oppure solo per quanti vi appartengono, ma per ogni persona di ogni tempo e di ogni luogo¹²⁷: essa ha dunque un'imprescindibile relazione con la salvezza di ogni uomo¹²⁸. In tal modo, la Chiesa differisce essenzialmente dalle religioni, in quanto mediazione universale: non è la Chiesa ad 'aver bisogno' per accedere alla grazia di Cristo di cui è attuazione storico – salvifica, ma sono le religioni che 'hanno bisogno' della Chiesa per ricevere la grazia di Cristo. Questo però non afferma una semplice sottomissione, ma implica una relazionalità tra entrambi. Insomma, ogni atto salvifico su questa terra trova il suo sigillo nella Chiesa come comunità di salvezza che esiste a servizio dell'umanità intera¹²⁹.

Anche la *Redemptoris missio* pone in risalto la necessità universale della Chiesa, affermando che la grazia in virtù della quale tutti si salvano ha “una misteriosa relazione con la Chiesa”¹³⁰, tuttavia non spiega in

¹²⁶ Cfr. M. DHAVAMONY, “La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza”, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione “Dominus Iesus”*. Documenti e studi, 18, Città del Vaticano 2001, 130.

¹²⁷ Cfr. G. CANOBBIO, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1994, 140.

¹²⁸ Cfr. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, “La Chiesa, sacramento universale di salvezza. A proposito della *Dominus Iesus*”, 166.

¹²⁹ Cfr. O. SEMMELROTH, “La Chiesa come sacramento di salvezza”, 413. Lo stesso autore argomenta sulla necessità della Chiesa per la salvezza affermando che essa, quale segno sacramentale istituito, “rende esplicito e realizza l'incontro tra Dio e l'uomo. Al di fuori della Chiesa c'è tanto poca legittimità d'incontro con Dio, quanta ce ne può essere al di fuori di Cristo (...) Il fatto che in questo mondo esiste una Chiesa, analogamente al fatto che nella nostra storia è vissuto Cristo, costituisce la garanzia che l'umanità vivente nel mondo è sorretta dalla volontà salvifica di Dio”; *ibid.* 412-413.

¹³⁰ RM 10: Per coloro che “non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del vangelo, e di entrare nella Chiesa (...) la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale”

che consista questa misteriosa relazione¹³¹. Per tale motivo, nell'attuale riflessione teologica ci si concentra maggiormente sulla modalità con cui la Chiesa svolge la sua funzione di mediazione salvifica nei confronti di tutti gli uomini, dunque anche delle religioni¹³².

Questo problema potrebbe avere una certa spiegazione in chiave pneumatologica se si assume la categoria della *kenosi* dello Spirito Santo che insieme alla Chiesa Suo tempio raggiunge, su una doppia linea ogni persona. La prima potrebbe essere quella della via istituzionale dove la Chiesa come comunità opera in modo visibile attraverso l'attività missionaria, l'annuncio del Vangelo in ogni luogo e tempo, le opere di carità, in altre parole per mezzo di tutte le forme visibili e verificabili in cui avviene la diffusione della Parola di Dio. La seconda invece potrebbe essere la via carismatica o mistica, metastorica, non verificabile né misurabile, come ad esempio la preghiera del Venerdì Santo con cui la comunità della Chiesa abbraccia e include tutta l'umanità e ogni essere umano; basti pensare al noto esempio di santa Teresa di Lisieux che con la sua preghiera, sofferenza e spirito era riuscita ad arrivare ad ogni angolo del mondo portando il lieto annuncio; anzi lo Spirito Santo di fatto nella Sua *kenosi* avrebbe voluto compiere la sua opera tramite la 'misericordia' umana (preghiera e sofferenza dei credenti) che alla fine appare più efficace di quanto si possa calcolare statisticamente.

Come le opere/azioni si connettono con la fede e la grazia secondo il principio causa-effetto o secondo il rapporto 'condizione di possibilità' – 'fatto'; così anche una analoga relazione emerge tra l'universalità di Cristo da una parte e l'annuncio e missione, dall'altra. La missione e l'apertura (l'accessibilità) del vangelo al mondo è possibile dunque grazie alla stessa natura della Rivelazione di Cristo come universale. Inoltre è possibile che la Chiesa tenga il 'tesoro' del Vangelo solo per se stessa? La missione non ha nulla a che fare con il proselitismo o con la mancanza di rispetto verso gli altri ma è l'espressione dell'amore e della gioia di portare l'annuncio, non suo, ma di Cristo, al mondo¹³³. In tale contesto la funzione mediatrice della Chiesa attinge al mandato missionario ad essa

¹³¹ Cfr. G. CANOBBIO, *Chiesa perché*, 182.

¹³² Ovviamente la sua necessità non viene più tradotta con l'appartenenza. Nella teologia contemporanea si tende a distinguere la 'necessità' della Chiesa e l'appartenenza ad essa. Cfr. P. FIETTA, *Chiesa diakonia della salvezza. Lineamenti di ecclesiologia*, Padova 1993, 339.

¹³³ Cfr. PAPA FRANCESCO, *Evangelii gaudium*.

affidato da Cristo e non ha un altro fondamento se non quello dell'universalità dell'evento di Cristo.

4.4.4. *Approccio trascendentale – etico*

Senza dubbio le religioni possono offrire forme, strutture e modelli spirituali ed etici, quali il timore reverenziale, l'umiltà, la preghiera, l'esperienza mistica, la disponibilità al sacrificio, le opere di carità o la speranza nella vita eterna. Sembra che ciò assuma una grande importanza in relazione al significato rivelatore e salvifico delle religioni, che possono rivestire un carattere salvifico non in quanto sistemi chiusi, bensì in quanto contribuiscono alla salvezza a patto che stimolino e accompagnino l'uomo a cercare il volto di Dio¹³⁴. Posta tale premessa, se ne può dedurre, come si è detto prima, che le religioni svolgono una funzione positiva sul piano rivelativo-salvifico soltanto nella misura in cui sono in grado di suscitare un'autentica vita religiosa e una condotta morale buona, conforme ai dettami della coscienza e ai valori del Vangelo¹³⁵. Correlativamente, tale efficacia dipende dall'autenticità dei valori espressi e dalla coerenza dei simboli con l'azione nascosta e misteriosa dello Spirito Santo¹³⁶. Pertanto, il compito delle religioni nell'ordine della salvezza sarebbe quello di rivelare all'uomo la sua struttura trascendentale, di ricordargli la sua nascosta nostalgia dell'Infinito, di risvegliare in lui il desiderio sopito di vedere Dio e, infine, di esortarlo ad assumere un atteggiamento etico basato sulla carità. Ciò equivale a dire, come si è constatato prima, che la salvezza non sta nelle religioni in quanto tali, ma è loro collegata soltanto nel caso in cui esse conducano l'uomo verso il Bene unico, la ricerca di Dio, la verità e l'amore¹³⁷. In questa ottica secondo Y. Congar è importante puntare sulla dimensione personalistica, nel senso che le religioni possono essere di fatto mediazioni di salvezza per coloro che, in buona fede, cercano di raggiungere Dio in esse e per mezzo di esse. Quello che viene messo in evidenza è l'impegno personale. E in un

¹³⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 212.

¹³⁵ Cfr. C. GRECO, "Rivelazione, Chiesa e Religioni", 163.

¹³⁶ Cfr. C. MOLARI, "Cristo, nostra verità", in *Credere oggi* 37 (1987), 41.

¹³⁷ Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, 217. Questo approccio allude anche al "criterio della ragionevolezza" della religione indicato dal Benedetto XVI nel suo discorso a Regensburg 2006.

certo senso dipendono dagli individui. Sarà dunque anche a partire dalle persone che le religioni sono rese efficaci salvificamente? Alla luce di questa domanda l'idea di Congar appare tanto discutibile quanto considerevole: anche se è vero che le religioni dovrebbero accompagnare l'uomo e stimolare la sua ricerca della verità e della salvezza, in ultima analisi è dall'uomo, il quale beneficia degli aiuti di Dio, che le religioni traggono la loro legittimità e profondità di significato¹³⁸. Per cui le religioni possono rappresentare l'espressione ordinaria di riferimento a Dio per interi gruppi, anche perché sono legate alla loro cultura tradizionale e alla loro vita sociale; perciò non possono non avere un posto nel piano di salvezza di Dio.

¹³⁸ Cfr. Y. CONGAR, "Le religioni non bibliche sono mediazioni di salvezza?", 253-254.

CAPITOLO V

IL LINGUAGGIO RELIGIOSO COME STRUMENTO DELLA DICIBILITÀ E DELLA COMUNICABILITÀ DEL LOGOS RIVELATO

Il contesto delle moderne teorie del linguaggio

Se prima abbiamo cercato di illustrare il fenomeno delle religioni e il Logos divino presente in esse, ora il nostro intento è quello di proseguire nella ricerca prendendo in esame altre questioni. Si tenterà di indagare sulla natura del linguaggio adoperato dall'esperienza religiosa¹; il linguaggio impiegato sia nel vivere la medesima esperienza, sia nel descrivere l'oggetto/l'accaduto di una tale esperienza. Per poter parlare del linguaggio in grado di esprimere il mistero su cui si è argomentato nel capitolo precedente, occorre ribadire ancora una volta che la sua difficoltà deriva dal paradosso che ciò che si vuole 'dire' è in realtà 'Indicibile'. La nostra indagine diventa un procedimento specifico in quanto determinata dal contesto contemporaneo ideologico – culturale in cui il tema si inserisce. Il pensiero attuale, soprattutto nell'ambiente filosofico, dedica ampio spazio al problema del linguaggio, alla questione della parola umana, della sua capacità di riferirsi alla realtà e alla verità, e di essere conforme ad esse. Ci si interroga su ciò che può essere detto e come può essere detto, in modo da ottenere un sufficiente grado di oggettività e di universalità. Così vengono elaborate varie teorie che propongono diversi criteri per giungere ad una dottrina universale del linguaggio. Il clima attuale, come si è visto nel primo capitolo, pur complesso e variegato

¹ In questo capitolo viene ripreso, con ulteriori sviluppi e aggiornamenti e bibliografici, lo studio: **M. A. KOPIEC**, "Il linguaggio religioso nel contesto delle moderne teorie del linguaggio", in *Antonianum* 86 (2011) 4, 739-781.

nelle sue linee di sviluppo (caratteristica peculiare del postmoderno²), è segnato profondamente dal ritorno delle idee neopositiviste, di stampo riduzionista, il che comporta spesso l'esclusione del linguaggio religioso e metafisico dall'ambito dell'universalmente e positivamente dicibile.

La riflessione sarà sviluppata su alcuni versanti. Dapprima su quello antropologico – filosofico per allargare la concezione del linguaggio, evidenziando che la sua oggettività realizzata nelle descrittività si collega anche con altre dimensioni, quali quella espressiva e quella comunicativa; e ontologico, facendo ricorso alla filosofia della religione, per chiarire la natura del linguaggio specificamente religioso in quanto determinato dal suo oggetto. In seguito si passerà all'analisi dei temi particolari: l'oggettività e la funzione ermeneutica del linguaggio religioso.

5.1. Le caratteristiche della moderna comprensione del linguaggio

La moderna ricerca filosofica si sviluppa in un contesto storico segnato dalla secolarizzazione che, a partire dal secolo XVIII, ha iniziato ad investire la cultura e la società. Essa esige che, sia nel pensare sia nell'agire, fosse assunto il principio *etsi Deus non daretur*. Di conseguenza, la questione del linguaggio religioso venne accantonata, e fu presa in considerazione il linguaggio umano: come veicolo del sapere scientifico, come strumento di calcolo oppure supporto essenziale alla cultura. La questione del linguaggio religioso tornò alla ribalta nel secolo XX per due ragioni di fondo. In primo luogo, a causa della svolta linguistica in filosofia³ che ha comportato la separazione del linguaggio dalle questioni fondamentali della riflessione filosofica concernenti l'essere e il conoscere, per cui la filosofia ha assunto principalmente una impostazione linguistica. In secondo luogo, a causa del diffondersi dell'ateismo sono stati messi in discussione il senso del messaggio religioso e i metodi per presentarlo in modo comprensibile. Di conseguenza due pregiudiziali negative hanno condizionato il problema del linguaggio religioso. La prima è derivata dall'illuminismo, in base alla quale l'unica forma autentica di conoscenza e quindi della formulazione linguistica/concettuale è quella formale e quella propria delle scienze sperimentali. La seconda

² Sulle altre caratteristiche del postmoderno, cfr. P. SEQUERI, *Contro gli idoli post-moderni*, Torino 2011.

³ Cfr. A. PIERETTI, "Introduzione" in AA.VV., *La svolta linguistica in filosofia*, Roma 1975, 7-41.

pregiudiziale negativa è contrassegnata dal laicismo, a sua volta legato all'ateismo: la religione e pertanto anche il suo linguaggio sarebbero attività essenzialmente alienanti⁴.

5.1.1. *Il neopositivismo e la verifica empirica*

La figura più rappresentativa del pensiero neopositivista è quella di Ludwig Wittgenstein (1889-1952). Questo studioso ha esposto le sue prime idee filosofiche nel *Tractatus logico-philosophicus* del 1922. Nella sua impostazione del problema del linguaggio parte dal presupposto che il metodo filosofico vada ricondotto alle proposizioni scientifiche:

Il metodo della filosofia sarebbe: nulla dire se non quello che può dirsi, cioè le proposizioni scientifiche (...) e ogniqualvolta uno volesse professare alcunché di metafisico, dimostrargli che nelle sue proposizioni egli non ha dato significato a certi segni⁵.

Da qui scaturiscono, come nota B. Mondin, i tre canoni del neopositivismo che nasce in seguito: 1) i problemi filosofici possono essere risolti con la sola analisi del linguaggio; 2) solo le proposizioni sperimentali, fattuali, verificabili e scientifiche hanno senso; 3) le proposizioni della metafisica, dell'estetica, dell'etica e della religione non hanno un contenuto (un referente reale ad una determinazione) e quindi sono prive di senso, per cui tali proposizioni non sono false, ma insensate⁶.

E poiché "quanto può dirsi, si può dire chiaro; e su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere"⁷, allora occorre rinunciare ai problemi più profondi, poiché non sono propriamente problemi⁸, cioè non sono oggettivamente afferrabili ed empiricamente verificabili. Dunque il filosofo chiede di limitarsi alle questioni settoriali e alla soluzione dei singoli problemi e di smettere di porre domande insolubili come, ad esempio, quelle che riguardano la fede e la metafisica⁹.

⁴ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, Brescia 1982, 37-53.

⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1964, 6,53.

⁶ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 42.

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 83.

⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 4. 003.

⁹ Cfr. A. MOLINARO, "La metafisica e la fede" in M. MANTOVANI – al., *Fede e ragione. Opposizione o composizione?*, 107-118.

Tuttavia, assumendo tale posizione, Wittgenstein non opta per l'ateismo, né vuole giustificarlo. Di fatto, un'interpretazione ateista della sua teoria non corrisponde affatto al vero intento dell'autore. Molti studiosi contemporanei negano che il suo intento fosse quello di fornire delle basi linguistiche all'ateismo. Lo scopo del *Tractatus* fu quello di fissare i confini della scienza e provare la sua assoluta estraneità ai massimi problemi, soprattutto quelli etico – religiosi e metafisici¹⁰. Questi ultimi si trovano al di là dell'ordine empirico; appartengono alla vita, alla ricerca vitale del senso¹¹.

Secondo lui si deve tacere di tutto ciò che non può essere detto nel linguaggio scientifico, cioè di tutto ciò che per noi è più importante¹²: “una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati”¹³. Pertanto D. Antiseri, commentando la posizione del filosofo austriaco, afferma che “il guaio con i positivisti (e con tutti i superficiali interpreti neopositivisti di Wittgenstein) è che non hanno niente su cui tacere”¹⁴.

Ora la domanda è la seguente: se, quanto si può dire “sensatamente” (universalmente comprensibile, verificabile e valido), lo si può dire solo col linguaggio scientifico, e se la vera realtà del divino o dell'oggetto intenzionale dell'esperienza religiosa in quanto assolutamente inesprimibile, ineffabile, non può essere oggetto di una mera indagine logico – empirica, come considerare il discorso religioso sul divino/trascendente e quale valore attribuire al linguaggio religioso?

Paradossalmente sarà la scienza stessa a rimandare oltre se stessa, verso la realtà di Dio: al di là della scienza c'è veramente l'inesprimibile¹⁵, raggiungibile attraverso l'esperienza mistica. Soltanto quest'ultima disvela la realtà di Dio e fa “sentire il mondo come un tutto limitato”¹⁶. Wittgenstein stesso confessava la fede in Dio, che è accessibile non per via razionale o empirica, bensì “mistica”.

¹⁰ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 206, nota 73; cfr anche G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e religione*, 71-78.

¹¹ Cfr. D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1991, 223-224.

¹² Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997, 126.

¹³ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 52.

¹⁴ Cfr. D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, 228.

¹⁵ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 52.

¹⁶ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5, 45.

*Credere in Dio significa comprendere la questione del senso della vita. Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto. Credere in Dio vuol dire che la vita ha un senso*¹⁷.

In fin dei conti, nell'itinerario intellettuale del filosofo viennese, la religione e la trascendenza non vengono eliminate, ma inserite all'interno dell'esperienza personale come un rinvio all'indicibile, ad un senso e a un fondamento piuttosto esterni al linguaggio filosofico - scientifico, ma senza i quali questo linguaggio sarebbe impossibile; e dunque appartiene soltanto all'interno della vita vissuta, colta come una passione per la ricerca della verità e delle ragioni per vivere¹⁸.

5.1.2. *La deriva ateista – il Circolo di Vienna (Wiener Kreis)*

Tuttavia la posizione di Wittgenstein ha trovato un'interpretazione nell'ateismo, elaborato e diffuso dai positivisti del Circolo di Vienna (*Wiener Kreis*)¹⁹, i cui membri più conosciuti furono M. Schlick, R. Carnap, H. Reichenbach ed O. Neurath. Il compito della filosofia non è quello di costruire teorie, sistemi, ma di elaborare un metodo: il metodo dell'analisi logica o linguistica, mediante il quale vagliare tutto quanto viene detto nei vari campi del sapere. In questo modo viene ripreso in maniera radicale il criterio della verificabilità della proposizione, quindi, in altri termini, il significato di una proposizione sta nel metodo della sua verifica:

*perciò una proposizione se significa qualcosa, può significare soltanto un dato empirico. Qualcosa che per principio fosse al di là dello sperimentabile non potrebbe né essere detta né pensata, nemmeno posta in questione*²⁰.

Quanto al valore degli altri linguaggi, applicando il principio della verifica sperimentabile, Carnap afferma che soltanto il linguaggio scientifico ha un significato teoretico, oggettivo, comunemente accessibile e

¹⁷ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, Torino 1983, 173-174.

¹⁸ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione*, 74; cfr. anche R. PITITTO, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, Cinisello Balsamo, 1997, 27, 167.

¹⁹ Cfr. D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, 37-50.

²⁰ R. CARNAP, "Überwindung der Mathaphysik durch logische Analyse der Sprache", in *Erkenntnis* II (1931-1932), 236.

comprensibile, per cui gli altri linguaggi – metafisico, etico, estetico, religioso – possono avere soltanto un significato soggettivo, espressivo ed emotivo. Ciò porta alla rimozione della metafisica, come espresso nettamente dallo stesso autore, il quale rifiuta

*ogni metafisica che voglia inferire il trascendente. Non c'è affatto una filosofia come teoria, come sistema di proposizioni con caratteristiche proprie, che possono stare accanto a quelle della scienza*²¹.

È pertanto impossibile qualsiasi spiegazione del mondo che si offra come ragionevole risposta all'ultima domanda, e che voglia fornire la chiave di soluzione ai cosiddetti problemi ultimi. La radicalizzazione del principio della verifica sperimentale ha trovato la sua espressione nel pensiero anglosassone. Saranno infatti B. Russell e soprattutto A. J. Ayer²² a formulare una concezione radicale della semantica del linguaggio. In tal modo si viene a costruire un indirizzo caratterizzato, che limita l'esercizio della filosofia ad analisi e chiarificazioni del linguaggio e ad una purificazione degli elementi non verificabili²³.

Anche se l'impostazione neopositivista ha tuttora un'ampia e quasi universale accoglienza nella filosofia del linguaggio, soprattutto per quanto concerne il postulato che considera semanticamente insensati gli enunciati su Dio²⁴, o l'assunto del pensiero laicistico che pretende di spiegare scientificamente ogni dimensione della realtà²⁵, le prime reazioni critiche sono giunte proprio dallo stesso mondo anglofono. Autori come A. C. Ewing, C. E. M. Joad, C. I. Lewis, G. J. Warnock hanno cercato di smascherare i presupposti meramente razionalistici ed empirici riguardo al problema del linguaggio, dimostrandone la superficialità e le contraddizioni interne²⁶. Infatti, già lo stesso principio della verifica spe-

²¹ R. CARNAP, "Überwindung der Mathaphysik durch logische Analyse der Sprache", in *Erkenntnis* II (1931-1932), 260.

²² Cfr. G. CANOBBIO, "La ricerca teologica oggi", in *Studia Patavina* 59 (2012) 2, 444. Canobbio riporta nel suo articolo la tesi di Ayer secondo cui le proposizioni nelle quali è contenuto il termine 'Dio' sono prive di senso poiché non possono essere verificate empiricamente. Cfr. A. J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, Milano 1961, 156.

²³ Cfr. D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, 47-50.

²⁴ Una recente ripresa dell'ideale neopositivista è rappresentata da C. A. VIANO, "La resa della ragione", in *Rivista di filosofia* 2 (1999), 215.

²⁵ Cfr. P. FLORES D'ARCAIS, "Aut Fides aut Ratio", in *Micromega* 5 (1998), 19.

²⁶ Cfr. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971, 444.

rimentale è un canone assolutamente inverificabile empiricamente e un presupposto appartenente alla categoria delle proposizioni metafisiche che gli stessi neopositivisti condannano come prive di senso²⁷.

5.1.3. *La teoria dei giochi linguistici*

Successivamente Wittgenstein ha introdotto la teoria dei giochi linguistici, modificando così la concezione del linguaggio fino ad allora condivisa. Con questa teoria egli afferma che il senso di un'espressione è l'insieme delle regole del suo uso e che quindi sono possibili più sistemi di regole²⁸. Come in un gioco, sono le regole che si adattano a determinare il valore degli elementi con cui si gioca, lo stesso accade nel linguaggio, che può ospitare i "giochi" più svariati, ognuno dotato di sensi e di significati diversi. È dunque l'uso e non più la verifica il vero criterio di significanza per il linguaggio²⁹: "il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio"³⁰. Wittgenstein ammette dunque una pluralità di funzioni e di modi d'uso. Ne consegue che non esiste un uso unico del linguaggio, né un'unica specie di senso. Risulta dunque ormai insostenibile l'enunciazione di un unico criterio di significanza e viene a cadere il divieto di usi del linguaggio diversi da quello unicamente scientifico, come proclamava il positivismo logico³¹. La funzione della filosofia, rispetto alla diversità dei linguaggi, sarà quella terapeutica. Il filosofo del linguaggio è un terapeuta che aiuta a ricondurre un'espressione all'interno del gioco linguistico a cui naturalmente appartiene. Una tale terapia consiste anche nel renderci consapevoli dello scarto tra l'apparenza di un certo linguaggio e la sua realtà. Ad esempio, il linguaggio religioso si presenta come descrittivo, ponendo il falso problema del tipo di realtà che esso descrive. In tal senso la cura permette di riconoscere che la funzione descrittiva del linguaggio religioso è solo apparente e la terapia dell'analisi del linguaggio contribuisce a far svanire i problemi metafisici e la pretesa di pervenire a comprendere un unico problema globale. In tal

²⁷ Cfr. D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, 53.

²⁸ Cfr. U. PERONE, "Analisi del linguaggio e teologia", in AA.VV., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, Torino 1989, 245; cfr. anche A. PIERETTI, *Il linguaggio*, Brescia 1993, 209.

²⁹ Cfr. L. ALICI, "La filosofia come analisi del linguaggio", in D. BONIFAZI – L. ALICI, *Il pensiero del Novecento. Filosofia, scienza, cristianesimo*, Brescia 1982, 257.

³⁰ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino 1967, 33.

³¹ Cfr. U. PERONE, "Analisi del linguaggio e teologia", 245.

modo, il compito terapeutico della filosofia riconosce la possibilità di un uso anche religioso del linguaggio, ma non per questo lo considera come dotato di uno statuto universalmente valido e oggettivo³².

5.1.4. *La teoria di falsificabilità di K. Popper*³³

Popper non accetta la verifica empirica come criterio della scientificità e della vera conoscenza. Egli inizia “una serrata lotta contro il positivismo nella concezione della scienza, contro il positivismo in morale e contro il positivismo in politica”³⁴. In effetti, egli mette in dubbio la pretesa di legittimare un’epistemologia che poggi su basi empiriste e

*che fondi sul primato dei fatti la validità e l’universalità della legge (...) Tale disegno mostra la sua inconsistenza nel ricorso al metodo induttivo, che attraverso il passaggio dal particolare all’universale (...) rende possibile generalizzare in una legge una serie di asserzioni fattuali. Tale salto, da un numero finito di asserzioni empiriche particolari ad un enunciato universale, è (...) fondamentalmente arbitrario*³⁵.

Egli non distingue, come i positivisti, tra proposizioni vere o false, sensate o insensate, ma tra proposizioni scientifiche e non scientifiche; dove anche quelle non scientifiche possono avere un significato o un valore cognitivo. Popper indica la specificità della scienza nel primato del momento teorico e nel criterio della falsificabilità. La scienza può realizzare opera di *spiegazione*, ricercando le condizioni che hanno reso possibile un fatto, o di *previsione*, anticipando il fatto sulla base delle sue condizioni, soltanto a partire da una teoria, intesa non come un sistema di asserzioni definitive ed immutabili, bensì come il prodotto di una dialettica di congetture e confutazioni³⁶. Tali congetture sono ipotesi che, nel momento in cui vengono elaborate, affermano più di quanto è possibile

³² Cfr. U. PERONE, “Analisi del linguaggio e teologia”, 246.

³³ Cfr. M. ARTIGAS, “Popper, Karl Raimund (1902-1994)” in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 2, a cura di G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA, Roma 2002, 2055-2066; cfr. anche D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, 71-82.

³⁴ D. ANTISERI, “Popper”, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. V, Brescia 1978, 458.

³⁵ L. ALICI, “La filosofia come analisi del linguaggio”, 267-268.

³⁶ Cfr. K. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972.

controllare e che in un secondo tempo si tenta di confutare, sottoponendole al tribunale dell'esperienza:

da un sistema scientifico non esigerò che sia capace di essere scelto, in senso positivo, una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere messo in evidenza, per mezzo dei controlli empirici, in senso negativo: un sistema empirico deve poter essere confutato dall'esperienza³⁷.

Quindi sono proposizioni scientifiche (teoretiche, descrittive) soltanto quelle che possono essere falsificate e confutate, ossia che ammettono che possono esserci casi, situazioni ed esperienze che potrebbero dimostrarne la falsificabilità:

Solo se puoi dirmi in qual modo la tua teoria possa essere confutata o falsificata, possiamo accettare la pretesa che la tua teoria abbia il carattere di una teoria empirica³⁸ – asserisce Popper.

È naturale che una teoria “forte” sia anche più “rischiosa”, perché possiede un numero più alto di potenziali falsificatori, ma quanto più numerosi saranno i controlli che essa supera positivamente, tanto più alto sarà il suo grado di sostenibilità e di utilità. Se alla scienza viene assegnato il carattere progressivo, poiché ogni teoria che accetta la sfida della falsificazione è sottoposta ad una continua lotta per la “sopravvivenza”, il requisito della inconfutabilità appartiene invece ad altri ambiti linguistici, come quello metafisico o religioso, privi di valore oggettivo e reale³⁹.

Contemporaneamente, una delle filosofie dominanti negli ultimi decenni diventa quella del pregiudizio postmetafisico chiamato *fallibilismo*, secondo il quale ogni verità è provvisoria e rivedibile per cui, abbandonata ogni pretesa di valori stabili, occorre accontentarsi di vivere su palafitte precarie alla luce di verità parziali e mutevoli. V. Possenti ritiene che il fallibilismo possiede un proprio ambito di validità nelle scienze come metodo di ricerca, ma fa rilevare che i problemi emergono quando lo si vuole erigere a metodo universale di ogni conoscenza, sostenendo che nulla può essere fondato, nulla giustificato e che la verità

³⁷ K. POPPER, *Logica della ricerca scientifica*, Torino 1970, 22.

³⁸ K. POPPER, *Scienza e filosofia*, Torino 1969, 131.

³⁹ Cfr. L. ALICI, “La filosofia come analisi del linguaggio”, 268-269.

è sempre relativa. Così, anche dal punto di vista del linguaggio, ogni nostra asserzione risulta intrinsecamente provvisoria e reversibile⁴⁰. Il fatto che il fallibilismo rinunci alla verità e la rimuova dall'ambito del linguaggio è dovuto alla perdita di ogni legame con la domanda antropologica e ontologica⁴¹.

Tuttavia il paradosso della teoria della falsificabilità rappresenta una aporia che consiste nel fatto che essa stessa non è soggetta né sottoposta al criterio della falsificabilità, perché assunta come assioma universale e inconfutabile, senza possibilità di renderla falsificabile e quindi neanche empirica né scientifica. Quanto al fallibilismo anch'esso come teoria considerata alla luce dei suoi principi è fallibile e, quindi implica la propria provvisorietà e fallibilità, e di conseguenza implica anche la possibilità di ciò che nega di per sé, ossia l'esistenza di una verità stabile e universale.

5.1.5. *Il carattere impersonale della teoria del linguaggio nel pensiero moderno*

Per concludere la trattazione di questo argomento senza formulare giudizi troppo generali e affrettati e per completare la riflessione sulla svolta linguistica, è utile evidenziare sinteticamente alcune caratteristiche che emergono dalla comprensione del linguaggio, specifiche dell'attuale periodo filosofico – culturale che si definisce come postmodernità e che dedica particolare attenzione a questa tematica. La postmodernità non è di per sé una corrente omogenea, ma una concezione 'dispersiva', internamente diversificata, la cui identità/volto è quella di non aver identità/volto. Pertanto in alcune ramificazioni del postmoderno la questione del linguaggio non è soltanto un tema ma è l'unica prospettiva e principio di ogni discorso riflessivo.

Quanto alla comprensione dell'essere, ereditando dalla filosofia moderna l'idea di un fossato invalicabile fra conoscente e conosciuto enfatizzato nel dualismo kantiano fra fenomeno e noumeno, il pensiero postmoderno percepisce l'essere e l'esistenza come muti e non-rivelativi. L'essere non è 'fanico' o disvelante, anche sotto la dimensione del

⁴⁰ Cfr. V. POSSENTI, "L'alleanza fra Mosè e Socrate, e il fallibilismo", in Id., (ed.), *Ragione e Verità. L'alleanza socratico-mosaica*, Roma 2005, 8; cfr. anche Id., "Aspetti metafisici del dialogo tra scienza e fede", *ibid.*, 38

⁴¹ V. POSSENTI, "L'alleanza fra Mosè e Socrate, e il fallibilismo", 9.

simbolo, perché è pura *res extensa* che non rivela nulla⁴². Per questo motivo alcuni autori come C. Davis⁴³, P. Lakeland⁴⁴, E. Gellner⁴⁵ e A. N. Terrin⁴⁶ sostengono che il postmoderno si contraddistingue, nel suo approccio culturale e (pre-) filosofico alla realtà, per l'enfasi che conferisce alla contingenza, all'apparenza, alla non armonizzabile molteplicità e varietà, alla mutabilità e alla fallibilità.

Ne consegue che dalla prospettiva epistemologica il post-moderno si manifesta ostile all'idea di una verità unica, definitiva, oggettiva e trascendente dell'essere⁴⁷. La verità, se c'è, è piuttosto elusiva, polimorfa, soggettiva, frammentaria e relativa⁴⁸; si rinuncia alle questioni di senso unitario e universale, si crea un pluriverso costituito da una molteplicità irriducibile⁴⁹. Su questa linea si sviluppa, ad esempio, il pensiero di J. Derrida che, partendo dal presupposto dell'impossibilità di porre la questione del senso, sottolinea l'incolmabile discrepanza fra la cosa e il pensiero, fra il significato e la parola, dove appunto la parola dovrebbe rinviare al significato/al reale contenuto. Secondo il filosofo francese si tratta di una disseminazione di rinvii senza destinazione⁵⁰. Sorge dunque la domanda:

⁴² Cfr. V. POSSENTI, "Aspetti metafisici del dialogo tra scienza e fede", 48.

⁴³ Cfr. C. DAVIS, *Religion and the making of society. Essays in social theology*, New York 1994, 6.

⁴⁴ Cfr. P. LAKELAND, *Postmodernity. Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis 1997, 24-30.

⁴⁵ Cfr. E. GELLNER, *Ragione e religione*, 1993, 41.

⁴⁶ Cfr. A. N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Brescia 1991, 204.

⁴⁷ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Roma 2005, 141.

⁴⁸ Cfr. P. CODA, "Learning outcomes e unità dei saperi", in *Seminarium* 60 (2011), 85-97.

⁴⁹ Cfr. F. BOTTURI, "Quale ragione?", in A. LIVI – G. LORIZIO (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità*, Roma 2005, 372.

⁵⁰ Cfr. J. DERRIDA, *Della Grammatologia*, Milano 1969, 82-83; cfr. anche V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, Milano 2011, 100. L'impostazione di Derrida comunemente definita con la categoria 'decostruzione', secondo alcuni commentatori è equivocata troppo spesso in senso nichilista, come se fosse una sistematica distruzione di ogni certezza. Secondo questi autori l'intento di Derrida sarebbe stato piuttosto quello di smontaggio e ripulitura del testo per metterne in luce, per quanto possibile, le strutture originarie, soprattutto quelle non dette, rimosse. In questo senso la decostruzione sarebbe quindi un'operazione prevalentemente strutturalista. Appare comunque abbastanza evidente la sua negazione di un possibile incontro con il mistero infinito, il quale, anche se esistesse, sarebbe sempre irraggiungibile. Cfr. L. SPEZIA, "Tommaso d'Aquino e Jacques Derrida: un incontro possibile?", in *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura* 107 (2013) 3, 255. 263.

ha senso il “parlare”? a che serve? In realtà il linguaggio diviene vuoto, una specie di apparenza di ciò che infatti non esiste e non è affatto reale.

In questo contesto P. Martinelli osserva a ragione che la cosiddetta svolta linguistica ha posto inevitabilmente domande radicali circa la capacità del linguaggio umano di “dire” la verità. Il senso del linguaggio è sottoposto continuamente a cambiamenti, determinati dal suo uso, e subisce illimitate variabili storiche e culturali. Di conseguenza, ogni comunicazione deve avvenire necessariamente mediante codici linguistici, che come tali non possiedono certo un carattere invariabile. La scoperta di quanto sia decisivo l’uso della lingua nella formulazione dei suoi apparenti significati e del carattere storico di ogni comunicazione, ha portato inevitabilmente a considerare relativa ogni affermazione fatta dall’uomo. Perciò il vuoto di ogni asserto circa la verità mette in questione e compromette essenzialmente l’essere stesso dell’uomo e la sua identità come *homo loquens* nel senso autentico e pieno del termine⁵¹. Con tale problematica è in gioco l’uomo!

In pratica il risultato sarebbe che i concetti e le parole utilizzati nelle nostre comunicazioni interpersonali non avrebbero la capacità di intenzionare il reale, ma costituirebbero semplicemente la possibilità di introdursi nel gioco dell’infinita combinazione dei segni di cui è composta una lingua. Mediante questo “gioco” ci si scambiano informazioni e si intessono relazioni, tuttavia al di là di ogni istanza veritativa. Così il linguaggio viene separato radicalmente dall’essere e dalla verità. In tal modo si potrebbe parlare di un “nichilismo semiotico”, che mostra una chiusura al senso ed entra in una mera concatenazione storica di segni privi di significato⁵².

La conoscenza e la sua comunicazione, sempre condizionate dai cambiamenti storici, rimangono chiuse entro il gioco linguistico ed ermeneutico del tempo, del luogo e delle circostanze, passando da una interpretazione precaria all’altra senza poter arrivare alla natura delle cose e al fondamento della realtà. Evento e finitezza diventano qui caratteri dell’esperienza linguistica del mondo, isolata e chiusa alla percezione del mistero ontologico⁵³.

L’assunzione dell’esistenza di vari campi specifici dell’esperienza e della conoscenza umana ha indotto a ‘legittimare’ e ‘riservare’ un certo

⁵¹ Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell’uomo*, Milano 2002, 100.

⁵² Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell’uomo*, 101.

⁵³ Cfr. F. BOTTURI, “Secolarizzazione e nichilismo”, in *Vita e Pensiero* 1 (1997), 22-32.

posto al linguaggio religioso. Questo però a condizione che non abbia alcuna pretesa di *dire* ciò che è inerente al fondamento dell'essere e di significare l'unità del senso, altrimenti diventerebbe un fondamentalismo religioso inaccettabile per la convivenza umana. L'accoglienza del linguaggio religioso in questo "pantheon" linguistico è dunque ambigua, poiché provoca un depotenziamento rispetto alla sua insita pretesa veritativa quanto al senso e all'esistenza⁵⁴.

Con questa osservazione non si vuole ovviamente sottrarre nulla al valore e al contributo della recente ricerca filosofica riguardo al tema del linguaggio, che svolge l'indagine su di esso all'interno delle varie forme dell'analisi⁵⁵. Emergono così i diversi livelli dell'analisi del linguaggio⁵⁶ e quindi si avrà, ad esempio, *un'analisi grammaticale*, intesa come insieme delle regole d'uso dei concetti e delle espressioni di un linguaggio, *un'analisi strutturale*, dove si metterà in luce il gioco determinante dei vari asserti e delle singole parole, *un'analisi semantica* che tenterà di comprendere il significato originario, *un'analisi linguistica* che studierà i rapporti che intercorrono tra la forma delle parole e i significati sottostanti⁵⁷.

Tuttavia il postmoderno non sembra manifestare tanto la necessità di ricorrere alla filosofia nella spiegazione dell'essere, del mondo, dell'uomo, del significato e dei valori⁵⁸. La cultura odierna dà la precedenza e il primato alla spiegazione scientifica⁵⁹, che diviene una sorta di attuazione delle idee neopositiviste che hanno attribuito alle scienze empiriche un ruolo fondamentale. Così anche il problema del linguaggio umano è divenuto oggetto di ricerca scientifica, prima di tutto nell'ambito delle scienze cognitive. In questo campo non mancano i richiami a quell'empirismo troppo frammentario che cerca di spiegare il pensiero e il linguaggio umano in base ai meccanismi chimico – biologici e ai processi neuro – cerebrali⁶⁰ (*brain-mind*⁶¹). Sulla base di siffatti presupposti, la coscienza

⁵⁴ Cfr. F. BOTTURI, "Quale ragione?", 372.

⁵⁵ Cfr. D. MARCONI, *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Torino 2008.

⁵⁶ Cfr. R. FISICHELLA – G. POZZO – G. LAFONT, *La teologia tra la rivelazione e la storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna 1999, 87.

⁵⁷ Cfr. D. MARCONI, *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, 66.

⁵⁸ Cfr. B. FORTE, "Fede e scienza", in *Docete* 10 (2008), 458-461.

⁵⁹ Cfr. P. LAKELAND, *Postmodernity. Christian Identity in a Fragmented Age*, 36-38.

⁶⁰ Cfr. R. PITTITO, *Cervello, mente, linguaggio. Una introduzione alle scienze cognitive*, Torino 2009, 57.

⁶¹ Sul tema del rapporto mente – cervello si veda A. SABETTA, "La visione cristiana dell'uomo come persona e *compositum ex anima et corpore* a partire dal *mind-body problem*",

za, il linguaggio umano, l'esperienza spirituale e religiosa non sarebbero altro che "epi-fenomeni"⁶² emersi a causa dell'evoluzione del cervello. In modo analogo anche il problema della singolarità dell'essere umano troverebbe la sua spiegazione nell'orizzonte empirico – evolutivo⁶³.

Anche se il valore cognitivo delle prestazioni scientifiche, caratterizzate dall'interdisciplinarietà, rimane incontestabile, nondimeno – di fronte alla complessità e alla frammentazione dell'indagine – appare il rischio di oggettivizzare/reificare e ridurre il problema del linguaggio, fino a disgiungerlo da un orizzonte antropologico classico, privandolo della sua natura personale e separandolo dal soggetto stesso che lo fonda e costituisce. Il fatto di privilegiare l'oggettività può divenire un fraintendimento se non si pensa l'uomo come un essere corporeo aperto al mondo, legato all'esperienza e profondamente costituito dalla dimensione intersoggettiva e comunicativa nella quale egli costituisce se stesso e se non si ammette anche l'irriducibilità dell'uomo all'aspetto materiale, cosmico ed empirico⁶⁴. Pertanto la separazione del tema del linguaggio dal problema dell'uomo nella sua totalità, unicità e nel suo mistero, impoverisce sicuramente la nostra comprensione del fenomeno linguistico, nelle sue diverse dimensioni e funzioni.

In un tale contesto postmoderno, dunque, come si può inserire, intendere il linguaggio religioso e quale significato gli si dovrebbe dare? Esso può reggere di fronte all'idea del linguaggio quale viene prospettata dalle varie correnti neopositiviste? Resiste ancora alla critica lanciata dalle impostazioni filosofico – analitiche e scientifico – empiriche?

A questo punto si rende necessario trattare l'argomento in quanto intrinsecamente legato al problema dell'uomo stesso, facendo ricorso in primo luogo all'antropologia filosofica e poi alla filosofia della religione⁶⁵. Solo in tal modo sembra possibile evitare una trattazione del tema in senso riduzionistico e settoriale.

in I. SANNA, *Educare nella postmodernità*, 188-194; O. TOLONE, "Neuroteologia. Newberg, D'Aquili, Persinger e la nuova metafisica del cervello", in *Teologia* 50 (2009) 1, 59-75.

⁶² Cfr. L. OVIEDO, "Alle prese col naturalismo e il riduzionismo. Un resoconto della recente discussione", 382.

⁶³ R. PITTITO, *Cervello, mente, linguaggio. Una introduzione alle scienze cognitive*, 13.

⁶⁴ Cfr. F. BRANCATO, *Creazione ed evoluzione. La grammatica di un dialogo possibile*, Troina 2009, 193-194.

⁶⁵ Nel Capitolo VI la questione del linguaggio sarà trattata specificamente sul piano teologico.

5.2. Il linguaggio religioso in chiave personalista

Se si tiene conto in modo rigoroso della teoria delle scienze specifiche (non riducibili) e della teoria del pluralismo epistemologico⁶⁶ – ad esempio nelle elaborazioni di J. Fodor⁶⁷ e S. Horst⁶⁸ – si deve constatare che il problema del linguaggio religioso e della sua qualità cognitiva non si può risolvere a prescindere dai campi specifici in cui esso deve essere studiato. Qui emerge la necessità di una riflessione antropologico – filosofica da una parte, e del contributo apportato dalla filosofia della religione dall'altra, come saperi ai quali propriamente appartiene l'argomento.

5.2.1. *Natura e funzioni del linguaggio ordinario – l'approccio antropologico*

Il linguaggio, come è stato detto sopra, è un campo indagato dalla linguistica, dalle neuroscienze, dalla socio – linguistica, dalla filologia, dalla filosofia ecc. La fenomenologia del linguaggio è un'esperienza del mistero e dell'*altro*, delle persone e della loro storia, non riducibile a sottostanti leggi fisiche.

Qui però bisogna partire da una definizione più comune, secondo cui il linguaggio è quell'attività in cui l'uomo, mediante un sistema di segni vocali, scritti o di altro tipo, ma comunque percepibili attraverso i sensi, stabilisce una comunicazione interpersonale, cioè con gli altri soggetti personali⁶⁹. In altre parole, il linguaggio è un sistema di comunicazione tra individui⁷⁰. Grazie al linguaggio si trasmettono informazioni, veicolate mediante un sistema di simboli finiti e arbitrari, combinati in accordo alle regole della grammatica. Le informazioni trasmesse sono solo una parte del prodotto terminale di un processo che elabora la percezione sensoriale, i concetti, i sentimenti e le emozioni, le idee e i pensieri, in un determinato contenuto, in una forma particolare. Il linguaggio appare

⁶⁶ Cfr. L. OVIEDO, "Alle prese col naturalismo e il riduzionismo. Un resoconto della recente discussione", 389. 396.

⁶⁷ Cfr. J. FODOR, "Special sciences and the disunity of science as a working hypothesis", in *Synthese* 28 (1974), 77-115.

⁶⁸ Cfr. S. HORST, *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*, Oxford – New York 2007.

⁶⁹ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 55-57.

⁷⁰ Cfr. G. MARTELET, *Evoluzione e creazione. Dall'origine del cosmo all'origine dell'uomo*, Milano 2003, 124-132.

come realtà/fenomeno/attività specifica dell'essere umano. È una prerogativa dell'uomo, senza la quale egli non sarebbe tale. Nessun altro essere vivente, infatti, è dotato di un linguaggio simile per complessità e livello di elaborazione⁷¹.

Certo, anche nel mondo degli animali esiste una forma di linguaggio; un linguaggio assai elementare, non ancora articolato, che consta di certi (pochi) segni, suoni, atti, ecc., di cui la natura stessa ha munito le varie specie di animali, per mantenere o almeno creare le condizioni favorevoli per la vita dell'individuo, del branco o della specie intera. E se, per quanto concerne il mondo, degli animali si potrebbe parlare di un sistema di suoni istintivo e biologico, nel mondo umano si ha a che fare con una 'parola umana', definita da Aristotele e Tommaso come "voce che significa intenzionalmente qualcosa"⁷².

Il linguaggio va considerato come elemento distintivo ed essenziale della natura umana. Secondo M. Heidegger il parlare è connaturato all'uomo. L'uomo, per sua natura, è un essere parlante. A differenza della pianta e dell'animale, egli è capace di parole. La capacità del parlare non è una delle tante di cui l'uomo è dotato, ma in linea di principio lo rende ciò che egli è: un essere personale⁷³.

Il linguaggio inteso in prospettiva personalista⁷⁴ manifesta la sua essenziale rilevanza in due momenti costitutivi e inseparabili per l'essere personale: individualità e relazionalità. L'uomo è definito come persona, in quanto essere razionale, libero, autocosciente, spirituale, aperto all'amore, che vive la sua identità e soggettività in modo individuale e incomunicabile. È quell'essere che dice "io", si domanda "chi sono?" e si definisce "qualcuno". Allo stesso tempo egli vive ed attua la sua individualità come inter-personalità, in una rete di relazioni inter-soggettive, vale a dire in quanto *essere relazionale*, aperto ad un altro soggetto. In altre parole, la persona vive e realizza la sua natura in comunicazione con un altro "io". Così, nella definizione della 'persona' entra anche la sua natura dialogico – comunionale capace di dire 'tu'; e ciò non in senso estrinseco, accidentale, ma costitutivo⁷⁵. Tutto ciò crea una certa pre-

⁷¹ Cfr. G. MAZZILLO, "Introduzione", in ATI, *Parlare di Dio*, a cura di G. Mazzillo, 5-11.

⁷² Cfr. A. MARCHESI, "Ma la ragione è da umanizzare o è già umana?", in *Sapienza* 1/2 (2011), 174. 180.

⁷³ Cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1988, 27.

⁷⁴ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, "La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico", in V. POSSENTI (ed.), *Ragione e Verità*, 101-121.

⁷⁵ Come un individuo potrebbe dire 'io' se non sa dire 'tu'?

condizione personale/ontologica⁷⁶ per comprendere ‘successivamente’ (in senso logico, non cronologico) il fenomeno del linguaggio. Pertanto il linguaggio spetta essenzialmente all’uomo e quindi appartiene alla sua struttura ontologica⁷⁷.

Per poter meglio esplicitare la natura del linguaggio conviene soffermarsi sulle sue funzioni principali, riportate da B. Mondin⁷⁸ e sviluppare qui con una individuazione dei vari compiti del linguaggio umano che non è unica né esaustiva;⁷⁹ essa tuttavia sembra essere chiara e adatta a sottolineare l’orizzonte antropologico del problema del linguaggio. In base a quanto è stato detto sopra si possono evidenziare tre funzioni: rappresentativa/descrittiva (relativa all’oggetto), propria del rapporto ‘io – oggetto’; espressiva (relativa al soggetto parlante), propria dell’esperienza dell’‘io’ autocosciente; comunicativa/intersoggettiva (relativa a chi riceve la parola), propria della relazione ‘io – tu’.

5.2.1.1. Funzione descrittiva

Come si è visto prima, la funzione descrittiva del linguaggio è stata enfatizzata dalle filosofie neopositivista e analitica che hanno affermato il valore del linguaggio nella misura in cui riconoscono il carattere conoscitivo alla sfera oggettiva, fisica, materiale, sottoposta alla verifica sperimentale. In questa ottica la funzione descrittiva sarebbe svolta soprattutto dal linguaggio scientifico, in quanto dotato della massima chiarezza, precisione e oggettività. Una tale impostazione della funzione descrittiva comporta inevitabilmente la riduzione oggettivistica/reistica.

⁷⁶ Cfr. V. POSSENTI, “L’alleanza fra Mosè e Socrate, e il fallibilismo”, 9.

⁷⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 189.

⁷⁸ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 57-65.

⁷⁹ Cfr. A. PIERETTI, *Il linguaggio*, Brescia 1993, 31-37. Il suo modo di specificare le diverse funzioni del linguaggio non è molto distante da quello di Mondin assunto in questo studio. L’altra proposta è quella offerta da H. FISCHER, *Glaubensaussage und Sprachstruktur*, Hamburg 1972. Secondo Fischer le funzioni del linguaggio possono essere riassunte in due gruppi: nelle quattro ‘funzioni-i’ e nelle tre ‘funzioni-c’. Le funzioni del primo gruppo comprendono: l’*interiezione* (rendere noti sentimenti ed esperienze interne), la funzione *imperativa* (influire sul comportamento di colui al quale ci si rivolge), quella *informativo-indicativa* (fare comunicazioni circa un contenuto oggettivo) e quella *interrogativa*. Le funzioni del secondo gruppo sono: quella *comunicativa* (collegare individui, costruire comunità), quella *commemorativa* (rendere richiamabili e disponibili i pensieri invisibili e le conoscenze acquisite) e quella *cognitiva* (l’uso del linguaggio nel processo di conoscenza).

Infatti la funzione descrittiva è indispensabile in quanto volta ad esprimere la verità delle realtà che appartengono al mondo dell'esperienza umana. Così il linguaggio serve come mezzo per descrivere e presentare ciò che è afferrabile per le facoltà ricettive dell'uomo e fornisce agli oggetti della ricezione umana una certa forma concettuale. Tuttavia si vuole mettere in risalto che si tratta delle 'realtà' e degli 'oggetti' della conoscenza e dell'esperienza umana intesi in senso ampio⁸⁰. Tematizzare però il problema del valore del linguaggio, significa considerarlo non tanto come indifferente relazione tra il soggetto e l'oggetto ben distinto o il mondo esterno. L'io e la realtà non sono due campi alieni l'uno dall'altro, ma sono connessi. Il linguaggio, in tutta la sua multiforme capacità di significazione, è la chiave di questa interazione tra il soggetto e la realtà, che entra all'interno del processo cognitivo sia del mondo che circonda il soggetto sia del soggetto che conosce se stesso non senza legame con la realtà in cui è immerso⁸¹.

Ora, a seconda della natura dei vari 'oggetti', la loro conoscenza è raggiungibile attraverso diversi e adeguati 'tipi' di ragione umana⁸² e diversi 'tipi' di linguaggio⁸³. Ciò costituisce uno dei principi epistemologici di base, cioè che la nostra conoscenza degli enti non può procedere a priori, ma deve fondarsi sulla natura propria degli oggetti da conoscere⁸⁴. In tal modo si possono distinguere: la ragione scientifico – empirica (per ottenere la conoscenza del particolare: l'oggetto, le funzioni e le leggi empiriche della natura, il fatto, l'evento); la ragione filosofico – ontologica⁸⁵ (la conoscenza dell' 'intero', il fondamento e la natura dell'essere);

⁸⁰ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 57-58.

⁸¹ Cfr. A. P. BRUNO, "Teologia apofatica. Voce del silenzio", 163.

⁸² Se, come abbiamo già visto prima sia nella proposta di Wittgenstein, la distinzione nella comprensione dell'oggettività del linguaggio passa attraverso il criterio di verifica tra il *sensato* e l'*insensato*, sia successivamente nella teoria di falsificabilità di Popper tra lo *scientifico* e il *non-scientifico*, ora sarebbe forse da prendere in considerazione la tesi di W. W. Bartley, il quale distingue, nel nostro modo di parlare degli oggetti dell'esperienza umana, tra il *razionale* e l'*irrazionale*, ricorrendo al criterio di criticabilità. Cfr. W. W. BARTLEY "Theories of Demarcation between Science and Metaphysics", in I. LAKATOS – A. MUSGRAVE (edd.), *Problems in Philosophy of Science*, Amsterdam 1968, 42-54; cfr. anche D. ANTISERI, *Come si ragiona in filosofia*, Brescia 2011, 66-68.

⁸³ Cfr. R. CORVI, "Lo spazio delle ragioni. Conoscenza e modelli di razionalità", in A. GHISALBERTI (ed.), *Mondo uomo Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Milano 2010, 213-225.

⁸⁴ Cfr. V. POSSENTI, "Aspetti metafisici del dialogo tra scienza e fede", 38.

⁸⁵ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 62.

la ragione ermeneutica (la ricerca critica del significato di un testo, di una informazione, di un evento, la ricerca riflessiva del senso della realtà e della storia); la ragione estetica⁸⁶ (la conoscenza dell'arte⁸⁷, la poesia⁸⁸, il senso della bellezza); la ragione etica (la scoperta del mondo dei valori, il senso del bene, la conoscenza delle norme degli atti umani corrispondenti alla dignità della persona umana, la capacità della distinzione tra il bene e il male); la ragione comunicativa (la conoscenza convenzionale, simbolica, le regole dell'uso del linguaggio specifico, lo studio della semiologia, della semantica, le scienze della comunicazione); la ragione affettiva (la conoscenza interpersonale, i gesti, i simboli, gli sguardi, gli abbracci); la ragione pratica (l'intelligenza di saper operare sulle cose materiali); e anche la ragione religiosa⁸⁹ (la conoscenza completa dell'esperienza religiosa, della sua natura a partire dal vissuto, la conoscenza dei riti, delle dottrine, dei miti⁹⁰).

Individuando l'esistenza dei vari tipi di ragione che, a seconda del "campo" in cui lavora, perviene a diverse forme di conoscenza, al summenzionato pluralismo cognitivo⁹¹, bisogna avvertire la necessità dell'esistenza di vari tipi di linguaggio⁹², senza negare a nessuno di essi, a priori, uno specifico spessore cognitivo. Il lavoro e la funzione cognitiva della ragione non si esauriscono con l'idea metodica delle scienze

⁸⁶ Il problema del valore ontologico della conoscenza estetica ha trovato una particolare elaborazione ed esposizione nell'opera di H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1987; cfr. anche A. TRUPIANO, "Esistenza, arte e verità. La rilevanza dell'esperienza estetica nell'ermeneutica di Gadamer", in *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 2, 261-285.

⁸⁷ "L'arte non è un fenomeno puramente estetico, bensì nell'arte ci vengono proposte delle verità (...) L'arte è così legata ad una pretesa di verità": J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, Milano 2004, 261-262.

⁸⁸ Per quanto concerne la teoria dell'essenza del linguaggio in quanto "linguaggio dell'essenza" che si manifesta nella poesia (l'esperienza poetica), cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 127-171. Il linguaggio poetico possiede pienamente un valore aletico poiché "è in grado di lasciar trasparire e presagire una realtà che fonda le cose e contemporaneamente le trascende": Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, Roma 2011, 33. Sulla comprensione della poesia come via alla verità in H. G. Gadamer e A. Caracciolo, cfr. G. MORETTO, *Ermeneutica*, Brescia 2011, 186-187.

⁸⁹ Cfr. G. REALE – D. ANTISERI, *Quale ragione?*, Milano 2001, 199-250.

⁹⁰ Al tema dell'*Attualità del mito* è dedicato il fascicolo dell'Annuario di filosofia e teologia *Hermeneutica* dell'anno 2011.

⁹¹ Cfr. L. OVIEDO, "Alle prese col naturalismo e il riduzionismo. Un resoconto della recente discussione", 389.

⁹² Cfr. H. G. GADAMER, "La diversità delle lingue e la comprensione del mondo", in *Id.*, *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Roma – Bari 2006, 73-84.

naturali e non si limitano alla ricerca della verità accessibile all'esercizio rigoroso delle procedure epistemologiche delle medesime scienze, ma si estendono anche alle cosiddette esperienze extrametodiche della verità, privilegiando in primo luogo la modalità della scoperta e dell'accoglienza di un senso che viene tramandato⁹³.

5.2.1.2. Funzione comunicativa

La funzione del linguaggio non si limita soltanto all'oggetto, anche se nelle sue differenti dimensioni. Essa non si esaurisce neanche nella trasmissione delle conoscenze o delle informazioni. La sua funzione emerge "nella creazione di vaste e ben diramate reti di rapporti interpersonali. Nella comunicazione mutano i rapporti e cambiano le persone"⁹⁴.

In realtà è proprio la parola, la lingua, a dischiudere inizialmente all'uomo quel mondo che gli è (...) più vicino dell'esistenza fisica degli oggetti, e che ancor più immediatamente concerne il suo destino. È unicamente grazie alla parola che diviene possibile per l'uomo la vita nella comunità; e proprio nella comunità, nella relazione con il 'tu', anche il suo 'io', la sua soggettività, comincia ad assumere una forma determinata⁹⁵.

Da ciò deriva che la funzione comunicativa appare come condizione di interpersonalità: poter partecipare all'alterità del 'tu' ed essere partecipato da un altro 'tu'. L'uomo, nella filosofia personalista⁹⁶, è considerato come un essere in comunicazione. Tale filosofia vede l'uomo come essere intersoggettivo, dialogante: non una monade, un'isola, separata e chiusa in se stessa, ma un essere capace di rendersi presente agli altri, un essere che si realizza nella comunicazione con gli altri. Pertanto il linguaggio è lo strumento essenziale di cui l'uomo si serve per comunicare con gli altri esseri personali⁹⁷. Perciò al termine 'comunicazione' si conferisce il senso forte che gli assegna il personalismo: la reciproca partecipazione

⁹³ Cfr. A. TRUPIANO, "Esistenza, arte e verità. La rilevanza dell'esperienza estetica nell'ermeneutica di Gadamer" 263-264; cfr. anche D. DI CESARE, *Gadamer*, Bologna 2007, 57.

⁹⁴ S. DIANICH, "Linguaggi teologici e linguaggi architettonici", in *Vivens Homo* 21 (2010) 2, 446.

⁹⁵ E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Milano 2006, 77.

⁹⁶ M. Scheler, J. Maritain, E. Mounier, G. Marcel, E. Levinas, K. Wojtyła, A. Rigo-bello; cfr. Cz. BARTNIK, "Personalizm", in *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, 911-914.

⁹⁷ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 58.

intersoggettiva. Come è stato detto, l'uomo diversamente da tutti gli altri esseri si vuole esistenzialmente dare agli altri e dagli altri vuole ricevere e in questa prospettiva è il linguaggio a rendere possibile tale dialettica⁹⁸.

Una tale comunicazione va oltre il sistema e la struttura puramente verbale e grammaticale. La funzione dialogica del linguaggio non riguarda solo gli oggetti, le cose, ma lo scambio delle intenzioni, i sentimenti, le emozioni, i desideri vissuti e gli atti, gesti compiuti dal soggetto. Nel momento dialogico conta soprattutto l'aspetto intenzionale, il mondo del vissuto e del significativo. Nel momento dialogico le parole possono essere addirittura non necessarie o inutili, perché il linguaggio si allarga abbracciando una varietà delle forme. Basti pensare ad una madre e al suo bambino ancora incapace di pronunciare suoni articolati e di comprenderli: i due riescono tuttavia mirabilmente a confabulare, farsi intendere e comunicare, pronunciando i suoni più strani e insensati dal punto di vista oggettivo, ma assumendo le modalità irriducibili a una semplice verbalizzazione.

D'altro canto però, il linguaggio umano non consente di realizzare pienamente e perfettamente una tale comunicazione interpersonale. Rispetto alla persona, il linguaggio rimane sempre insufficiente e inadeguato ad esprimere completamente il suo essere, se stessa. La parola si deve fermare di fronte a ciò che è inesprimibile e ineffabile nella persona umana. Ciò non è dovuto soltanto ai limiti o all'ambiguità del linguaggio,

*bensi alla ineffabilità della persona, delle sue intenzioni, della sua libertà, [del suo profondo e intimo sentire]: la parola lascia filtrare qualche raggio, ma ne conserva segreta la sorgente (...) [La parola è] sempre ineguale rispetto a ciò che manifesta (...), essa esaudisce lo spirito, ma non lo sazia mai*⁹⁹.

5.2.1.3. Funzione espressiva

a) Funzione espressiva come condizione dell'essere umano

Se dal punto di vista della funzione descrittiva, il linguaggio è piuttosto il veicolo e lo strumento del pensiero discorsivo e se la funzione comunicativa evidenzia la natura relazionale dell'essere umano, ora si

⁹⁸ Cfr. E. BARBOTIN, *L'humanité de l'homme*, Paris 1970.

⁹⁹ E. BARBOTIN, *L'humanité de l'homme*, 141.

cerca di rilevare la sua funzione espressiva. Qui si vuole riportare il pensiero heideggeriano secondo il quale l'idea del linguaggio come espressione presuppone l'idea di un'interiorità che si estrinseca esprimendosi con parole sue¹⁰⁰. Heidegger afferma che la vera realtà del linguaggio sta nell'espressione dell'essere personale¹⁰¹; l'uomo è "colui che deve testimoniare ciò che egli è"¹⁰². L'uomo è quello che è, appunto, testimoniando il proprio *esserci*, il che avviene attraverso il linguaggio. Questa testimonianza non va intesa qui come un'espressione aggiuntiva ed accidentale dell'essere-uomo, ma concorre a costituire l'esserci dell'uomo. Il linguaggio è necessario all'uomo per testimoniare l'appartenenza all'ente, all'essere e all'esistere¹⁰³. L'essenza del linguaggio non si esaurisce, dunque, nel suo essere mezzo per descrivere ed intendersi o comunicare. Il linguaggio non è solo uno strumento che l'uomo possiede accanto a molti altri, ma è proprio il linguaggio a concedere la possibilità di stare in mezzo all'apertura dell'ente¹⁰⁴.

Di recente quest'idea è stata ripresa e sviluppata da K. Müller, secondo il quale l'essere autocosciente fa l'esperienza fondamentale di poter dire 'io sono io'.

Per il fatto che io sono io, sono totalmente diverso da tutta la realtà esistente. Niente e nessuno può prendere il mio posto. Nessuno può dire al mio posto 'io'. Tutte le volte che dico 'io' sono assolutamente non rappresentabile da altri e da altro, sono unico e irripetibile¹⁰⁵.

b) Funzione espressiva del linguaggio, il pensiero e la ragione

Il linguaggio è un evento costitutivo della persona che avviene già nel suo pensiero, nella sua coscienza. Il linguaggio, assumendo la posizione di W. Humboldt, ha inizio in maniera diretta e immediata con il primo atto di riflessione¹⁰⁶. Qualsiasi forma di attività intelligente che

¹⁰⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 29.

¹⁰¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 42.

¹⁰² M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988, 44.

¹⁰³ Cfr. M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, 45.

¹⁰⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, 45-47.

¹⁰⁵ K. MÜLLER, *Ai confini del sapere*, Brescia 2006, 119.

¹⁰⁶ Cfr. W. HUMBOLDT, *Scritti sul linguaggio*, Napoli 1989, 63.

accade nella mente umana è un evento/azione linguistica¹⁰⁷ che avviene attraverso i segni, i simboli, le idee, i concetti e i sistemi di connessione tra di essi, o addirittura, come sostiene G. Bachelard, attraverso l'immaginazione¹⁰⁸.

L'immaginario è uno di quei luoghi in cui [l'uomo] cerca di capirsi e di dar senso alla propria esistenza. L'immaginario è quello di tutta una tradizione in cui egli si radica, tradizione fatta di miti, narrazioni, leggende¹⁰⁹.

Di fatto non esiste un pensiero, una riflessione, anche se di carattere immaginario senza una originaria – seppur più primitiva e più semplice – forma di linguaggio. La riflessione o anche la prima esperienza dell'autocoscienza presuppone quindi un sistema linguistico¹¹⁰. Anche Wittgenstein sostiene tale tesi quando afferma che pensare è l'attività di operare con segni¹¹¹.

E. Cassirer esprime un'opinione dello stesso tenore quando, parlando del linguaggio simbolico, afferma che – prima di poter iniziare il lavoro intellettuale, consistente nel concepire e nell'intendere i fenomeni – deve in qualche modo essere già avviato il lavoro del denominare e del caratterizzare, che non è possibile senza parola né lingua¹¹². Egli intende quindi il linguaggio come attività riflessiva di denominazione¹¹³; in altri termini, la funzione espressiva del linguaggio si realizza anche nell'atto

¹⁰⁷ L'atto intenzionale di pensare viene definito come attività, e soprattutto come attività linguistica, da J. SEARLE, *Rationality as Action*, Cambridge 2001, 22-23. L'autore, per sottolineare il carattere unitario della ragione e del linguaggio, utilizza indifferentemente le espressioni: 'razionalità linguistica' e 'linguaggio razionale', senza però confonderle tra loro.

¹⁰⁸ Cfr. G. BACHELARD, *Cause series* (1952-54), Genova 2005, 91: l'uomo è un essere che non soltanto pensa e parla, ma innanzitutto immagina; 20-22: l'immaginazione ci riconduce all'origine della lingua.

¹⁰⁹ A. GESCHÉ, *Dio per pensare il senso*, Milano 2005, 159.

¹¹⁰ Cfr. K. MÜLLER, *Ai confini del sapere*, 102. 124. L'autore fa ricorso ai pensatori quali Thomas Nagel, Hector-Neri Castañeda e Dieter Henrich che hanno contribuito in modo notevole allo sviluppo del problema del rapporto tra l'autocoscienza e il linguaggio.

¹¹¹ Cfr. S. BONGIOVANNI, "Il corpo universale. Razionalità e umanità", in *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 2, 200, nota 61.

¹¹² Cfr. E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, 38.

¹¹³ Cfr. E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, 54.

di dare i nomi alle cose. In effetti “il pensiero e la sua espressione linguistica vengono (...) concepiti immediatamente unificati”¹¹⁴.

Anche i recenti contributi offerti dagli studi antropologici o dalle scienze cognitive sostengono che il linguaggio e la razionalità vanno compresi all'interno dell'unico dinamismo umano che li rende inseparabili¹¹⁵: è difficile pervenire ad una adeguata concezione della ragione senza una corrispondente e contemporanea concezione del linguaggio, e viceversa¹¹⁶. Linguaggio e razionalità dovrebbero essere intesi nella prospettiva di una processuale co-emergenza e co-evoluzione; la loro scissione o contrapposizione cronologica o ontologica rappresenta un tentativo di astrazione che fa smarrire il senso di entrambi e della loro reciproca appartenenza¹¹⁷.

c) La funzione espressiva del linguaggio come manifestazione dell'intra-comunicazione

L'individualità della persona umana non è così 'monistica' da non poter creare dentro di sé uno spazio/condizione per un dialogo interiore tra l'io e l'io¹¹⁸. In altre parole, l'io si manifesta illimitato fino al punto da poter svolgere un dialogo o intra-comunicazione all'interno di sé; anzi questa capacità di comunicazione interiore è ciò che lo distingue come persona e come essere che parla. L'uomo è colui che dialoga con se stesso: “l'uomo stesso è linguaggio”¹¹⁹. A questo punto, il pensiero

¹¹⁴ Cfr. E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, 63.

¹¹⁵ Cfr. S. BONGIOVANNI, “Il corpo universale. Razionalità e umanità”, 198.

¹¹⁶ Cfr. P. GARAVASO, “Esiste una condizione necessaria per la razionalità?”, in R. CORVI (ed.), *Esperienza e razionalità. Prospettive contemporanee*, Milano 2005, 127ss.

¹¹⁷ Cfr. S. BONGIOVANNI, “Il corpo universale. Razionalità e umanità”, 198. 203; cfr anche M. DI FRANCESCO, “L'io esteso. Il soggetto tra biologia e cultura”, in ID. – M. MARRAFFA (edd.), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Milano 2009, 140.

¹¹⁸ Un esempio pratico di una tale tesi potrebbe essere rappresentato da una mistica ebrea, vittima dell'olocausto Etty Hillesum che aveva scoperta dentro di sé di uno spazio che le permetteva di trovare in se stessa la casa in cui dialogare con il suo io più intimo e profondo. Cfr ID. *Diario*, ed. integrale a cura di Klaas A. D. Smelik, Milano 2012; I. BÉRLAULT, *Etty Hillesum, Testimone di Dio nell'abisso del male*, Milano 2013; C. PAS-SAVANTI, “Il linguaggio interiore. Etty Hillesum: la capacità di riposarsi su se stessi”, in *Alfazeta* 60 (1996), 68-71; G. MERLATTI, *Etty Hillesum. Un cuore pensante*, Milano 2007; F. MICHAELDAVIDE, *Etty Hillesum. Umanità radicata in Dio*, Prefazione di Giovanni Reale, Milano 2013.

¹¹⁹ Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 43.

cristiano non può non chiedersi se la condizione di possibilità di una tale capacità non si fondi sulla natura dell'uomo, inteso teologicamente come essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, di quel Dio che è un Essere (Trinitario) internamente dialogico¹²⁰.

J. Austin ritiene che talvolta la funzione espressiva possiede la forza di operare e ha un carattere performativo, in quanto ciò che viene espresso ha la capacità di compiere quanto è stato detto. Per esempio, quando uno dice "chiedo scusa...", allora la parola espressa è anche operante, cioè performativa¹²¹.

Nel nostro modo di esaminare il linguaggio appare importante non assolutizzare o privilegiare una funzione a danno delle altre. Tutte e tre sono inseparabili per una integrale teoria del linguaggio. Sembra infatti che le recenti ricerche linguistiche rischino di ridurre il linguaggio soprattutto alla sua funzione descrittiva o informativa, a discapito, della dimensione personale, che evidenzia la relazione del soggetto con se stesso e con l'altro soggetto. In ultima analisi, la complessa realtà del linguaggio presenta una configurazione determinata da un triplice rapporto dell'essere umano: 'soggetto – oggetto', (funzione descrittiva), 'soggetto – l'altro soggetto' (funzione comunicativa), 'soggetto – l'io' (funzione espressiva).

5.2.2. *Natura, proprietà, funzioni del linguaggio religioso – l'approccio ontologico*

Prendiamo ora in esame la natura del linguaggio religioso in quanto linguaggio specifico. Precisiamo, in via preliminare, che, da una parte, questo linguaggio particolare possiede caratteristiche comuni con il linguaggio inteso in senso generale, per cui si può parlare di una certa continuità¹²². Le elenchiamo sinteticamente: soggetto, oggetto, mittente, de-

¹²⁰ Cfr. G. M. SALVATI, *'Io' uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, Napoli 2011, 213-225. L'autore offre una visione dell'uomo interpretato trinitariamente.

¹²¹ Cfr. S. DIANICH, "Linguaggi teologici e linguaggi architettonici", 446-447.

¹²² Cfr. C. HUBER, *E questo tutti chiamano "Dio". Analisi del linguaggio cristiano*, Roma 1993, 52-57. Occorre una certa cautela nel formulare la proposta di una teoria generale del linguaggio in grado di superare le diversità e le divergenze esistenti tra le varie definizioni del linguaggio. In questa ottica si comprende anche la posizione di G. EBELING, *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Brescia 1981, 139-195. Egli esprime una giustificata perplessità nei confronti del tentativo di elaborare una teoria complessiva del linguaggio che, ricorrendo ad un unico metodo complessivo, sia capace di racchiudere entro un sistema unitario tutti i linguaggi particolari e specifici.

stinatario, comunicazione o trasmissione dell'informazione, ecc. Inoltre anche il linguaggio religioso svolge le tre funzioni principali: oggettiva, comunicativa ed espressiva, di cui si parlerà più avanti.

D'altra parte, siccome il linguaggio religioso possiede aspetti irriducibili e propri, si dovrà parlare anche del momento di discontinuità (superamento, novità), cioè di ciò che lo caratterizza e ne costituisce l'originalità. Lo specifico del linguaggio religioso risiede nel fatto che diventa luogo e testimonianza dell'esperienza religiosa vissuta dall'uomo e della relazione intrinseca con l'oggetto intenzionale presente in tale esperienza¹²³; questa esperienza e questa relazione sono i fattori costitutivi del suo personale auto-definirsi. L'originalità di tale linguaggio, esplicitata dalla ricerca compiuta alla luce della filosofia della religione¹²⁴, risiede nell'opzione per la trascendenza¹²⁵, nella relazione con il Totalmente Altro (l'Essere Infinito, l'Essere che tutto determina, l'*Ipsum Esse Subsistens*, l'Assoluto, il Mistero, il Sacro, l'Incondizionato¹²⁶, ecc.) – che qui determiniamo con il concetto di *Dio*¹²⁷ – con il quale l'uomo dialoga/comunica. Il linguaggio religioso appartiene al mondo dei rapporti intersoggettivi¹²⁸. Esso esplora e comprende la realtà in quanto animata e fermentata dalla Trascendenza che l'attraversa, la vivifica e la fonda, anzi la fa essere. È il linguaggio che instaura un rapporto nuovo con il mondo¹²⁹. In base a tali presupposti si potrà approfondire la riflessione sul linguaggio religioso ponendo in risalto la sua adeguatezza alla natura dell'esperienza religiosa, attraverso le tre funzioni specifiche che comunque vengono considerate nella loro inseparabilità e unità¹³⁰.

¹²³ Cfr. B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Trento 2000, 171-186.

¹²⁴ Uno dei compiti della filosofia della religione consiste in “un movimento riflessivo che partendo dal dato vissuto coscienziale (l'esperienza religiosa), risale alle sue condizioni di possibilità e dunque alla sua costituzione trascendentale”: V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, 160. 162. 170.

¹²⁵ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 80.

¹²⁶ Cfr. M. SUBACCHI, *Sacro/Santo. Una categoria in prospettiva ontologico – analogica*, Bologna 2010, 48-63.

¹²⁷ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 81-82.

¹²⁸ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Roma 2005, 185-189.

¹²⁹ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 69. 80.

¹³⁰ Sull'importanza dell'unità tra il contenuto/l'informazione (propria della funzione descrittiva del linguaggio) e la relazione/la condivisione (propria della funzione comunicativa ed espressiva) si veda A. SPADARO, “Cyberteologia”, in *Credere oggi* 183 (2011) 3, 49-52.

5.2.2.1. La funzione espressiva come autoimplicazione

Richiamandosi alla definizione di R. Fisichella, il termine ‘autoimplicazione’ vuol dire che il linguaggio religioso

*non è solo espressione verbale, ma porta con sé la verifica del comportamento del soggetto che si impegna e si compromette con quel linguaggio. C’è un’autoimplicazione che rende il parlare e l’agire una unità indissolubile*¹³¹.

L’autoimplicazione comporta la performatività del linguaggio religioso, che rende la parola capace di creare, operare e compiere ciò che dice ed esprime. Dicendo “io credo che...”, la performatività indica che vi è una presa di posizione personale di fronte al contenuto del linguaggio. Essa consiste nell’atto del ‘credere’ come elemento costitutivo sia dell’impegno personale, sia del linguaggio stesso. Il linguaggio è performativo in quanto ‘agisce’ nel momento in cui ‘dice’¹³². Una tale performatività del linguaggio religioso appartiene intrinsecamente e originariamente alle strutture del linguaggio della fede cristiana: basti pensare “alla duplice prospettiva nella quale si muove il linguaggio liturgico e dei sacramenti”¹³³.

La funzione espressiva nel campo del linguaggio religioso dice che il soggetto credente dà testimonianza di qualcosa che è fondamentale e vincolante per lui stesso, per la sua identità, e questo qualcosa consiste nel valore decisivo della presenza del divino/sacro. Il credente esprime qualcosa in cui è coinvolto personalmente. Il linguaggio religioso non è un linguaggio distaccato, astratto, indifferente o meramente oggettivo come il linguaggio scientifico, quello giuridico, politico o altri ancora, ma esprime il legame con l’infinitamente Altro che condiziona totalmente la vita dell’uomo e porta ogni individuo a determinare la propria identità¹³⁴.

¹³¹ R. FISICHELLA, “Linguaggio teologico”, in DTF, 642.

¹³² Cfr. *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, a cura di G. L. Beccaria, Bologna 1979, 219.

¹³³ S. DIANICH, “Linguaggi teologici e linguaggi architettonici”, 447. Riprendendo un’intuizione di Heidegger, si dovrebbe sottolineare anche una direzione opposta: dall’‘operare’ al ‘dire’, cioè quando l’atto di fare, costruire, operare diventa una attività espressiva, informativa o comunicativa, *ibid.*, 448-449; M. HEIDEGGER “Costruire, abitare, pensare”, in *Id.*, *Saggi e discorsi*, Milano 1976, 97.

¹³⁴ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 63; cfr. anche D. D. EVANS, *The Logic of self-involvement*, London 1963.

5.2.2.2. La funzione comunicativa come co-partecipazione teandrica

La funzione comunicativa del linguaggio ordinario nel campo religioso fa vivere all'uomo un rapporto particolare con il suo oggetto intenzionale, con l'assolutamente Incondizionato. La funzione comunicativa del linguaggio religioso corrisponde alla natura stessa dell'essere umano, alla sua relazionalità e inter-personalità. La capacità di inter-comunicare dell'uomo, del suo uscire fuori, trascendere se stesso verso l'Altro, si collega intrinsecamente con la funzione comunicativa del suo linguaggio. L'uomo, come essere che originariamente parla, o come parola/comunicazione in persona entra in dialogo con il Divino. Il suo linguaggio comunicativo è la condizione per percepire e ricevere una comunicazione che gli rende possibile la partecipazione all'Essere Divino. La funzione comunicativa coinvolge ed esige il pensiero, la libertà e la responsabilità dell'uomo aperto al messaggio divino e capace di rispondere ad esso¹³⁵. Tale funzione significa co-partecipazione e co-appartenenza del Sacro e dell'uomo, che determina la natura stessa dell'uomo, fino al punto che una eventuale negazione della funzione comunicativa del suo linguaggio rende l'uomo 'disumano', privo della sua definizione¹³⁶. Alla luce dell'esperienza religiosa, la relazionalità come elemento costitutivo dell'essere umano è fondata sull'originaria auto-apparizione del Sacro come evento 'linguistico', in cui Esso apparendo parla e parlando appare. All'interno del linguaggio religioso l'uomo giunge alla consapevolezza di poter essere se stesso soltanto insieme all'Altro che gli parla, lo 'prende' con sé e lo costituisce dal momento in cui comunica con lui e lo fa comunicare¹³⁷. Nell'orizzonte di questa originaria e primaria comunicazione di Dio, chiamata rivelazione, l'uomo si trova essenzialmente costituito in modo da potersi definire 'umano'¹³⁸. In tal modo avviene un'intercomunicazione finalizzata ad una comunione teandrica.

¹³⁵ Cfr. G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", in N. VALENTINI (ed.), *Le vie della rivelazione. Parola e Tradizione*, Roma 2006, 90; cfr. anche H. ZABAROWSKI, "Ein Intellektueller auf dem Stuhl Petri? Das Theologische Profil von Benedikt XVI", in *Herder-Korrespondenz* 7 (2005), 356-359.

¹³⁶ Cfr. G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", 98.

¹³⁷ Cfr. G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", 99; cfr. anche E. JÜNGEL, "Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die 'Tyrranei der Werte'", in *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990, 102.

¹³⁸ Cfr. G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", 99.

La funzione comunicativa si attua soprattutto nel momento della preghiera, del rapporto interiore, spirituale, mistico, per cui ogni parlare di Dio o su Dio sarà possibile solo se è preceduto dal parlare con Dio¹³⁹.

5.2.2.3. Dalla funzione descrittiva al simbolismo del linguaggio religioso

Nel linguaggio ordinario e soprattutto in quello scientifico, la funzione descrittiva è relativa all'oggetto di cui si parla ed è anche determinata da esso. Questo oggetto appartiene alla realtà immanente, alla 'Fisica'¹⁴⁰. Il linguaggio serve per descrivere cose materiali, cose di questo mondo finito e imperfetto, seppur nelle loro molteplici forme di sussistenza. Tale descrizione gode di una comune comprensibilità e, nel caso delle scienze naturali, anche di una certa precisione ed esattezza¹⁴¹.

Nel caso del linguaggio religioso non ci si pone davanti agli oggetti comunemente percepibili e sperimentabili nella vita ordinaria, o come nel caso delle scienze, davanti al *problema* da risolvere, spiegare e descrivere, ma di fronte al *mistero* da contemplare e approfondire: *mistero*¹⁴² costituito dall'Essere Trascendente. Tra Lui/Esso e l'uomo/il mondo c'è un abisso incolmabile, un'infinita differenza qualitativa. Pertanto il nostro linguaggio, compreso il linguaggio religioso, nella sua funzione descrittiva non sarà mai in grado di riferire e rappresentare adeguatamente, tanto meno univocamente, la realtà dell'Assoluto. Il nostro linguaggio, poiché rimanda a una realtà situata a un altro livello ontologico, si troverà sempre a fare i conti con una ineliminabile in-esattezza¹⁴³.

Tuttavia, per non auto-condannarsi all'impotente silenzio e al *mutismo* e per poter articolare nel modo più adatto il contenuto dell'esperien-

¹³⁹ Cfr. V. VITIELLO, "Dire l'Ineffabile? Brevi note sui limiti dell'apofatismo in teologia", in S. SORRENTINO, *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, Assisi 2003, 16-17; cfr. anche J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, 152-153.

¹⁴⁰ V. POSSENTI, "L'alleanza fra Mosè e Socrate, e il fallibilismo", 9.

¹⁴¹ Il tentativo del linguaggio ordinario e scientifico di raggiungere la maggiore esattezza e precisione nella loro funzione descrittiva non può essere confuso con l'immediatezza tra la parola e l'oggetto. Infatti la parola stessa con cui si vuole descrivere il referente designato non può essere identificata. Anche la parola che appartiene al linguaggio è intesa come segno/simbolo. Cfr. CH. A. BERNARD, "Tutte le cose in Lui sono vita". *Scritti sul linguaggio simbolico*, Cinisello Balsamo 2010, 407.

¹⁴² Cfr. V. POSSENTI, "Aspetti metafisici del dialogo tra scienza e fede", 43.

¹⁴³ Cfr. CH. A. BERNARD, "Tutte le cose in Lui sono vita". *Scritti sul linguaggio simbolico*, 407.

za religiosa, il linguaggio religioso deve ricorrere ad uno strumento assai delicato che è il *simbolismo*, inteso primariamente come l'insieme di immagini, allegorie, parabole, metafore, racconti, miti, riti, arte ecc.¹⁴⁴ con cui si cerca di illustrare, seppure in maniera assai incompleta e inesauribile, il mistero del divino/sacro¹⁴⁵. J. Ries, sulla scorta di una classica e comunemente accettata comprensione del simbolo, lo definisce come

*un segno che rimanda ad una realtà invisibile, con la quale esso mette in comunicazione l'uomo facendo passare la sua intelligenza dal visibile all'invisibile. Il simbolo realizza una apertura al di là dello spazio e del tempo immediati: esso inizia all'invisibile: Esso quindi possiede una struttura di significante che conduce al significato*¹⁴⁶.

Secondo le più recenti ricerche storico – fenomenologiche, il simbolo non solo rimanda, ma è luogo dell'apparire/presenza del nascosto/sconosciuto, e la forma immanente del suo manifestarsi¹⁴⁷.

Detto questo, bisogna affermare che il linguaggio simbolico, anche se di diverso ordine (come anche il suo oggetto), è uno strumento ineliminabile per il discorso religioso¹⁴⁸, capace di superare una pregiudiziale opposizione tra la rappresentazione simbolica e la realtà stessa¹⁴⁹. La sua specificità sta nel fatto che si distacca dall'ideale di un linguaggio inequivoco (o univoco) che tende a descrivere in modo esauriente ciò di cui parla¹⁵⁰. La dimensione simbolica rimanda al suo senso trascendente

¹⁴⁴ Secondo Cassirer il linguaggio, il mito, la metafora, il simbolo, l'arte e la conoscenza costituiscono un'unità e derivano dallo stesso principio spirituale, come forme di un'attività ideale capace di conferire significato al reale, offrendone le rappresentazioni, il che vale più di una semplice riproduzione del reale (18. 107). Negando il valore cognitivo ed interpretativo del linguaggio simbolico e riservandolo solo al linguaggio scientifico, si resta chiusi nell'indagare l'oggetto nella sua particolarità e impediti a spingersi verso la conoscenza della totalità (33). Cfr. **Id.**, *Linguaggio e mito*, 18. 33. 107.

¹⁴⁵ Cfr. **V. POSSENTI**, *Nichilismo e metafisica*, Roma 2004, 334.

¹⁴⁶ **J. RIES**, *Simbolo*, 2008, 1.

¹⁴⁷ Cfr. **Z. TRENTI**, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 120-121.

¹⁴⁸ Cfr. **Z. ALSZEGHY – M. FLICK**, *Come si fa la teologia*, Alba 1976, 50.

¹⁴⁹ Cfr. **Ch. A. BERNARD**, "Tutte le cose in Lui sono vita". *Scritti sul linguaggio simbolico*, 407.

¹⁵⁰ Tuttavia anche il cosiddetto linguaggio *preciso* delle scienze naturali, nella sua specificità e di fronte alla particolarità di alcuni fenomeni, si imbatte in diverse difficoltà, il che causa la necessità di fare ricorso ad un linguaggio analogico, metaforico o, al più, approssimativo. Spiega P. Blasi: è "molto difficile elaborare, al di fuori del linguaggio scientifico e matematico interno alla fisica, una descrizione esauriente e precisa di quel

che oltrepassa la letteralità data dall'enunciato. Il linguaggio simbolico fa intravedere qualcosa di ciò che si trova al di là del dicibile. In realtà esso dice ciò che dice e tuttavia dice 'di più'¹⁵¹.

Il carattere simbolico del linguaggio è condizionato dal fatto e dalla natura dell'esperienza religiosa che però, pur vissuta soggettivamente, non è priva di una oggettivizzazione e della possibilità di essere concettualizzata¹⁵². Bisogna quindi ribadire che sarà soprattutto compito della filosofia della religione, come è stato già accennato, riflettere sul simbolismo presente nelle varie forme dell'esperienza religiosa e delle tradizioni religiose – a cui viene spesso e in modo pregiudiziale assegnato un carattere pre-logico o addirittura irrazionale – e quindi specificare il suo carattere veritativo, spiegando cioè in che senso queste forme sono enunciati religiosi di portata cognitiva e in che cosa consiste la loro oggettività¹⁵³. Infatti, la ricerca fatta in questo campo orienta a una comprensione del simbolo/mito/metafora che non ha nulla a che vedere con una specie di *fantasismo*, *fiabismo* o *ir-realismo*, ingiustamente imputati ad esso, facendo appello all'esistenza di un'istanza di verità che accomuna popoli, epoche e culture. Si tratta di un'operazione oggi praticabile alla luce di una nuova ermeneutica del simbolo disponibile all'antropologia e alla filosofia della religione, che non scalza il ruolo della ragione critica¹⁵⁴. Il simbolismo non provoca una quantità illimitata di interpretazioni

mondo in termini a noi più familiari. Ne possiamo parlare solo in termini analogici, cercando così di far comprendere ciò che avviene nel mondo microscopico": **Id.**, "La ricerca del vero e il metodo sperimentale", in **V. POSSENTI** (ed.), *Ragione e Verità*, 92. 96.

¹⁵¹ Cfr. **J. SCHMITZ**, *Filosofia della religione*, 153-154.

¹⁵² Cfr. **S. SORRENTINO**, "Il circolo della rivelazione. Discussione su un'esperienza religiosa originaria", in **Id.**, (ed.), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e dei saperi*, 168-169.

¹⁵³ La comprensione del mito che esclude l'opposizione al *logos* ma, al contrario, lo inserisce in un rapporto di complementarietà è stata espressa da **L. BOUYER**, *Cosmos*, Paris 1982. Secondo questo autore il linguaggio del mito non è *pre né a-* logico, ma piuttosto *meta*-logico. Non si tratta neanche di collocare cronologicamente il *mito* prima del *logos*, perché la forma mitica accompagna la forma logica durante tutto il suo sviluppo. Sia la sapienza logica (poggiata sul *logos*), riflessiva, critica, sia la narrazione mitologica poggiano sulla convinzione che l'essere/l'essente ha un senso. In tal modo sarebbe possibile introdurre alcuni criteri per poter distinguere tra falsi miti e veri miti, ovvero evidenziando la *verità* del mito nel suo legame con tale presupposto filosofico. Cfr. anche **J. PIEPPER**, "Über die platonischen Mythen", in *Werke*, a cura di **B. WALD – F. MEINER**, Hamburg 1995, vol. I, 332-374.

¹⁵⁴ Cfr. **G. TANZELLA-NITTI**, "Universalità della ragione e universalità della religione", in **Id. – G. MASPERO**, *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Siena 2007, 185.

dell'oggetto, né tanto meno offre interpretazioni opposte o contrastanti, oppure intese come mere elaborazioni/formulazioni linguistiche. Anzi, il linguaggio religioso avanza le sue pretese sulla verità del contenuto obiettivo del suo dire in quanto conforme al reale¹⁵⁵, che comunque non ha carattere puramente noetico, ma in virtù della sua natura simbolica e significante, richiedente una adeguata ermeneutica, è in grado di conservare il suo contenuto come una *offerta di senso*, anzi una offerta di senso *soterico*, che implica per l'uomo la libertà di riconoscere/rispondere a ciò che gli viene comunicato¹⁵⁶. Ch. A. Bernard dice che la funzione e la finalità dell'attività simbolica non è tanto quella di raggiungere una conoscenza oggettiva del mondo soprannaturale, bensì quella di orientarsi verso un'esperienza trasformatrice (in teologia si direbbe: *la conversione per ricevere il dono della salvezza*)¹⁵⁷. Pertanto la nostra analisi dell'argomento prenderà l'avvio da una riflessione sull'oggettività epistemologica del linguaggio religioso; ci si domanda, cioè, in che modo e in che senso vi possa essere corrispondenza tra ciò che esso descrive e la realtà stessa dell'oggetto intenzionale proprio dell'esperienza religiosa; successivamente, si passerà alla questione ermeneutica, incentrata sulla portata interpretativa del linguaggio religioso.

5.3. Verso un realismo analogico – ermeneutico del linguaggio religioso

Tenendo conto delle sfide emergenti dal contesto delineato sia nel primo capitolo di questo studio sia anche nel primo paragrafo di questo capitolo, va detto che uno dei problemi maggiormente dibattuti nella trattazione del nostro argomento è quello inerente alla portata oggettiva e cognitiva del linguaggio religioso, alla sua capacità di accedere al reale oggetto da esso descritto e alle modalità di esprimerne la verità in una forma comunemente accessibile e comprensibile. In base ai dati riportati sopra, questo spessore oggettivo (irriducibile all'oggettività degli enun-

¹⁵⁵ Cfr. J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, 155.

¹⁵⁶ Cfr. S. SORRENTINO, "Il circolo della rivelazione. Discussione su un'esperienza religiosa originaria", 169-170. 188-192.

¹⁵⁷ Cfr. CH. A. BERNARD, "Tutte le cose in Lui sono vita". *Scritti sul linguaggio simbolico*, 418. Il linguaggio simbolico dell'esperienza religiosa non va inteso come esclusione del linguaggio discorsivo/concettuale della teologia, ma come il suo presupposto. Per questo motivo, trattando specificamente del linguaggio teologico (a cui sarà dedicata la parte successiva), lo stesso Bernard, sulla scorta dello pseudo-Dionigi Areopagita, afferma la necessità di includere intrinsecamente anche l'aspetto discorsivo/concettuale; cfr. *ibid.*, 201-228.

ciati in senso positivista) del linguaggio religioso sembra trovare la sua attuazione almeno tramite due modalità: analogica ed ermeneutica, tra di loro connesse e aperte alle istanze metafisica e antropologica¹⁵⁸.

5.3.1. *Il realismo analogico del linguaggio religioso*

Il postulato del neopositivismo richiedeva di abbandonare il discorso religioso e di entrare nel silenzio linguistico. Tuttavia ci domandiamo: questa può essere davvero una soluzione soddisfacente se fin dall'inizio rinuncia a parlare di ciò che conta e vale per l'uomo più di tante altre 'cose'? Al contrario, sembra proprio necessario per l'uomo poter esprimere le idee, i concetti, le esperienze che hanno un'importanza vitale ed esistenziale, anzi esprimerle e descriverle in modo che abbiano lo spessore di una comprensibilità e comunicabilità. Qui emerge la funzione descrittiva del linguaggio religioso. Come comprenderla e in che modo può costituire un bagaglio del linguaggio religioso? L'oggettività propria del linguaggio religioso consiste nel conservare ed evidenziare il realismo dei contenuti e in particolare del suo oggetto, in quanto oggetto dell'esperienza religiosa e non diversa¹⁵⁹. Si tratta però di un realismo analogico che nella sua specificità include alcuni aspetti costitutivi.

In primo luogo include l'*oggettività simbolica* del linguaggio religioso – che, da una parte, assegna alle nostre parole e al discorso sul divino un valore comunemente comprensibile e non semplicemente soggettivo che intende dire in modo realmente e comunemente accessibile qualcosa del Trascendente e non esprimere soltanto certe sensazioni, opinioni o pareri. Da qui anche la necessità di elaborare i criteri e un sistema linguistico per poter rendere il linguaggio simbolico tale da descrivere in modo reale e oggettivo, cioè secondo le regole di una specifica ragione critica, i contenuti da esso espressi e in conformità con la natura dell'oggetto da descrivere¹⁶⁰. In secondo luogo l'*ontologia simbolica*, riconoscendo che nell'esperienza religiosa ci si trova di fronte ad una realtà

¹⁵⁸ Cfr. V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, 89-102.

¹⁵⁹ Come una specie di supplemento può essere utile la ripresa del postulato gadameriano del ritorno alla concezione 'realistica' dell'essere nella filosofia e della sua rilevanza nella comprensione del 'senso religioso'; cfr. G. MORETTO, *Ermeneutica*, Brescia 2011, 188-190.

¹⁶⁰ Cfr. J. SCHMITZ, *Filosofia della religione*, 155.

non misurabile da alcuna misura, non delimitabile da alcun limite, non determinabile da alcun termine e non proporzionabile¹⁶¹, deve operare secondo il criterio di non-sottoponibilità dell'Assoluto ad alcun metodo e linguaggio positivo o assunto *a priori*, altrimenti incorrerebbe nel rischio di svuotare il concetto stesso della sua autentica connotazione. Comprendendo veramente che cosa significhi Dio, si potrà dire Dio e si potrà parlare di Lui adottando un linguaggio che, pur essendo *simbolico* o appunto perché simbolico, permetterà comunque di parlarne in modo adeguato e secondo le regole del pensiero critico, di quel pensiero che viene spronato ad adeguarsi alla natura dell'oggetto non disponibile e non sottoponibile completamente alle sue esigenze, altrimenti dal punto di vista epistemologico si sovrappone disonestamente su ciò che va oltre i suoi limiti naturali; il *simbolico* non si pone affatto in opposizione al reale, a livello ontologico, né all'evidenza, a livello gnoseologico¹⁶². Anzi, così si configura una necessaria *pericorese* di *essere-pensiero-parola*¹⁶³ in cui il *simbolico*, come espressione peculiare del *linguaggio*, è l'orizzonte stesso del *pensiero* e del processo interpretativo della *realtà*¹⁶⁴.

In che cosa consiste dunque il linguaggio simbolico? V. Melchiorre, sulla scorta di Ch. A. Bernard, lo definisce

*come dizione che, muovendo da un significato immediato e sensibile, porta a parola un secondo significato che per se stesso non sarebbe né intuibile né definibile e che però nel primo inside, si partecipa e così in qualche modo si dà a vedere*¹⁶⁵.

Il linguaggio simbolico è un' *evocazione epifanica*: contiene in sé la presenza di ciò che simboleggia¹⁶⁶; perciò esso comporta un tale modo di dire che, allo stesso tempo, manifesta e rinvia al di là di sé¹⁶⁷. Tale

¹⁶¹ Cfr. V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, 60.

¹⁶² Sull'evidenza simbolica, cfr. G. FERRETTI, "Max Scheler e la filosofia cattolica della religione", in M. S. SORONDO, *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma 1992, 259-266.

¹⁶³ Cfr. P. GAMBERINI, "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", 142.

¹⁶⁴ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 121.

¹⁶⁵ Cfr. V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, 309.

¹⁶⁶ Cfr. CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Roma 1984, 155-156.

¹⁶⁷ Cfr. V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, 168.

linguaggio, in quanto luogo di passaggio dal significante al significato, si fonda su una relazione analogica che, a sua volta, implica, da una parte un comune nesso ontologico di partecipazione tra il primo e il secondo che permette di evidenziare una somiglianza tra ambedue, e dall'altra una inconfondibile distanza tra la realtà del significante e la realtà significata, dove la seconda supera la prima nell'ordine dei modi d'essere; il che si trasforma in una dissomiglianza tra di loro¹⁶⁸. La necessità di adoperare il linguaggio simbolico, in quanto più reale e più appropriato al discorso su Dio, è determinata dalla radicale trascendenza di Dio che si oppone ad un raggiungimento immediato¹⁶⁹.

L'oggettività del linguaggio simbolico consiste quindi nel *superamento*, in modo che i propositi o i termini contengano un significato che supera infinitamente il senso che le stesse parole hanno normalmente nel linguaggio ordinario, quando sono adoperate per esseri finiti. Di tale senso non è mai possibile cogliere la modalità effettiva (il *modus praedicandi*), ma soltanto il contenuto essenziale (la *res praedicata*)¹⁷⁰. Qui l'obiettività analogica del linguaggio religioso riguarda i contenuti noetici accolti attraverso l'esperienza religiosa e nel contatto con Dio. Un linguaggio congruente a descriverli secondo la loro propria struttura e natura non può procedere né *contra rationem* e neppure *secundum rationem*, ma, includendola intrinsecamente, *supra rationem*¹⁷¹.

L'obiettività analogica implica dunque il *trascendimento* dei limiti che accompagnano il linguaggio creato dall'uomo al fine di esprimere cose di questo mondo. In pratica, per superare tali limiti e adeguare il linguaggio alle esigenze del suo Oggetto Trascendente, si deve cercare di sfruttare tutte le risorse che la lingua mette a disposizione¹⁷². In tal modo le nostre parole, deboli e apparentemente impotenti, riescono a significare adeguatamente e obbiettivamente la realtà divina, anche se non

¹⁶⁸ Cfr. V. MELCHIORRE, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, 310. 313. 316. 318.

¹⁶⁹ Cfr. CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, 364-365.

¹⁷⁰ La distinzione tommasiana introdotta nel tema dell'analogia tra *modus praedicandi* e *res praedicata* sarà sviluppata nel capitolo VI.

¹⁷¹ Cfr. S. SORRENTINO, "Il circolo della rivelazione. Discussione su un'esperienza religiosa originaria", 188.

¹⁷² In particolare si tratta degli avverbi, dei prefissi (sovra-, super-, tra-, meta-, oltre-, ogni-), dei superlativi (-issimo), delle negazioni (in-, il-, non), delle circonlocuzioni, ecc.

potranno mai né descriverla né definirla in modo esaustivo e univoco, il che deriva dalla natura stessa dell'oggetto dell'esperienza religiosa¹⁷³.

La natura simbolica del linguaggio religioso ha tuttavia ancora un altro valore, quello antropologico, in quanto in esso il Mistero non si impone alla vita dell'uomo, ma si propone perché l'uomo possa entrare personalmente in una tale comunicazione, coinvolgendo tutte le sue facoltà: ragione, libertà, responsabilità, affettività, ecc. Il richiamo del mistero rappresenta la via sicura per restituire all'uomo la dignità e il profondo/trascendente significato della sua esistenza e della totalità dell'essere¹⁷⁴.

5.3.2. *Il problema dell'oggettività ermeneutica del linguaggio religioso*

L'ermeneutica può essere definita fondamentalmente come la scienza che ha il compito di elaborare una dottrina dell'interpretazione, dei suoi principi, criteri e metodi in vista di una maggiore e migliore conoscenza. Tuttavia non si può interpretare se non ciò che è stato già pre-interpretato, comprendere ciò che è stato già pre-compreso. Infatti, sulla scia del pensiero platonico, scrive E. Bencivenga,

*capire qualcosa (come premessa indispensabile per conoscerlo) significa articolare consapevolmente un'intuizione di senso che già abbiamo, far fiorire in un discorso compiuto un germe intellettuale che già preliminarmente ci collega all'oggetto*¹⁷⁵.

La questione dell'oggettività dell'ermeneutica sembra necessaria di fronte a quelle tesi che la definiscono come una continua operazione di dare delle spiegazioni o del testo o degli eventi senza mai riuscire ad afferrare un momento stabile, costante, malgrado la mutabilità delle sue espressioni e formulazioni interpretative. In altre parole, si tratta di mostrare che il compito dell'ermeneutica in riferimento al linguaggio religioso sarà anche quello di saper distinguere tra l'elemento essenziale e durevole da una parte, e quello accidentale e mutevole dall'altra. Pertanto l'argomento, nella sua completezza, deve essere indagato su due piani: quello storico e quello ontologico.

¹⁷³ Cfr. P. GAMBERINI, "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", 131-151.

¹⁷⁴ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 126.

¹⁷⁵ E. BENCIVENGA, "Alcune considerazioni sul tema dell'inizio in filosofia", 460.

5.3.2.1. L'ermeneutica: il testo, la storia, il significato

L'ermeneutica nel senso classico è la scienza che elabora principi e regole della comprensione dei testi letterari intesi come forma scritta del linguaggio. Il suo compito è quello di fornire gli strumenti e i mezzi adatti per superare la distanza storica che separa il lettore dall'autore del testo, la cultura del primo da quella del secondo. La struttura dell'ermeneutica (gli elementi principali) consta del *soggetto* che prima di tutto 'ascolta'¹⁷⁶, legge e poi effettua l'interpretazione; dello *strumento*, cioè l'apparato conoscitivo di cui si serve per chiarire il significato della realtà e dell'*oggetto* (il testo) da interpretare che contiene i vari temi, gli argomenti, gli avvenimenti, ecc.

L'ermeneutica non è affatto un problema nuovo. Essa compare già nell'antichità cristiana; basti pensare a Filone Alessandrino, Origene, Agostino, i quali cominciano ad occuparsi delle regole dell'interpretazione dei testi letterari. Inoltre, ancora prima di loro, Aristotele aveva composto il trattato "*De interpretatione*".

Nel secolo scorso entra in scena una 'nuova ermeneutica'¹⁷⁷, sorta come effetto della scoperta della storicità della conoscenza umana. Infatti l'uomo comincia a comprendere se stesso come essere inserito nella storia e, di conseguenza, anche di fronte al testo assume una coscienza storica. Per questo l'ermeneutica richiede la contestualizzazione. Di fatto, tutto ciò che l'uomo pensa, vuole, scrive, opera, lo compie all'interno di una determinata cultura, alla luce della sua ideologia, della sua comprensione della realtà e dei valori in cui crede. Inoltre la storia è essenzialmente movimento, e nel movimento c'è sempre qualcosa che muta; dunque, per risalire al senso originale delle tradizioni, occorre passare attraverso i vari sviluppi. Questo per distinguere ciò che rimane uguale e conserva il medesimo senso da ciò che ha subito modifiche, evoluzioni, sviluppi o nuove forme espressive. La storia implica dunque due momenti: mutabilità e immutabilità del significato dell'oggetto, narrazione, evento e così via. Per tale ragione la storia diviene una chiave di lettura nel senso che, poiché tra il lettore e l'autore del passato c'è un 'abisso', essa diventa un fattore essenziale, in modo tale da condizionare la nostra comprensione del messaggio che arriva dal passato¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Cfr. **M. HEIDEGGER**, *In cammino verso il linguaggio*, 42.

¹⁷⁷ Cfr. **G. MORETTO**, *Ermeneutica*, 79-87.

¹⁷⁸ Cfr. **B. MONDIN**, *Parlare di Dio*, 73-77.

La conoscenza storica fa percepire la realtà in quanto sottoposta ad un processo. Pertanto, la conoscenza della verità/realtà 'sta nel divenire', ovvero anche il soggetto ne fa parte: egli non si comprende senza un profondo riferimento al passato; in effetti egli stesso rimane un elemento del processo che diviene, che si sta realizzando nel tempo. Tuttavia, la storia non è soltanto la condizione di un'autentica conoscenza, ma anch'essa ha bisogno di interpretazione. L'uomo coglie la realtà solo interpretandola. La realtà non è solo un insieme di fatti 'puri' e di quanto è accaduto. Ciò che fa parte della storia non è indifferente all'uomo, ma lo introduce ad evidenziarne il significato, il senso¹⁷⁹. Così, ad esempio, uno potrebbe rappresentare la sua vita nel modo seguente: nato nell'anno tale, laureato nell'anno talaltro, sposato/a con X, trasferitosi in Italia, oggi invece sta qui...ecc. Ma questa non è certo la rappresentazione completa e sufficiente. Per renderla più soddisfacente, se ne dovrebbe allargare l'ambito; si dovrebbe chiedere perché egli sia nato in un certo anno e in un certo posto, e risalire indietro per generazioni spiegando sempre meglio il corso preso dalla 'sua' vita¹⁸⁰. Pertanto il passato non è estraneo alla persona che vive il suo presente, ma entra a far parte del suo essere attuale. Quel passato però le arriva soltanto mediante l'interpretazione¹⁸¹. Non le arriva in forma esatta e immediata, ma sotto forma di una spiegazione del significato di ciò che è avvenuto. In questo senso, la persona diventa l'erede di tradizioni che non sono semplici informazioni da registrare come su un *tape recorder*, ma fanno parte della sua stessa vita, determinando la sua prospettiva e le sue programmazioni, il suo modo di percepire e di agire¹⁸².

5.3.2.2. L'ermeneutica dell'essere

a) *L'ermeneutica metafisica*

L'odierno concetto di ermeneutica ha acquisito un significato molto più vasto e più ricco, che va oltre la spiegazione dei testi e non si limita ad interpretare i testi e le testimonianze del passato, ma, come sostiene H. Gadamer, si estende anche

¹⁷⁹ Cfr. E. BERTI, "Verità e Filosofia", in V. POSSENTI (ed.), *Ragione e Verità*, 35.

¹⁸⁰ Cfr. E. BENCIVENGA, "Alcune considerazioni sul tema dell'inizio in filosofia", 461.

¹⁸¹ Qualcuno, a ragione, potrebbe porre la domanda: "e non piuttosto attraverso le testimonianze?". Sì, ma anche il racconto del testimone è già un'interpretazione.

¹⁸² Cfr. H. GADAMER, *Ermeneutica e metodica*, Torino 1973, 93.

*A tutto ciò che ci è consegnato dalla storia; così si parla per esempio dell'interpretazione di un avvenimento storico o dell'interpretazione delle espressioni spirituali [verbali o non verbali], dell'interpretazione di un comportamento, ecc.*¹⁸³.

L'interpretazione, però, viene elaborata tramite il linguaggio o, all'inverso, il linguaggio costituisce il processo stesso dell'interpretazione. In questa ottica, il linguaggio non è soltanto uno strumento del pensiero o la sua espressione, ma appare come orizzonte stesso del pensiero e del processo interpretativo della realtà¹⁸⁴.

Nel XX secolo è stato soprattutto M. Heidegger ad assegnare all'essere la dimensione epifanica di un'estensione universale, il che è sottoposto all'interpretazione compiuta all'interno della ricerca ermeneutica. L'ermeneutica deve fondare la validità universale della condizione di possibilità di ogni interpretazione: lo dovrebbe fare il ricorso sia a una nozione adeguata dell'essere sia al rivelarsi della verità di quest'ultimo¹⁸⁵. Infatti essa tende a ripensare l'accesso stesso alla verità, interpretandola come emergenza e manifestazione del reale. Tale ermeneutica percepisce l'essere in quanto si manifesta storicamente nell'esistenza, così l'esistenza è manifestazione dell'evento dell'essere e ne diventa anche la chiave di lettura¹⁸⁶. Può effettuare un'analisi dell'esistenza solo chi è coinvolto e, quindi, non può più considerare la ricerca come un dato oggettivo che gli sta davanti in modo distaccato e indifferente. L'ermeneutica dell'esistenza svolgerà il suo lavoro tramite l'analisi dell'intuizione esistenziale¹⁸⁷.

Uno dei filosofi di spicco che ha contribuito in misura pregnante alla svolta sul tema dell'ermeneutica, in quanto essenziale per la filosofia e quindi implicante anche il problema del linguaggio, è P. Ricoeur. Nella sua impostazione assegna alla metafora un ruolo indispensabile nella teoria del linguaggio. Quest'ultimo infatti, mediante la metafora e la narrazione, supera la sua funzione meramente descrittiva e rimanda a una dimensione più profonda, ontologica, della realtà. Con l'uso di

¹⁸³ H. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969, 29.

¹⁸⁴ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 88.

¹⁸⁵ Cfr. A. FABRIS, "Rivelazione, tempo, linguaggio", in S. SORRENTINO (ed.), *Il prima della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, 234-236.

¹⁸⁶ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 54-56, 73.

¹⁸⁷ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 65-67.

questi mezzi il pensiero filosofico si pone come pensiero ermeneutico¹⁸⁸. La filosofia di Ricoeur è filosofia del senso e della sua interpretazione, basata sulla convinzione che l'esperienza umana è dotata di senso, che noi non siamo in un mondo assurdo. È un'esperienza del senso che si fa attraverso noi ma non è fatta da noi¹⁸⁹.

Anche B. Mondin postula la necessità di un'ermeneutica che intraprenda il cammino verso la verità dell'essere. A suo parere, prima ancora dell'ermeneutica esistenziale (R. Bultmann), ci deve essere un'ermeneutica oggettiva, che stabilisce la verità delle cose; essa si riferisce ad una realtà pre- e meta-empirica, chiamata ermeneutica metafisica. Tale ermeneutica inserisce e colloca il significato delle cose e del testo nell'orizzonte delle cause ultime, del senso e del significato dell'essere come tale¹⁹⁰.

La proposta di un'ermeneutica metafisica¹⁹¹, includente l'approccio realistico, sarebbe la condizione (o presupposto teoretico) per inquadrare il tema della religione e della rilevanza del suo linguaggio in un orizzonte più ampio: quello meta-scientifico, senza essere chiuso o ridotto ad una ricerca analitica o empirica¹⁹²; per cui anche il linguaggio religioso, seppur a livello diverso da quello filosofico, svolge il ruolo ermeneutico nello spiegare il mistero dell'essere/dell'esistenza¹⁹³. Il linguaggio religioso, infatti, spinge a guardare al di là del dato immediato per poterne scoprire la profonda natura e il 'vero' significato nascosto. Le cose e gli eventi sono intelligibili non soltanto sotto l'aspetto oggettivo, materiale o fattuale, ma anche sotto l'aspetto della loro essenza e del significato che possono avere. L'orizzonte ermeneutico sposta l'attenzione dalla rigorosa indagine razionale – empirica della realtà alla significatività esistenziale¹⁹⁴. In questa ottica si colloca pure l'idea di L. Pareyson, che parla di un'ontologia ermeneutica o di un'ontologia dell'inesauribile, fa-

¹⁸⁸ Cfr. **E. ROSSI**, "Paul Ricoeur e la filosofia riflessiva", in *Quaerite* 1/2 (2010), 236.

¹⁸⁹ Cfr. **G. GRAMPA**, "Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur", in **P. RICOEUR - E. JÜNGEL**, *Dire Dio. Per un'ermeneutica, del linguaggio religioso*, Brescia 2005, 9.

¹⁹⁰ Cfr. **B. MONDIN**, *Parlare di Dio*, 74-76.

¹⁹¹ Il superamento di una apparente opposizione fra metafisica ed ermeneutica verso una reciproca circolarità e complementarità è il postulato proposto da **V. MELCHIORRE**, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, 89-102.

¹⁹² Cfr. **L. CONGIUNTI**, "Il mistero dell'universo. Riflessioni filosofiche su una questione di confine tra scienze, filosofia e teologia", in *Euntes Docete* 1 (2011), 242-245.

¹⁹³ Cfr. **G. GRAMPA**, "Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur", 10.

¹⁹⁴ Cfr. **Z. TRENTI**, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 73.

cendo riferimento a una verità assoluta verso cui tende il pensiero. La questione dell'essere diventa decifrabile di volta in volta nelle diverse prospettive; una diversità che tuttavia non si trasforma in una concezione relativistica, bensì in una pluralità di approcci capaci di esprimere una vera sintonia. Nella sua inesauribile infinità, la verità si fa percepire in molte e varie prospettive, mentre l'interpretazione la mantiene come unica nell'atto stesso che ne moltiplica le formulazioni¹⁹⁵. In tale maniera emerge il tema del rapporto tra l'unità della verità e la pluralità delle sue espressioni e interpretazioni¹⁹⁶. Tuttavia Pareyson osserva che a quella verità non è dato volgersi, se non nella prospettiva delle singolarità personali, evidenziando in tal modo l'aspetto antropologico. Così mette in rilievo anche il carattere rivelativo della verità, che si svela soprattutto nel rapporto interpersonale, quello dell'incontro. In tal modo il pensiero ermeneutico esprime la persona nel suo atto di rivelare la verità e rivela la verità nella misura in cui esprime la persona¹⁹⁷.

b) L'ermeneutica filosofico – religiosa

La filosofia della religione, come riflessione metodica sull'essere e sull'essenza della religione, e quindi sul rapporto tra la verità della religione e la verità dell'essere¹⁹⁸, indagherà anche sulla questione linguistico – ermeneutica. Secondo E. Jünger¹⁹⁹, l'accesso alla verità dell'essere è possibile attraverso il linguaggio religioso/simbolico che, a sua volta, per dire la verità si avvale propriamente della metafora, delle narrazioni, delle immagini, dei segni, anche dell'arte che, rispetto alla realtà oggettiva, contengono un'eccedenza di significato, un incremento dell'essere²⁰⁰,

¹⁹⁵ Cfr. **L. PAREYSON**, *Verità e interpretazione*, Milano 1971, 45. 60-61. 158-161.

¹⁹⁶ Cfr. **S. UBBIALI**, "La scienza teologica nell'odierno confronto riflessivo. Considerazioni attorno a *La teologia oggi. Prospettive, principi e criteri*", in *Teologia* 38 (2013) 1, 120-124.

¹⁹⁷ Cfr. **L. PAREYSON**, *Verità e interpretazione*, 17; cfr. anche **Z. TRENTI**, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 78.

¹⁹⁸ Cfr. **A. MOLINARO**, "Metafisica e filosofia della religione", in **M. S. SORONDO**, *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, 279.

¹⁹⁹ Cfr. **E. JÜNGER**, "Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa", in **P. RICOEUR - E. JÜNGER**, *Dire Dio. Per un'ermeneutica, del linguaggio religioso*, 111.

²⁰⁰ **A. TRUPIANO**, "Esistenza, arte e verità. La rilevanza dell'esperienza estetica nell'ermeneutica di Gadamer", 275.

questo è possibile in quanto il linguaggio religioso trascende il dato/la realtà immediata²⁰¹. Perciò, a differenza del linguaggio scientifico – finalizzato a definire con chiarezza un aspetto specifico della realtà, quello da verificare che risulti falsificabile – il linguaggio religioso, attraverso la riflessione esistenziale, si apre sull'intero orizzonte della vita per adentrarsi nel mistero²⁰².

Il linguaggio religioso, pur essendo sottoposto all'indagine esegetica, storica, ermeneutica, ecc., diventa esso stesso una previa ermeneutica del mistero dell'essere/dell'esistenza, realizzata in base all'esperienza religiosa e utilizzando il sistema simbolico. Ma qui ritorna ancora la questione: il linguaggio religioso nelle sue molteplici forme non conduce ad una pluralità illimitata, relativa e contrastante di interpretazioni – a volte anche come effetto delle proiezioni e dei desideri umani che antropomorfizzano l'immagine di Dio – senza poter arrivare ad un'interpretazione vera? Effettuando il lavoro ermeneutico, come salvare il legame tra l'interpretazione e la verità/la realtà? Tra tanti autori²⁰³, a tale interrogativo prova a rispondere E. Berti, affermando che infatti la realtà, in quanto richiede di essere interpretata, ammette una pluralità di possibili spiegazioni, ma ciò non significa che non ci sia o che non si possa arrivare a dire la verità. Certo, non tutte le interpretazioni si equivalgono; non tutto ciò che si dice né tutte le descrizioni possono essere autentiche o false, verosimili o inverosimili. Proprio qui emerge il ruolo dell'ermeneutica del linguaggio religioso: elaborare un sistema di criteri che possano essere fatti valere per giudicare il valore di un'interpretazione. Essi sono di carattere filologico, logico, storico, filosofico, archeologico, teologico, ecc. Si potrebbe quindi affermare che la filosofia della religione, studiando anche il fenomeno del linguaggio religioso, non può prescindere dal lavoro ermeneutico²⁰⁴.

Il linguaggio religioso con la sua struttura ermeneutica riguarda innanzitutto l'essere umano, così il momento ermeneutico si imbatte,

²⁰¹ Sulla correlazione tra il pensiero metafisico e una possibile idea del divino, Heidegger sostiene che: "Solo a partire dalla verità dell'Essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola di Dio". *Id.*, *Segnavia*, Milano 1987, 303.

²⁰² Cfr. **Z. TRENTI**, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 91.

²⁰³ Una considerevole proposta viene offerta ad esempio da **H. VERWEYEN**, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001, 157-221.

²⁰⁴ Cfr. **E. BERTI**, "Verità e Filosofia", 35.

anche in questo caso, nel problema antropologico. Infatti il linguaggio religioso non si riferisce alla realtà, se non in quanto coinvolge e riguarda l'uomo stesso nella totalità del suo essere. In un certo senso, il linguaggio religioso offre un'ermeneutica dell'uomo in cui questi, essendo problematizzato come mistero, cerca di trovare una *risposta* – *proposta* sensata alla domanda sulla propria identità, sul proprio essere e non meramente sotto l'aspetto oggettivo o frammentario (positivo). Anzi nel/tramite il linguaggio religioso è l'uomo stesso a proporsi una *auto-ermeneutica* determinata e assieme offerta dall'esperienza del contatto con Dio, in cui Dio si dà in quanto in relazione *con* l'uomo e *per* l'uomo. In base alla sua relazione con Dio l'uomo interpreta la propria esistenza e la esprime con un linguaggio adatto, quello religioso. Pertanto, indagando sullo spessore ermeneutico del linguaggio religioso, si dovrebbe – sotto l'aspetto fattuale (il *Dass*) – riflettere su di esso alla luce delle sue condizioni di possibilità, mettendo in rilievo

*le permanenti radici antropologiche della religione (...), perché per l'uomo possa avere senso qualcosa come la religione e (...) perché [egli] possa porsi in ascolto di una possibile rivelazione di Dio*²⁰⁵.

Invece, sotto l'aspetto contenutistico (il *Was*), il valore – sia critico sia ermeneutico – degli enunciati propri del linguaggio religioso, sarà sottoposto allo studio, al giudizio e alla valutazione (secondo i criteri adeguati e le regole di un'attività critica e razionale) realizzati dalla filosofia della religione la quale, da parte sua, lungi da ogni riduzione, non nega e non sopprime la diversità e l'alterità dell'esperienza religiosa, anzi ne rispetta l'oggetto e la natura, giungendo così a trattare la verità della religione²⁰⁶.

Per ultimo, vale la pena richiamare il nome di I. Mancini, uno dei pensatori più fecondi del secondo Novecento italiano. Anch'egli infatti presenta, nell'ambiente della filosofia della religione, l'idea del linguaggio religioso come linguaggio dotato di portata ermeneutica²⁰⁷. L'originalità della sua proposta sta nell'assunzione da parte della filosofia della religione di un punto di partenza *discendente* che non sia la sola ragione

²⁰⁵ G. FERRETTI, "Max Scheler e la filosofia cattolica della religione", 272-273.

²⁰⁶ Cfr. A. MOLINARO, "Metafisica e filosofia della religione", 278-279, 293, 297-298; cfr. anche G. FERRETTI, "Max Scheler e la filosofia cattolica della religione", 252-258.

²⁰⁷ Cfr. R. SERPA, "Filosofia della religione", in *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 2, 333-339.

(*ascendente*), ma la rivelazione²⁰⁸, la ierofania, la manifestazione di Dio. L'evento della rivelazione contiene infatti una novità semantica (di significati comunicati), che chiama l'uomo a trascendere il proprio mondo e ad entrare in un nuovo universo di senso plasmato e offerto dal divino, un senso sotterico²⁰⁹, come è stato già accennato prima. Il criterio interpretativo sarà costituito anche dal principio di coerenza tra il rivelato e la spie-

²⁰⁸ Sebbene qui venga riportato il concetto di 'rivelazione', esso non assume certo la stessa connotazione che gli viene assegnata teologicamente nel caso del cristianesimo. Abbiamo trattato delle condizioni teologicamente valide di una rivelazione tra/in le altre religioni oltre i confini del cristianesimo nel capitolo IV. Riportando il pensiero di S. Sorrentino – "Il circolo della rivelazione. Discussione su un'esperienza religiosa originaria" – si potrebbe riflettere sulla rivelazione nel senso di come la si può definire ed applicare nell'ambito della filosofia della religione evitandone, da una parte, le concezioni teoreticamente erranee, quali il fondamentalismo, il relativismo e il riduzionismo (155-156) e, dall'altra, le sue diverse distorsioni antropomorfe, quali la superstizione o il fanatismo (166). Sorrentino inoltre individua i tre elementi di un'esperienza della rivelazione: evento di *condensazione*, *mediazione* e *mimesi dell'evento fondatore* (158). Una delle caratteristiche essenziali di questa esperienza è costituita dall'indisponibilità della realtà del divino nel suo atto di comunicazione (166). La rivelazione è un atto di comunicazione, che istituisce un rapporto, un contatto, ovvero una interlocuzione che, originariamente e ontologicamente, si attua in senso monodirezionale, dal divino all'uomo, pur senza perdere il suo carattere di reciprocità. In essa il divino è percepito come operante un'offerta di senso (153. 167. 183). Perciò "la rivelazione non va concepita [soltanto] come un evento di comunicazione meramente noetica, bensì come una operazione squisitamente simbolica, in virtù della quale si realizza una offerta di senso" (170). In seguito Sorrentino riprende il tema della credibilità e dei criteri di un'autentica esperienza della rivelazione (170-192). Sviluppando tale tematica dal punto di vista filosofico, egli individua i due versanti che stabiliscono una certa circolarità: l'esperienza religiosa e l'evento della rivelazione (l'evento fondatore). Lo stesso argomento viene trattato a livello filosofico nell'opera di **M. DEL GROSSO**, *Logica della rivelazione. Analisi filosofica delle condizioni di possibilità della fede*, Casa Editrice "Leonardo da Vinci" 2009. L'autore s'interroga sul significato della rivelazione divina come se si trattasse di un'ipotesi filosofica, senza affermare o negare che essa sia realmente accaduta, ma analizzandone razionalmente la possibilità e i criteri veritativi. Del Grosso inoltre costruisce una criteriologia di base per il discernimento di ogni possibile pretesa di rivelazione; e infine si chiede in che modo una rivelazione possa essere detta 'soprannaturale'. Si raccomanda anche il saggio di **M. M. OLIVETTI**, "Dalla 'Filosofia della religione' alla 'Filosofia della rivelazione'", 159-177.

²⁰⁹ Cfr. **S. SORRENTINO**, "Il circolo della rivelazione. Discussione su un'esperienza religiosa originaria", 184. 188-192. Lo stesso autore definisce così la portata e la finalità sotterica della rivelazione, sempre dal punto di vista filosofico: "La salvezza esprime essenzialmente la ricomposizione, ovvero il risarcimento di una *integrità*, e invero dell'*integrità del Sé* del destinatario della comunicazione rivelativa. Al di fuori di questo contesto il significato e la portata *reale* della rivelazione si dilegua" (191).

gazione. Dato questo presupposto, l'ermeneutica opera come passaggio dal dato rivelato al significato: da qui il postulato di un'ermeneutica della rivelazione, ossia di quella suprema interruzione con cui l'*Oggetto im-menso* viene a incontrare, sovvertire e determinare il mondo del soggetto e le sue pretese assolutizzanti²¹⁰. Essa viene a coincidere con la stessa teoria del sapere, intesa storicamente come una ripresa sempre aperta e rinnovata di senso, comportando in primo luogo una posizione di ascolto riferito al dato della rivelazione²¹¹, cioè all'apriori divino, "evento oggettivamente e storicamente dato, anche se di una storicità diversa da quella normale e fattuale"²¹². Il dato della religione sarebbe dunque il presentarsi, il rendersi presente all'uomo di Dio stesso: Dio parla di sé. Il compito principale, cioè un'attività ermeneutica della filosofia della religione, sarà duplice. Da una parte, riconoscere in questa rivelazione una nuova ed inaudita forma di manifestazione dell'essere, in cui l'essere si dà come fede derivante dalla libera rivelazione dell'Assoluto²¹³; dall'altra, riconoscere questa rivelazione come una proposta antropologica originale e valida all'enigma dell'essere/dell'esistenza umana.

c) *Uno sguardo sintetico*

Anche se il tema del linguaggio in generale e del linguaggio religioso in particolare può essere oggetto delle più raffinate ed elaborate teorie o discipline scientifiche, comunque l'atteggiamento da assumere è sempre quello di evitare i riduzionismi con i quali si correrebbe il grosso rischio di ricondurlo ad una data disciplina. Il linguaggio a quel punto perderebbe il suo valore personalista e sarebbe separato dal soggetto. L'esposizione delle teorie di alcuni rappresentanti del pensiero moderno ha dimostrato l'insufficienza di inserire e trattare il problema del linguaggio sotto l'aspetto oggettivistico, riducendone la funzione universalmente comunicabile e condivisibile alla pura dimensione immanente ed empirica (sia di verifica, sia di falsificazione).

Invece, in base al percorso fatto in questo capitolo, sembra più conveniente assumere la visione e la comprensione dell'essere umano nella sua totalità ed essenza, come un indispensabile modo di sviluppare la

²¹⁰ Cfr. **B. FORTE**, "Italo Mancini: ermeneutica e teologia", in *Asprenas* 44 (1997) 1, 74.

²¹¹ Cfr. **I. MANCINI**, *Filosofia della religione*, Brescia 2007, 143-145.

²¹² **I. MANCINI**, *Filosofia della religione*, 220.

²¹³ Cfr. **A. MOLINARO**, "Metafisica e filosofia della religione", 297-298.

ricerca sul linguaggio. Anzi, emerge una certa reciprocità: per un verso, il problema del linguaggio si colloca propriamente nella prospettiva della riflessione antropologico – filosofica; per un altro verso, è il linguaggio – e quello religioso in particolare – che rimanda alla questione più ampia e più profonda: quella dell'essere umano. Di più, esso diventa una mediazione simbolica per accedere al mistero dell'uomo. Il linguaggio religioso, infatti, riguarda essenzialmente l'uomo stesso, per cui qualsiasi riduzione oggettivistica e materiale sarebbe un immeritato depauperamento della sua realtà.

Il valore e la natura del linguaggio sono stati dimostrati attraverso l'analisi diretta ad individuarne la triplice funzione: espressiva, comunicativa e descrittiva. Ciò ha permesso di evidenziare la complessità e la profondità del linguaggio religioso, che non può essere ricondotto alle esigenze di una sola e particolare prospettiva epistemologica. Soprattutto, esso non può essere disgiunto dal fondamento (inter-) personale, con il pericolo di essere svuotato dal suo autentico significato; nemmeno può essere sottratto ad uno specifico tipo di sapere umano che si occupa per l'appunto dell'essenza della religione – cioè della filosofia della religione – con il rischio di essere considerato solo in modo unilaterale e parziale. In effetti la riflessione filosofico – religiosa in chiave antropologica²¹⁴ è divenuta la via da seguire per estrarre ed esplicitare la ricchezza del fenomeno del linguaggio religioso a diversi livelli: a livello esistenziale in quanto, in relazione alla realtà stessa (al vissuto) dell'uomo, ne esprime il senso, il significato ed entra nella struttura ontologica; a livello sociale, in quanto è determinante e costitutivo per i rapporti intersoggettivi; a livello cognitivo, in quanto è dotato di uno spessore oggettivo e simbolico, capace di far accedere alla verità dell'essere derivata da una (possibile) comunicazione di Dio. Un'attenzione peculiare è stata riservata alla portata cognitiva del linguaggio religioso, con una messa in rilievo delle sue due modalità di relazionarsi con la verità dell'essere e in particolare dell'essere umano: oggettiva – analogica ed ermeneutica.

²¹⁴ La filosofia, riflettendo sul linguaggio in chiave ontologico – personalista vuole mettere in rilievo l'idea che noi fin dall'origine siamo nel linguaggio, il quale non è soltanto una mera espressione di un pensiero (separando il pensiero dal linguaggio), né l'«abito» della verità. Quindi, il linguaggio dovrebbe essere inteso piuttosto come una dimensione ontologica dell'essere-uomo. Cfr. G. LAFONT, «Linguaggio filosofico», in DTF, 634.

CAPITOLO VI

IL LOGOS DELLA FEDE NEL LINGUAGGIO TEOLOGICO

In base all'esposizione svolta fino a questo punto, è stato messo in luce che il logos della fede assume una forma specifica dal punto di vista metodico e contenutistico nella disciplina nominata teologia. Questa conclusione è stata elaborata attraverso un percorso che ci ha portato a studiare il problema della sua ragionevolezza (cap. II), del fondamento (cap. III), della universale accessibilità (cap. IV). Tale argomento dovrà essere ora affrontato alla luce dell'attuale contesto determinato dalla cultura odierna, dai vari campi della conoscenza umana, dal mondo delle religioni ecc. Tale contesto è costituito in modo particolare dalla questione del linguaggio inteso prima di tutto come problema culturale, filosofico e scientifico. I fattori e le correnti presentati nel capitolo precedente hanno evidenziato i principi della critica moderna alla religione¹ e le attuali forme della negazione del linguaggio religioso² denunciando il discorso su Dio come aporetico³. Di conseguenza questo ha provocato anche la crisi del linguaggio specificamente teologico. Dopo che, con la riflessione sul linguaggio religioso, abbiamo risposto (cap. V) a tale critica in base ai presupposti filosofici di carattere antropologico, ontologico, ermeneutico e delle scienze della religione, ora occorre fare l'ultimo passo: quello proprio alla teologia⁴.

¹ Cfr. **F. A. PASTOR**, "Il Dio della rivelazione", in DTF, 324; **A. E. McGRATH** "Gli ateismi di successo. Il nuovo scientismo", in *Concilium* 4 (2010), 17-29; **P. CLAYTON**, "Perché il teismo deve evolversi nell'età della scienza?", in *Concilium* 4 (2010), 30-42.

² Cfr. **F. HADJADJ**, *Come parlare di Dio oggi? Anti-manuale di evangelizzazione*, 27-57.

³ **ATI**, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, "Introduzione", a cura di G. Mazzillo, Cinisello Balsamo, 2002, 5-11.

⁴ Questo capitolo riprende, con ulteriori sviluppi e aggiornamenti e bibliografici, lo studio: **M. A. KOPIEC**, "Il linguaggio teologico e i suoi aspetti principali", in *Antonianum* 87 (2012) 1 61-91 e **Id.**, "Fede, testimonianza e nuova evangelizzazione. La teologia di

A ragione, osserva D. Concolino che Dio è un termine predicativo, cioè un termine che non possiede il potere di catturare e di esprimere, in forma decisiva, l'essenza di un oggetto – come quando si pronuncia il termine casa, uomo, tavolo ecc. *Theòs* descrive piuttosto una relazione, una funzione, l'azione di un soggetto. Proprio attraverso l'analisi del suo agire, attestato dalla fede biblica, si può scorgere qualcosa della sua identità, risalendo dalle opere al soggetto che le compie. In tale ottica occorre riferirsi al termine 'Dio' in un duplice senso: da una parte allude alla sua essenza indicibile e misteriosa, dall'altra comprende aspetti distintivi che emergono nel corso della sua rivelazione nella storia⁵.

Di fatto, lo scopo della teologia sarà quello di arrivare a concettualizzare la Trascendenza attraverso un uso giusto e retto del linguaggio. La Trascendenza, in quanto tale, supera di per sé la dicibilità umana, inserita nei limiti dell'immanenza. Infatti Dio non è soltanto ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore (S. Anselmo), ma anche Colui del quale non si potrà mai parlare univocamente; allora Egli rimane "ineffabile", anzi "incomprensibile". A questo punto come trovare gli strumenti giusti per giustificare la pretesa che il linguaggio teologico sia comunque capace di parlare di Dio; e non solo di un Dio ma innanzitutto del Dio di Gesù Cristo? Sembra che sia appunto il linguaggio stesso a rendere la fede condivisibile e capace di dare ragione sia dell'atto di credere sia dei suoi contenuti⁶. Inoltre

*il paradosso cristiano dell'idea di Dio risiede proprio nel fatto che la conoscenza della divina natura, nella misura in cui tale conoscenza è possibile all'uomo, è attingibile nella storia ed in particolare nella storia di Gesù Cristo*⁷.

E' quanto cercheremo di esplicitare in questo capitolo che consta di cinque passi e inizia con la ricerca fondazionale orientata a specificare la condizione di possibilità del discorso su Dio nel suo mistero trinitario. In secondo luogo rifletteremo sulla modalità del linguaggio teologico richiamandoci alla dottrina dell'analogia. Approfondiremo, poi, il pro-

fronte alle sfide odierne", in *Antonianum* 88 (2013) 4, 593-608. Oltre questo sono state inserite alcune nuove idee, risultato di una successiva ricerca.

⁵ Cfr. D. CONCOLINO, *Il Dio trinitario. La sua identità la nostra differenza*, Città del Vaticano 2013, 27.

⁶ A. P. BRUNO, "Teologia apofatica. Voce del silenzio", 319.

⁷ D. CONCOLINO, *Il Dio trinitario. La sua identità la nostra differenza*, 28.

blema della funzione del linguaggio teologico che, nel contesto odierno avrebbe bisogno di essere ricollocato nell'orizzonte metafisico-ermeneutico. Successivamente affronteremo il tema della finalità, mettendo in evidenza il suo valore inter-comunicativo e rievocheremo la questione della testimonianza. Per finire offriremo alcune considerazioni sul teologo come soggetto del linguaggio teologico.

6.1. La fondazione: la rivelazione come fondamento del linguaggio teologico

6.1.1. *Dal linguaggio teologico alla teologia del linguaggio?*

Dal punto di vista epistemologico, la considerazione teologica del linguaggio e della possibilità di parlare di Dio deve essere elaborata alla luce dell'evento della rivelazione⁸, pur mantenendo l'affinità del suddetto linguaggio con gli elementi essenziali del linguaggio ordinario⁹, come è stato spiegato nel capitolo precedente. La rivelazione trinitaria compiuta definitivamente con l'Incarnazione, pur palesando qualcosa del mistero di Dio, ha inevitabilmente confermato che Egli è e rimane appunto mistero. Il Suo avvicinarsi, anzi unirsi (GS 22) a noi nella persona di Gesù Cristo non Lo ha ridotto ad un oggetto a nostra disposizione, ma piuttosto ci ha permesso di cogliere al meglio la Sua particolare qualità trascendente¹⁰. Perciò la questione appare importante e urgente in se stessa, perché il parlare di Dio e con Dio, quando è possibile, supera in ordine di valore qualsiasi altro parlare. Per il credente, parlare di Dio e con Dio è un bene di primaria necessità e fondamentale per il suo essere, per cui non può rinunciare a farlo¹¹.

Il tema del linguaggio è oggetto di un'analisi effettuata a differenti livelli¹². Si hanno così, tra l'altro, un'analisi grammaticale e strutturale, semantica, linguistica, filosofica, ecc.¹³. Il nostro compito in questa sede sarà quello di arrivare a determinare lo spazio per un'analisi teologica

⁸ Cfr. R. FISICHELLA, "Linguaggio teologico", in DTF, 640-641.

⁹ Cfr. C. HUBER, *E questo tutti chiamano "Dio". Analisi del linguaggio cristiano*, Roma 1993, 52-57.

¹⁰ ATI, *Parlare di Dio*, "Introduzione", 10.

¹¹ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 7.

¹² Cfr. R. FISICHELLA – G. POZZO – G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna 1999, 87.

¹³ Cfr. Cap. 5.1.5.

che vuole studiare la natura del linguaggio teologico, come uno degli aspetti del logos della fede, e dimostrare la sua capacità di esprimere il mistero di Dio rivelato in Cristo; in altre parole vuole stabilire i criteri di un tale discorso.

Dal punto di vista teologico, però, la dimensione ontologica del linguaggio è fondata sull'evento originario della comunicazione di Dio, cioè della Sua auto-rivelazione, in quanto *Essere che si dice* all'uomo e *dicendosi* lo crea¹⁴. Pertanto, il ragionamento teologico inerente al fenomeno del linguaggio consente di ampliare e approfondire gli orizzonti da cui potranno emergere i nuovi aspetti di questo fenomeno e di liberarlo, così, dai riduzionismi ingiustificati.

Questo implica però la necessità di rispondere almeno a tre domande di fondo. Di quale linguaggio si serve la teologia come forma del sapere umano che si basa sulla rivelazione e sulla fede cristiana? Come può la teologia illuminare il discorso moderno sul linguaggio, e come vi può contribuire 'allargando' la concezione del linguaggio e proponendo una *teologia del linguaggio*? Non è che la questione del linguaggio potrebbe essere illuminata in modo più profondo grazie alla teologia?

6.1.2. *La rivelazione trinitaria come atto fondativo di comunicazione e come evento 'linguistico'*

a) L'ontologia trinitaria

La problematizzazione del concetto stesso di Dio conduce a porsi un interrogativo: è possibile assumere un certo concetto/idea di Dio senza ammettere che sia Egli stesso a parlare e a dirSi in assoluta libertà? Parlare di Dio deve implicare o no la Sua rivelazione? Teologicamente la condizione di possibilità del linguaggio su Dio deve essere determinata dalla rivelazione di Dio¹⁵. In altre parole, se non ci fosse stata la rivelazione (la parola pronunciata da Dio che in Essa consegna Se stesso) non sarebbe stato possibile l'uso del linguaggio teologico. Se la teologia dunque può 'dire' Dio, è perché Dio ha detto di Sé. L'autorivelazione (Parola) prima-

¹⁴ Come si vedrà, il dirSi di Dio è un'opera eterna e quindi eterna è anche la sua opera creativa in cui è inserito l'essere umano – “in Lui tutto è stato creato” – e dunque non esiste un Dio che dicendo crea l'uomo senza che quest'ultimo non esistesse già nell'eternità del Logos eterno. L'argomento è stato già presentato nel cap. III. Qui avrà la sua ulteriore esposizione all'interno del problema del linguaggio teologico.

¹⁵ Cfr. R. FISICHELLA, “Linguaggio teologico”, in DTF, 640.

ria e gratuita di Dio è all'origine di ogni linguaggio teologico e ne è la condizione ontologica.

Il linguaggio come tale si inserisce nell'orizzonte della comunicazione, e va quindi spiegato sotto il profilo della sua funzione comunicativa¹⁶. Infatti la rivelazione presenta la struttura di una comunicazione che sta a fondamento del linguaggio. Essa appare come il modello di qualsiasi comunicazione che implichi intrinsecamente l'esistenza del linguaggio. La rivelazione è il 'parlare' per eccellenza, anzi Dio si rivela come eterna auto-espressione ed auto-comunicazione delle condizioni immanenti della storia e dello spazio. La rivelazione è un atto-evento comunicativo condizionato essenzialmente dalla natura stessa di Dio.

Dio non è soltanto Colui che sa e Colui che può ma anche Colui che parla. Anzi, Egli stesso è verbale (...) La Parola rappresenta il cuore dell'essere divino (...) Dio vive parlando (...) Dio è persona in rapporto alla Parola (...) Dalla Parola in Dio vengono poi tutte le cose e perciò esse hanno carattere di Parola¹⁷.

È interessante a questo punto la riflessione di M. Henry secondo il quale Dio, nella Sua Parola, nel Suo Logos, dice Se stesso. Egli è il Dire/DirSi Assoluto. Ciò che dice la Parola stessa, è Essa stessa, ciò di cui parla è di Essa stessa¹⁸. La Parola non dice quello che dice a partire da altra cosa di cui parla, Essa parla sempre a partire da Se stessa. La natura stessa del Suo Dire è l'essenza dello stesso Logos (parola – linguaggio, verità – conoscenza, principio – essere)¹⁹. La stessa considerazione potrebbe essere fatta a proposito di una ontologia trinitaria del linguaggio in chiave relazionale²⁰ come reciproca ed eterna inter-comunicazione. Alla

¹⁶ Cfr. J. WERBICK, "Offenbarung III. Systematisch", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1998, Band 7, 1109-1115; cfr. Anche G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", in N. VALENTINI (ed.), *Le vie della rivelazione. Parola e Tradizione*, 103.

¹⁷ R. GUARDINI, "Mondo e persona", in *Id.*, *Scritti filosofici*, Milano 1964, II, 92-93.

¹⁸ E parlando di Se stesso il Verbo parla all'uomo dell'uomo, perché egli eternamente esiste in Lui, in quanto voluto, conosciuto, espresso e amato dalla Trinità.

¹⁹ Cfr. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, 131-133; cfr. anche G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Milano 2003, 126-127.

²⁰ Un'idea già presente nel pensiero dei Padri Cappadoci, cfr. G. MASPERO, "Logos e ontologia trinitaria. Il percorso di Gregorio di Nissa", in R. RADICE – A. VALVO (edd.), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio*, Milano 2011, 327; cfr. anche G. MASPERO, "Logos, vita e relazione: la dimensione trinitaria del rapporto tra fede e ragione",

luce di una ontologia siffatta, il mistero delle relazioni intra-trinitarie ci permette di identificare:

- il Padre come il Parlante, Colui che parla, ὁ λέγων (Ho Legōn);
- il Figlio come Parola detta in Persona, ὁ λόγος (Ho Lógos);
- lo Spirito Santo come l'Atto di parlare in Persona, la Comunicazione/Relazione d'amore tra il Padre e il Figlio, ὁ διάλογος²¹ (Ho Diálogos).

In tal modo il Mistero trinitario con la sua intrinseca natura linguistica deve essere considerato come fondamento e paradigma di qualsiasi altro linguaggio. Tuttavia emerge una interessante correlazione e corrispondenza di questa ontologia trinitaria proposta in chiave linguistica (a partire dal *lógos*) con quella elaborata nella chiave della carità: l'Amanate, l'Amato, l'Amore; oppure con quella in chiave comunicativo – relazionale: il Datore, il Dato/Ricevuto, il Dare. Di conseguenza l'assoluto DirSi di Dio si traduce in un assoluto DarSi e FarSi Ricevere, come 'modalità di Essere-sé'. Si potrebbe dunque parlare di linguaggio dell'amore che entra nella natura stessa di Dio e nella Sua identità²².

b) Il linguaggio interiore di Dio nella Trinità e il linguaggio esteriore di Dio nella storia

La creazione e la storia assumono la loro sussistenza in prospettiva dell'unica vera parola che Dio avrebbe pronunciato, quella del Suo Logos incarnato (Eb 1,1-2). Gesù Cristo non esprime una delle tante voci di Dio. Egli è Dio che parla, Egli non è una mera informazione verbale, ma la Parola in persona, è il Linguaggio divino incarnato e personalizzato,

in ID., - M. PÉREZ DE LABORDA (edd.), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, Siena 2011, 90.

²¹ Il termine ὁ διάλογος – riferito qui allo Spirito Santo – assume l'articolo maschile. Tuttavia ciò non contraddice la specificità personale della Terza Persona della Trinità, che in greco è designata con l'articolo neutro; τὸ πνεῦμα.

²² Cfr. L. ŽAK, "Quale teologia se Deus caritas est? Alcune considerazioni sulla teologia alla luce del recente Magistero pontificio", in *Lateranum* 78 (2011) 3, 581-606; cfr anche E. Cambón, "Antropologia trinitaria nella Caritas in veritate", in *Nuova Umanità* 33(2011) 2, 267; 270-271. Non stupisce dunque che la reciprocità tra *lógos* e *caritas* nella Trinità e nella comprensione dell'essere umano abbia trovato una sua particolare tematizzazione nelle encicliche di Benedetto XVI *Caritas in veritate* e di Francesco *Lumen fidei*.

articolato ed espresso in forma storicamente umana²³. La condizione ontologica per poter elaborare un linguaggio adatto per un discorso su Dio risiede sempre nell'evento dell'Incarnazione²⁴:

Come in Gesù non vi è nulla di umano (...) che non sia linguaggio ed espressione del divino, così in Gesù non vi è neppure nulla di divino che non ci debba essere comunicato e rivelato attraverso il linguaggio della sua umanità. Ciò vale non solo di quegli atti della vita pubblica, della predicazione, (...) della passione e resurrezione, vale parimenti per gli atti nascosti della sua preghiera al Padre, della sua obbedienza, del suo amore al Padre fino alla morte²⁵.

Quindi, il Logos incarnato parlando adopera un linguaggio percepibile e comprensibile all'uomo²⁶. Gesù Cristo è la comunicazione divina realizzata in persona. Il linguaggio di Dio è *kenotico* in quanto Egli, nel Suo modo di parlare all'uomo, si fa limitare e si lascia 'comprendere' nella finitezza della parola dell'essere umano. Per questo motivo è possibile affermare che esiste un'intima corrispondenza e compatibilità tra il *logos* umano e il *Logos* Divino²⁷. Altrimenti il Suo rivolgersi all'uomo sarebbe assolutamente impossibile.

Il Verbo incarnato è in Se stesso "la Via, Verità e la Vita" (Gv 14,6), indissolubilmente congiunte: non c'è la Verità rivelata dal Verbo se non attraverso la Via, essendo Egli stesso Linguaggio/Parola²⁸. Tutte e due non sono altro che la Vita, la Parola della Vita. Il Logos (la Verità, la Parola) comunica se stesso (nella rivelazione, la Via) portando la Vita (l'accesso al Padre e la partecipazione della natura divina, DV 3)²⁹.

Ma la questione che emerge è come si può stabilire il rapporto tra la Parola intra-trinitaria/immanente e la sua Parola extra-trinitaria/economica espressa nel Verbo fatto carne. H. G. Gadamer propone di riprendere la classica distinzione filosofica tra il *logos endiatheos*/interiore e il *logos*

²³ L'espressione 'storicamente umana' viene usata apposta per distinguere l'umanità che dall'eternità esiste nel Figlio di Dio.

²⁴ Cfr. A. P. BRUNO, "Teologia apofatica. Voce del silenzio", 324.

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, in *Saggi teologici*, I, 72.

²⁶ Cfr. R. FISICHELLA, "Linguaggio teologico", in DTF, 641.

²⁷ Cfr. I. W. KORZENIOWSKI, *Introduzione al ruolo dell'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura in Teologia Fondamentale*, Napoli 2011, 30.

²⁸ Con il Logos, in quanto applicato al Cristo, si vuole dunque intendere sia la ragione/Sapienza di Dio che la Sua Parola/comunicazione.

²⁹ Cfr. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, 131-133.

prophoricos/estereiore, ossia tra la parola interna (*verbum mentis*) e la parola esterna (*vox*), presente anche nella teologia di alcuni Padri della Chiesa, soprattutto in S. Agostino. Tale analogia potrebbe essere riferita al rapporto *Verbum mentis* della Trinità e *Verbum-vox* dell'Incarnazione. Infatti, così come la generazione del verbo interiore può essere vista in analogia con la generazione del *Verbum Trinitatis*, così il verbo estereiore, il verbo espresso, il verbo che parla con le parole dell'uomo può anche essere visto in analogia con il Verbo Incarnato³⁰. In tal modo nell'Incarnazione il *Verbum Trinitatis* diventa verbo estereiore, udibile. I Padri, in analogia con il fatto che il *verbum mentis/cordis* è del tutto indipendente dalla parola esterna, attribuiscono il primato, dal punto di vista teologico, al *Verbum in sinu Trinitatis*, più che al *Verbum-vox*, nella sua comunicazione ed espressione storica³¹. A differenza di loro, Gadamer mette in discussione "la svalutazione della parola esterna che tacerebbe, sul vero problema teologico: quello di pensare, nell'uguaglianza con il Padre, l'esistenza personale autonoma del Cristo"³². Per lui anche il Verbo esterno merita una valutazione maggiore, poiché l'Incarnazione – prendendo le debite distanze dall'idealismo hegeliano e dal panteismo – è importante anche per Dio stesso³³. Una volta che si incarna, la Parola interiore di Dio è ormai una parola incarnata, eternamente incarnata³⁴, cioè da sempre l'umanità senza confusione 'faceva parte' o 'apparteneva' all'interiorità trinitaria³⁵.

In fin dei conti, di fronte a tutte le forme dell'apofaticismo esasperato o dominante, per quanto concerne la possibilità del discorso su Dio,

³⁰ Cfr. G. RIPANTI, *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di 'Verità e Metodo' di H. G. Gadamer*, Urbino 2001, 34-35.

³¹ Cfr. G. RIPANTI, *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di 'Verità e Metodo' di H. G. Gadamer*, 36-37.

³² Cfr. G. RIPANTI, *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di 'Verità e Metodo' di H. G. Gadamer*, 31.

³³ Come è stato esplicitato nel Cap. 3.5.4

³⁴ Cfr. I. W. KORZENIOWSKI, *Introduzione al ruolo dell'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura in Teologia Fondamentale*, 71-73.

³⁵ Qui ritorna in auge il noto problema posto da K. Rahner con il suo controverso assioma fondamentale ("la Trinità economica è la trinità immanente, e viceversa": **Id.**, "Osservazioni sul trattato dogmatico *De Trinitate*", in *Saggi teologici*, Roma 1965, 606); ma non sarà nostro compito entrare qui nei particolari della questione trinitaria che tuttora suscita varie reazioni da parte dei teologi. Comunque quanto a Gadamer, egli considerando il tema della relazione tra il Verbo eterno/interiore e il Verbo storico/estereiore afferma questa paradossale coincidenza degli opposti, che, pur opposti restano uniti; cfr. G. RIPANTI, *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di 'Verità e Metodo' di H. G. Gadamer*, 37.

la rivelazione di Dio perderebbe il suo autentico significato. Anche se con la rivelazione Dio non smette di rimanere Mistero, tuttavia la Sua parola non è un vuoto o un nulla che impedisce all'uomo di parlare ragionevolmente sul Rivelatore. Infatti non si manifesta per lasciarci poi nel mutismo e nell'ignoranza. Il principio della rivelazione è il principio della possibilità di poter parlare, di dire e, tenendo conto della originalità dell'Oggetto rivelato, stimola il destinatario ad assumere una attrezzatura metodologica e linguistica adatta a formulare adeguatamente i contenuti del messaggio rivelato.

c) *L'uomo – destinatario e costituito dal dirSi di Dio*

Ci sono state e ci sono tuttora prese di posizione che teorizzano una presunta incomunicabilità tra l'umano e il divino, una rottura del rapporto reciproco, in favore di un'opposizione conflittuale: *aut Deus – aut homo*³⁶. Dal punto di vista teologico, però, le cose stanno diversamente, dal momento che l'uomo come *imago Trinitatis* è l'*homo loquens* in quanto immagine del *Deus loquens*³⁷. Perciò E. Jüngel afferma che Dio e l'uomo si co-appartengono (e non si escludono) con la conseguenza che la rivelazione, non essendo più ridotta ad un servizio informativo – istruttivo su Dio, viene intesa come un accedere 'trasformativo' e 'costitutivo' in cui Dio ha 'preso insieme' (*mitgenommen*) il proprio destinatario, l'uomo, nell'atto stesso della Sua rivelazione³⁸.

Anche secondo M. Seckler, al Dio che *Si* dice appartiene essenzialmente l'uomo che *Lo* dice e, pertanto, l'uomo è già da sempre momento intimo e attivo del *dirSi* stesso di Dio³⁹. Dal canto suo H. Urs von Balthasar scrive:

*L'uomo diventa veramente se stesso soltanto perché egli è l'interlocutore cui Dio si rivolge: creato per questo (...) Egli è il linguaggio di cui Dio si serve per rivolgergli la parola*⁴⁰.

³⁶ Cfr. G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", 100.

³⁷ Cfr. I. W. KORZENIOWSKI, *Introduzione al ruolo dell'ermeneutica veritativa di Gaspere Mura in Teologia Fondamentale*, 69.

³⁸ Cfr. E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia 1991, 27. 52; cfr. anche G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", 95.

³⁹ Cfr. M. SECKLER, "Dei Verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis", in J. J. PETUCHOWSKI – W. STROLZ, *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 214-236.

⁴⁰ H. URS VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1991, 142.

In altri termini, Dio, per dialogare con l'uomo, crea il linguaggio, per cui la parola umana è già da sempre *capax Verbi Dei*⁴¹.

La rivelazione si configura essenzialmente come un evento dialogico, un colloquio tra Dio e l'uomo che si sviluppa secondo la legge della corrispondenza⁴². Se Dio interpella l'uomo in quanto gli rivolge la Sua parola, allora l'uomo acquista quella connotazione dialogica che lo rende capace di udire la Parola e di stare alla presenza di Dio accogliendone il dono. E se l'uomo è interpellato, allora Dio cerca e trova nell'uomo la piena accoglienza del suo dono; nell'essere suscitato da Dio come destinatario della Sua stessa vita, l'uomo appartiene di diritto all'evento della rivelazione; ne viene, in certo qual modo, generato⁴³.

d) Il silenzio/l'ascolto e il linguaggio teologico

Il concetto teologico del linguaggio, che poggia sulla realtà della rivelazione evidenziandone il carattere essenzialmente interpersonale, comunicativo e dialogico, implica ancora un'altra categoria, quella del *silenzio/ascolto*⁴⁴. La *voce/parola* del soggetto intesa come una figura del linguaggio può essere compresa come rottura del *silenzio* personale, in risposta all'attesa e all'*ascolto silenzioso* dell'*altro*; le parole non escono se non c'è nessuno che ascolta, mentre, al contrario, il silenzio può essere richiesto dalla parola/linguaggio⁴⁵.

Tale presupposto spiega ancora meglio la condizione dell'uomo come 'uditore' e destinatario della comunicazione divina, creato per ascoltare e ricevere la parola di Dio⁴⁶. Questo fatto getta una nuova luce sulla riflessione riguardante il linguaggio, in cui il silenzio e l'ascolto sono richiesti come presupposti del linguaggio di Dio. Tuttavia, oltre a compiere la funzione di presupposto, il silenzio diviene anche, di fronte al *dire di Dio*, la forma dossologica di contemplare e serbare la parola di Dio⁴⁷.

⁴¹ Cfr. G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", 105-106.

⁴² Cfr. J. H. POTTMEYER, "La costituzione *Dei Filius*", in R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1997, 34.

⁴³ Cfr. G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", 108-109.

⁴⁴ Cfr. B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1998, 9-11.

⁴⁵ Cfr. G. LAFONT, "Linguaggio filosofico", 636-637.

⁴⁶ Cfr. G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola dell'uomo", 106.

⁴⁷ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, 220.

Infine, il silenzio può avere ancora un altro significato. Esso va inteso anche come una forma del linguaggio adoperato da Dio nei confronti dell'uomo – uditore, soprattutto nel caso dell'esperienza del male⁴⁸ e della croce, che rappresenta il problema basilare della teodicea. Di fatto, dice Papa Benedetto XVI nella *Verbum Domini*: “Come mostra la croce di Cristo, Dio parla anche per mezzo del suo silenzio (...) Il silenzio di Dio prolunga le sue precedenti parole”⁴⁹. Il Pontefice riporta anche un testo di Massimo il Confessore che mette sulle labbra di Maria questa espressione: “È senza parola la Parola del Padre, che ha fatto ogni creatura che parla”⁵⁰.

6.2. Il modo: la ripresa dell'analogia e la sua attualità

Il linguaggio teologico, fondato sull'evento comunicativo della rivelazione, svolge anche una funzione descrittiva ed oggettiva analizzandone criticamente il contenuto con un atteggiamento determinato dal credere⁵¹. La storia della teologia attesta che una formulazione oggettiva e certa dei contenuti della rivelazione⁵² è possibile, avvalendosi di un giusto modo di parlare di Dio.

La riflessione teologica del passato aveva elaborato il ben noto linguaggio analogico, che è stato teorizzato in modo particolare nella scolastica e soprattutto da Tommaso d'Aquino, il quale, tra l'altro, ha riconosciuto la necessità di dare una spiegazione semantica del vocabolario adoperato nel discorso teorico su Dio. La sua sistemazione non ha perso nulla della sua attualità e applicabilità alla dottrina teologica del linguaggio, anche se oggi richiede ulteriori sviluppi e aggiornamenti. Tommaso non aveva creato una terminologia apposita per le sue nuove impostazioni filosofico – teologiche, ma si era avvalso di quanto era stato già formulato dalla tradizione dottrinale precedente.

⁴⁸ Cfr. **G. GRESHAKE**, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*; **G. MARTELET**, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Brescia 1993; **G. CANOBBIO**, *Dio, l'anima, la morte. Percorsi per far pensare*, Brescia 2012, 131-189.

⁴⁹ **BENEDETTO XVI**, Esortazione Apostolica Postsinodale *Verbum Domini*, 21, in EV 26/2260-2261.

⁵⁰ **BENEDETTO XVI**, Esortazione Apostolica Postsinodale *Verbum Domini*, 12; citazione di Massimo il Confessore, *La vita di Maria*, n. 89: Testi mariani del primo millennio, 2, Roma 1989, 253.

⁵¹ Cfr. **R. FISICHELLA**, “Il linguaggio teologico”, 642-643.

⁵² Cfr. **E. ANCONA**, “Verità e certezza nel processo secondo Tommaso d'Aquino”, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 1 (2011), 21-41.

6.2.1. *Tra l'univocità e l'equivocità*

Nella ricerca del linguaggio adatto al discorso su Dio, Tommaso nega la possibilità di far ricorso al linguaggio univoco⁵³. Nell'univocità, infatti, si assegnerebbe alle espressioni che hanno per referente Dio lo stesso senso che hanno nel linguaggio ordinario, ma questo sopprimerebbe la distanza infinita, l'assoluta differenza tra Dio e le sue creature; l'univocità porta al panteismo. Inoltre in Dio c'è un'unità intrinseca tra le perfezioni e l'essenza, mentre – al contrario – quando una perfezione (nome) viene applicata ad una creatura, essa è distinta sia dalle altre perfezioni, sia dall'essenza dell'uomo. Ad esempio quando il nome 'sapiente' viene attribuito all'uomo, esso si distingue sia dagli altri (potente, buono), sia dalla sua essenza. Quando invece lo si attribuisce a Dio, esso non si distingue e non è separato dalle altre perfezioni che formano un tutt'uno con la sua essenza e natura divina. "Perciò nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature"⁵⁴.

D'altro canto, l'Aquinate dimostra anche l'insufficienza del linguaggio equivoco. Nell'equivocità si assegna alle espressioni che si riferiscono a Dio un senso totalmente diverso, pur conservando la stessa forma linguistica, per cui tra il significato ordinario e quello teologico non c'è alcun elemento comune. Di conseguenza, l'equivocità conduce allo scetticismo o agnosticismo. Se si afferma che il linguaggio teologico non ha nulla in comune con quello ordinario, filosofico o scientifico, allora nulla si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature, ma si cadrebbe continuamente nel sofisma chiamato 'equivocazione'⁵⁵ (impossibilità di dire qualcosa di certo e stabile su Dio)⁵⁶.

Evitando questi due estremi, Tommaso riprende dall'insegnamento del Concilio Lateranense IV⁵⁷ la dottrina del linguaggio analogico e la sviluppa a livello sistematico⁵⁸. Secondo questa dottrina è possibile

⁵³ Cfr. **I. MANCINI**, "Dio. II. Prospettive attuali nella teologia cristiana", in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Cinisello Balsamo 1988, 323.

⁵⁴ **S. TOMMASO**, *Summa Theologiae*, I, 13, 5.

⁵⁵ Cfr. **I. MANCINI**, "Tommaso d'Aquino e le forme attuali della teologia", in *Asprenas* 21 (1974) 4, 356. È da prendere in considerazione una tesi secondo cui c'è una parentela tra la posizione a favore dell'indicibilità di Dio e lo sviluppo dell'ateismo; cfr. **G. SGUBBI**, "Dire Dio, oggi?", 680-681.

⁵⁶ Cfr. **B. MONDIN**, *Parlare di Dio*, 28-29.

⁵⁷ Cfr. DS 806.

⁵⁸ Cfr. **G. LAFONT**, "Analogia", in DTF, 31-32.

parlare di Dio per analogia, cioè, in modo proprio e non metaforico, a partire dall'essere e dall'agire delle creature, e anzitutto dall'essere umano⁵⁹. Con l'analogia viene assegnato alle espressioni riferite a Dio un senso che corrisponde solo in parte a quello del linguaggio ordinario. Questo modo di ragionare sta in mezzo tra la semplice univocità e la pura equivocità. Il nome (la caratteristica, l'attributo, la perfezione) che per analogia viene applicato a più soggetti (referenti) denota livelli diversi di significato appartenenti ad uno stesso attributo. Ad esempio, il termine 'sano' detto del sangue (cuore, stomaco) indica il segno della sanità, o la sanità come *effetto*; diversamente, lo stesso termine 'sano' detto della dieta, del cibo, della medicina, indica invece la *causa* della stessa sanità⁶⁰. In effetti l'applicazione dello stesso attributo a cose distinte non viene fatta in base alla loro comunanza di natura, ma in base al loro rapporto. Non si tratta dunque di un'analogia della proporzione, ma dell'attribuzione⁶¹ oppure della partecipazione⁶². L'analogia è possibile in quanto si estende da enti causati ad un ente causante, ad un principio dell'essere⁶³. Per cui se possiamo parlare di Dio, ciò è possibile partendo dalla realtà; tuttavia qualunque concetto si dica di Dio e delle creature, viene detto per il rapporto che queste hanno con Dio come principio e causa⁶⁴. In tal modo emerge la differenza essenziale tra le creature e Dio, che consiste nel fatto che quelle sono effetti causati da Dio, mentre Dio è la loro causa prima e ontologica⁶⁵. Il rapporto ontologico *causa – effetto* è condizione di una somiglianza chiamata *analogia entis*⁶⁶.

⁵⁹ Cfr. S. PARENTI, "Analogia e causalità. Testi di San Tommaso a proposito dei nomi di Dio", in A. STRUMIA (ed.), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, Siena 2006, 139.

⁶⁰ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 30; Id., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971, 147-148.

⁶¹ Cfr. I. MANCINI, "Tommaso d'Aquino e le forme attuali della teologia", 364-365; cfr. anche B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, 150-151.

⁶² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, 218; cfr. anche S. PARENTI, "Analogia e causalità. Testi di San Tommaso a proposito dei nomi di Dio", 142. 145-150.

⁶³ Cfr. H. SEIDL, "L'analogia dell'essere come via della conoscenza di Dio in S. Tommaso", in M. S. SORONDO, *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, 102.

⁶⁴ Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, 13, 5.

⁶⁵ Cfr. H. SEIDL, "L'analogia dell'essere come via della conoscenza di Dio in S. Tommaso", 104.

⁶⁶ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 31.

6.2.2. Criteri del linguaggio analogico

Successivamente Tommaso elabora i due criteri che regolano il retto uso del linguaggio analogico (dell'*analogia entis*⁶⁷). Con il primo, distingue nelle creature tra 'perfezioni semplici' (solo queste applicabili a Dio) e 'perfezioni miste'. Con il secondo, distingue nelle nostre parole tra *modus praedicandi* e *res praedicata* (solo quest'ultima applicabile al discorso su Dio).

Quanto alle perfezioni semplici, queste sono presenti e rinvenibili nelle creature e si possono realizzare anche al di fuori della materia: la vita spirituale, razionale (l'anima che ravviva), la bontà, la conoscenza, la sapienza, le virtù, la volontà, la libertà, ecc. esse possono essere attribuite direttamente a Dio, anche se non nello stesso modo in cui vengono attribuite alle creature; anzi, esse "si ascrivono anteriormente e in modo eminente più a Dio che alle creature"⁶⁸. Quanto alle perfezioni miste, esse sono legate alla materia: la vista, l'udito, la sensibilità, la durezza, la leggerezza, l'ampiezza, ecc.; e quindi non possono essere attribuite a Dio se non metaforicamente. Dio come: il 'Re', il 'Pastore', il 'rifugio', il 'baluardo', la 'roccia' e così via. Lo stesso vale per quanto concerne certe descrizioni di Dio: 'la mano potente di Dio', 'il braccio del Signore', 'le Sue dita', ecc.⁶⁹.

⁶⁷ Ai tempi di Tommaso c'erano due teorie sull'analogia. La prima – impropria, metaforica, detta anche *analogia operationis* (Mosé Maimonide, 1204), sosteneva che è impossibile dire alcunché direttamente su Dio e la Sua essenza/natura. Di Lui si può parlare soltanto indirettamente attraverso le Sue creature, in quanto effetti delle Sue opere. In altri termini, secondo questo tipo di analogia, si può parlare di Dio solo tramite ciò che Egli opera, pervenendo in tal modo a conoscere alcune Sue caratteristiche, ma senza mai giungere a conoscere ciò che Egli è in Se stesso. Tommaso tuttavia osserva che, se ci si limita a questo tipo di analogia, si dovrebbe concludere che, prima della creazione oppure nel caso che Dio non avesse creato il mondo, di Lui non si potrebbe dire nulla, Egli sarebbe un grande e vuoto Innominabile, un Dio senza nome. Egli propone dunque la cosiddetta analogia propria – *analogia entis*. Pur senza escludere l'*analogia operationis*, che esprime una somiglianza a livello dinamico (dell'agire) tra Dio e le Sue creature, egli non la ritiene in grado di cogliere il senso profondo del linguaggio teologico che in certi casi vuole dire non soltanto ciò che Dio fa, ma anche ciò che Egli è in Se stesso. Tommaso riconosce quindi una somiglianza a livello ontologico. Cfr. **B. MONDIN**, *Parlare di Dio*, 31-32; anche **H. SEIDL**, "L'analogia dell'essere come via della conoscenza di Dio in S. Tommaso", 116.

⁶⁸ **S. TOMMASO**, *De Potentia*, VII, 5 ad 8.

⁶⁹ Cfr. **B. MONDIN**, *Parlare di Dio*, 31-32.

Per quanto concerne il secondo criterio da applicare al linguaggio teologico, distinguendo tra la cosa significata e il modo di significazione, si deve conservare solo la *res praedicata* e scartare il *modus praedicandi*⁷⁰. La *res praedicata* è la perfezione in se stessa: scienza, vita, bontà, virtù, amore... Queste perfezioni vengono assegnate a Dio con priorità rispetto alle creature, e in modo eminente. L'eminenza delle perfezioni in Dio è triplice: di universalità – in Dio si trovano riunite tutte le perfezioni disperse nell'universo finito; di pienezza – in Dio ogni perfezione è esente da qualsiasi imperfezione; e di unità – in Dio ogni perfezione costituisce un'unica, identica realtà⁷¹.

Il *modus praedicandi* indica invece il modo di parlare delle perfezioni nel caso delle creature, cioè la modalità di attuazione di una perfezione che è propria delle creature, una modalità finita, parziale, ricevuta/acquisita, partecipata, contingente. Di queste perfezioni noi sappiamo che cosa sono solo dal modo in cui esse si realizzano in noi. Diventa tuttavia impossibile parlare di come le perfezioni si attuano in Dio. Noi non possiamo percepire né immaginare come una perfezione si attua in Dio e compete a Dio. Infatti le parole umane non significano mai la modalità divina delle perfezioni di Dio⁷² che vengono predicate.

Detto ciò il discorso analogico su Dio, pur nella sua imperfezione, appare comunque possibile e ragionevole. La sua imperfezione, secondo alcuni autori contemporanei, non ha dunque nulla a che fare con un'abissale inconoscibilità o una completa indicibilità⁷³ poiché, come afferma Jüngel

*per conoscere l'inconoscibilità di Dio bisogna infatti dire qualcosa di Dio. Se anche questo non fosse possibile non potremmo conoscere nemmeno l'inconoscibilità di Dio*⁷⁴.

Perciò l'apofatismo cristiano⁷⁵ è diverso dall'apofatismo platonico che afferma l'impossibilità di conoscere Dio. Quello cristiano attesta che

⁷⁰ Cfr. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, 163.

⁷¹ Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 33.

⁷² Cfr. B. MONDIN, *Parlare di Dio*, 32-33.

⁷³ Cfr. P. GAMBERINI, "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", 143.

⁷⁴ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, 369-370. Abbiamo già riportato questa idea, quando nel Cap 1.4.2. abbiamo affrontato il problema del neofideismo.

⁷⁵ "Apofatismo significa rifiuto di esaurire la conoscenza della verità nella sua formulazione. La formulazione è necessaria e indispensabile, perché definisce la verità, la separa e la distingue da ogni sua corruzione e alterazione. Così per i membri della Chiesa

la conoscenza di Dio è strettamente connessa con la Sua rivelazione e quindi non ha nulla a che fare con l'agnosticismo⁷⁶. Tuttavia la teologia negativa svolge un ruolo di capitale importanza in campo linguistico. Infatti l'attenzione della tradizione apofatica all'indicibilità del divino risale già all'antichità classica, quando alcuni filosofi (Senofane, Eraclito) cercavano di evitare il pericolo dell'antropomorfismo. Anche la tradizione veterotestamentaria mette in guardia dalla tentazione di farsi immagini di Dio⁷⁷. Anche quando si manifesta a Mosè – “Io sono Colui che sono” (Es 3,14) – più che lo svelamento del nome si tratta della rivelazione del non rivelato. Dio si è fatto conoscere come l'Indisponibile e l'Inconoscibile⁷⁸. La Sua presenza non è soggetta a manipolazioni e non può mai essere conosciuta con certezza, ma piuttosto Egli appare in un silenzio eloquente, si presenta contro l'apparenza e appare non apparendo. La dialettica tra distanza e vicinanza, trascendenza e immanenza, tra avvicinamento e sottrazione, tra conoscibilità e inafferrabilità costituisce un tratto fondamentale che attraversa tutta la storia biblica⁷⁹.

Certo che il pensiero cristiano evidenziando l'innominabilità di Dio, non rinuncia al discorso positivo su Dio, per cui giunge ad una categoria che, mantenendo la suddetta dialettica, le permette di rendere il suo parlare di Dio più adeguato e completo; si tratta della categoria di un'inesauribile ontologia'. Da una parte essa salvaguarda un'infinita e imperscrutabile profondità di Dio e, dall'altra, rende possibile la pur sempre insaziabile e interminabile ricerca umana di volerLo esprimere, assumendo nella tradizione teologica le tre ben note e complementari forme costitutive per il linguaggio analogico: *affirmationis*, *negationis* ed *eminentie*⁸⁰.

i 'confini' – dogmi sono le 'costanti' della verità, che non ammettono modificazioni né accezioni differenziate nella loro formulazione. Ma, nello steso tempo, questa formulazione non sostituisce né esaurisce la conoscenza della verità, che rimane un'esperienza vissuta, un modo di vivere e non una costruzione teorica”: C. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Brescia 1993, 32. Cfr. anche A. P. BRUNO, “Teologia apofatica. Voce del silenzio”, 322.

⁷⁶ Cfr. A. P. BRUNO, “Teologia apofatica. Voce del silenzio”, 317.

⁷⁷ Es 20,4: “Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto terra”.

⁷⁸ Cfr. E. NORDHOFEN, *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis der Kunst und Negativer Theologie*, Würzburg 1993, 80.

⁷⁹ Cfr. CH. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, Brescia, 2013, 115-119.

⁸⁰ Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, 219; cfr. anche CH. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede. Ri-*

Nell'odierna riflessione teologica la dottrina dell'analogia non ha perso affatto la sua attualità, anzi, è stata oggetto di ulteriori sviluppi e ricerche. Alcuni teologi contemporanei (V. Melchiorre, J. U. Dalferth, A. Gesché) postulano addirittura l'assunzione del principio dell'analogia ribaltando però l'antico assioma lateranense, sostituendo alla formula "per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza", la nuova formula: "un'affinità sempre maggiore in una non affinità pur tanto grande"⁸¹. Questa formula potrebbe reggere, malgrado il fatto che Dio non si dà immediatamente alla ricezione cognitiva dell'uomo, ma sempre attraverso le mediazioni di vario genere⁸² come evento storico, persona, esperienza spirituale, parola, scrittura, racconto, simbolo, segno, metafora, luogo, gesto, arte. Pertanto anche la fede si esprime e si comunica in una amplissima gamma di linguaggi, partendo da quello verbale, narrativo⁸³ e kerygmatico, attraverso quello concettuale, in seguito anche quello dossologico, esortativo e imperativo, giungendo infine a quello della prassi⁸⁴. Riguardo al linguaggio strettamente teologico, va detto che svolge soprattutto una funzione descrittiva ed oggettivizzante in relazione all'evento e al contenuto della rivelazione, cercando di tematizzarli e concettualizzarli in modo rigorosamente critico e scientifico usando il metodo appropriato all'oggetto. Siccome di Dio si può parlare analogicamente, come è stato evidenziato sopra, allora il linguaggio teologico appare come un meta-linguaggio⁸⁵, in quanto esprime i contenuti della verità manifestata attraverso le varie mediazioni e li articola attraverso le analogie⁸⁶.

Il tema del linguaggio teologico, come è stato messo in evidenza già prima, trova il proprio *locus* specifico all'interno del tema della rivelazione, come evento linguistico e interpersonale, avvenuto nell'oriz-

flessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali, 119-134; H. SEIDL, "L'analogia dell'essere come via della conoscenza di Dio in S. Tommaso", 117.

⁸¹ Cfr. E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, 367; cfr. anche P. GAMBERINI, "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", 147-151.

⁸² Cfr. A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, Città del Vaticano 2010, 275-281.

⁸³ Cfr. A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Padova 2004, 360-367.

⁸⁴ Cfr. S. DIANICH, "Linguaggi teologici e linguaggi architettonici", 445.

⁸⁵ Cfr. S. DIANICH, "Linguaggi teologici e linguaggi architettonici", 457-463.

⁸⁶ Cfr. G. LORIZIO, "Analogia e/o metafora nel linguaggio teologico su Dio Padre", in *Lateranum* 46 (2000), 43-64.

zonte della libertà. Di fatto la rivelazione di Dio implica nel suo modo di rivolgerSi all'uomo lo spazio della libertà, essendo l'evento della Sua libera e gratuita auto-comunicazione e auto-espressione, una Parola in Persona. La condizione della libertà permette di evitare qualsiasi pericolo: di parlare in modo univoco e 'reistico' di Dio (funzione oggettiva); di essere 'costretti' dall'evidenza a dover comunicare con Lui (funzione comunicativa e responsoriale), altrimenti l'uomo non sarebbe più un interlocutore del dialogo con Dio; e di dire il personale 'io' in quanto determinato da una irruzione inconfutabile della parola di Dio, un dire che comporterebbe un proiettare se stesso in modo irresponsabile: infatti senza la libertà l'uomo non è capace di accettare e vivere la propria esistenza in modo responsabile.

Se il mondo è percepito come spazio della libertà e l'uomo come essere libero, allora non è possibile la pretesa di dimostrare, secondo un rigoroso procedimento razionale, che Dio esiste e che l'uomo deve comunicare con Lui. Dio, come libertà perfetta, è più che necessario, è libero e può essere riconosciuto soltanto in libertà, quando in libertà Egli si apre agli uomini.

Pensare Dio nell'orizzonte della libertà non significa dunque speculare astrattamente su di Lui, bensì più in concreto significa aprire lo sguardo al mondo, per vedere se e dove si trovino tracce della Sua libera rivelazione e dove si rende udibile il linguaggio di Dio, per poter ricomprendere la realtà come spazio di libertà, come storia in cui liberamente l'uomo può ascoltare Dio e poi parlare di/con Lui. Così il linguaggio analogico è quello che non risponde soltanto alle esigenze teologiche del suo Oggetto (Dio Trascendente e libero nella Sua comunicazione), ma rispetta anche la condizione antropologica della relazione tra Dio e l'uomo: la libertà. In questo senso si potrebbe parlare di una *analogia libertatis*⁸⁷.

6.3. La funzione: il linguaggio teologico e l'ermeneutica

L'inesauribilità della conoscenza di Dio e la dinamica della comunicazione tra Dio e l'uomo, articolate nella ricchezza del linguaggio analogico, hanno comportato nella recente riflessione teologica l'aver dato maggior rilievo al problema dell'ermeneutica. Quest'ultima pone in essere un esercizio della teologia intesa nella sua funzione linguistica, cui spetta il compito di istituire il passaggio dalla parola rivelata alla parola

⁸⁷ Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 139-141.

predicata⁸⁸. Essa è un continuo tradurre da una lingua ad un'altra, da una cultura ad un'altra, alla cui base sta la storicità dell'uomo⁸⁹. Per sviluppare questo argomento saranno qui riportati i contributi di alcuni autori: I. de la Potterie, W. G. Jeanrond, P. Coda e Cl. Geffré.

I. de la Potterie riflette sul compito ermeneutico del linguaggio teologico nel contesto del rapporto tra verità e storia. L'autore intende rispondere alla domanda di fondo: è possibile che una parola umana, un linguaggio umano possano afferrare in modo definitivo la Verità/Parola assoluta e quindi trans-storica di Dio? Secondo lui nel linguaggio teologico non c'è opposizione tra verità e storia, per il fatto che è basato sulla fede. Il modo di svolgere il lavoro ermeneutico parte da una specifica comprensione della *verità* che implica, come abbiamo visto, l'idea della rivelazione divina. Essa significa la verità manifestata da Dio nelle condizioni della storia. Questa verità assume forma storica della/nella persona di Gesù Cristo e quindi, con l'identificazione fra il Cristo e la verità, si può parlare di una storicità della verità⁹⁰. In Cristo si realizza il legame tra la storia e la trascendenza. Di conseguenza, la verità, siccome emerge dalla storia, è tangibile ed accessibile – senza però farsi ridurre ai fatti cristiani (così si cadrebbe nello storicismo e immanentismo) – e, nello stesso tempo, rimanda oltre la storia, la supera e la orienta verso la trascendenza⁹¹.

La necessità dell'ermeneutica teologica è determinata dal carattere escatologico della verità, sottolinea de la Potterie⁹². Il cristianesimo vive l'esperienza di una certa dialettica tra l'aver *già* ricevuto in Cristo la Parola definitiva di Dio e il *non aver ancora* raggiunto la piena conoscenza di Essa, come afferma la *Dei Verbum* al n. 8: “la Chiesa nel corso dei secoli tende costantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa

⁸⁸ L'ermeneutica teologica viene solitamente abbinata al problema dell'interpretazione e spiegazione dei testi biblici, sia in vista della riflessione critica, sia in vista della attività pastorale che della predicazione. A questa problematica è stato interamente dedicato il fascicolo 64 (2011) 2 della rivista *Euntes Docete*. Tra i vari contributi come quelli di D. Scaiola, F. Cocco, F. Bianchini, G. Colzani, ha un valore particolare e di grande attualità il testo di M. NOBILE, “L'ermeneutica biblica. Riflessioni a margine della esortazione apostolica *Verbum Domini*”, 61-68.

⁸⁹ Cfr. I. MANCINI, “Ermeneutica”, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 387.

⁹⁰ Cfr. I. DE LA POTTERIE, “Storia e verità”, in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS, *Problemi e prospettive della Teologia Fondamentale*, Brescia 1982, 131-133.

⁹¹ Cfr. I. DE LA POTTERIE, “Storia e verità”, 135.

⁹² Cfr. I. DE LA POTTERIE, “Storia e verità”, 135-136.

giungano a compimento le parole di Dio”⁹³. Perciò, all’interno della storia, non avrà mai fine il compito ermeneutico della teologia di approfondire e incrementare la conoscenza della verità rivelata nell’evento storico di Gesù Cristo. Lo studioso belga indica ancora un’altra condizione per il lavoro ermeneutico del teologo. Oltre alle dimensioni ‘oggettive’ della verità da conoscere (storica, trascendente, escatologica), egli mette in evidenza, sulla scorta dei Padri della Chiesa e di S. Kierkegaard, l’interiorità della verità, cioè il fatto che la verità cercata, spiegata e approfondita dal teologo risieda in lui stesso. La verità, intesa attraverso l’idea della rivelazione, nel suo carattere oggettivo richiede un’appropriazione soggettiva. Il lavoro ermeneutico inizia con la fede e giunge alla fede, che consiste nella ragionevole e libera accoglienza della verità⁹⁴.

W. G. Jeanrond definisce l’ermeneutica come la teoria dell’interpretazione, dove per *interpretazione* intende il processo della comprensione o forse di una sempre maggiore comprensione. Interpretare è un’attività linguistica, in cui il linguaggio viene usato nel senso più ampio di forma di comunicazione che avviene sia in modo verbale sia in modo non verbale (l’arte, i gesti, i segni, le intonazioni, la presenza) e che contiene un messaggio, un oggetto da comprendere/interpretare⁹⁵. Il teologo irlandese non si interroga più sulla necessità dell’ermeneutica per la teologia, ma focalizza il proprio interesse attorno all’interrogativo su quale ermeneutica possa essere considerata più appropriata al logos/intelligenza della fede⁹⁶.

Egli, prima di tutto, distingue tra l’ermeneutica generale o macro-ermeneutica (prospettiva teologica)⁹⁷ che svolge il suo ruolo a partire dalla rivelazione di Dio avvenuta in questo universo⁹⁸ e l’ermeneutica speciale/letteraria o micro-ermeneutica (prospettiva filosofico – scientifica)⁹⁹ attuata alla luce e in base ai risultati di altre discipline della conoscenza umana¹⁰⁰. In seguito specifica i tre paradigmi ermeneutici in uso nella teologia odierna: il primo, caratterizzato da una certezza dogmatica (o

⁹³ Cfr. D. VITALI, “Finché giungano a compimento le parole di Dio”, in *Gregorianum* 84 (2003) 1, 43-80.

⁹⁴ Cfr. I. DE LA POTTERIE, “Storia e verità”, 137-138.

⁹⁵ Cfr. W. G. JEANROND, *L’ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia 1994, 9-20.

⁹⁶ Cfr. W. G. JEANROND, *L’ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 268.

⁹⁷ Cfr. W. G. JEANROND, *L’ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 20-21.

⁹⁸ Cfr. W. G. JEANROND, *L’ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 307.

⁹⁹ Cfr. W. G. JEANROND, *L’ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 20-21.

¹⁰⁰ Cfr. W. G. JEANROND, *L’ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 307.

come dice l'autore: *dogmatismo*) che rifiuta di intraprendere un'ermeneutica critica ed autocritica¹⁰¹ solleva il problema della lettura ideologica¹⁰²; il secondo, del tutto opposto, di carattere intratestuale¹⁰³, autolimitato all'ermeneutica scientifica e alle prestazioni delle scienze storico-letterarie; si tratta di un'interpretazione del testo che dà più spazio alle spiegazioni dove lo spessore culturale – linguistico va oltre e prevale sul significato teologico. Il terzo invece elabora la propria proposta teologica con l'intento di partecipare al più esteso dialogo umano sulle teorie dell'interpretazione dei testi e del mondo e senza perdere di vista il nucleo della rivelazione attestata nella sua vasta e ricca tradizione; questo paradigma si lascia coinvolgere nel dialogo contemporaneo sull'ermeneutica focalizzando l'interesse sugli ampi aspetti pluri-scientifici (letterari, linguistici, archeologici, storici, ecc.)¹⁰⁴. In fin dei conti Jeanrond, concentrandosi soprattutto sull'ermeneutica biblica, espone una teologia responsabile e dialogica aperta alla pluralità delle letture¹⁰⁵. Tuttavia tale pluralità non ha nulla a che fare con il relativismo¹⁰⁶; comporta invece una ermeneutica interculturale, in grado di dialogare con le altre tradizioni, testi e culture¹⁰⁷.

P. Coda sviluppa il tema del linguaggio teologico dal punto di vista del legame tra i vari tipi di teologia: narrazione, speculazione e interpretazione continua¹⁰⁸. Alla base di ogni linguaggio c'è il presupposto che la parola dice la verità¹⁰⁹. Il tema della verità, della comprensione, spiegazione e articolazione si lega dunque con la questione della storia e si inserisce nell'orizzonte ermeneutico¹¹⁰. Dato questo, P. Coda distingue tra: teologia 'narrativa'¹¹¹, come figura originaria del *theologheîn* della

¹⁰¹ Cfr. W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 277.

¹⁰² Cfr. W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 21.

¹⁰³ Cfr. W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 277.

¹⁰⁴ Cfr. W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 277.

¹⁰⁵ Cfr. CTI, *Teologia oggi: prospettive, principi, criteri*, 77-80.

¹⁰⁶ W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, 296.

¹⁰⁷ Cfr. W. G. JEANROND, "Il carattere ermeneutico della teologia" in R. GIBILLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 69-71.

¹⁰⁸ Cfr. P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole umane*, Roma 1997, 174-177.

¹⁰⁹ Cfr. G. LAFONT, "Linguaggio filosofico", in DTF, 639.

¹¹⁰ Cfr. P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole umane*, 180-181.

¹¹¹ Il concetto trova anche la sua definizione lessicale e teologico – esegetica in: C. ROCCHETTA, "Teologia narrativa" in DTF, 1272-1276; cfr. anche G. ANGELINI – al., *Fede, ragione, narrazione*, Milano 2006.

tradizione biblica, e teologia speculativa¹¹², come riflessione ontologica e critica sulle verità rivelate, le quali, a loro volta, non cesseranno mai di essere sottoposte a interpretazioni sempre più profonde. La teologia narrativa trova la sua origine nel fatto che sia Gesù Cristo, annunciando l'avvento del Regno, sia la comunità apostolica, annunciando, 'narrano' un *evento* (la forma storica¹¹³, la concretizzazione storica) rendendolo percepibile e coinvolgendo l'ascoltatore. Perciò la 'narrazione/racconto' diventa essa stessa – a partire dalla testimonianza del narratore e dall'apertura dell'ascoltatore – evento che attualizza l'evento originario e fondatore. Allo stesso tempo, però, poiché un tale *evento* costituisce la *verità di Dio*, che si offre a noi nella rivelazione storica e poiché la ragione umana ha un'intenzionalità ontologica che attinge alla profondità dell'(E)ssere, allora anche il procedimento speculativo, con il suo linguaggio formale e concettuale, è costitutivo¹¹⁴ per raggiungere la verità rinvenibile nella storia¹¹⁵. In seguito Coda postula la necessità di richiamarsi ai principi offerti dall'ermeneutica per 'interpretare' e 'trasportare' nel presente il significato dell'evento passato, tenendo conto della sua 'oggettività' (l'*evento in sé*), della sua contestualizzazione (l'*evento all'interno*) da una parte, e della sua applicazione esistenziale (l'*evento per me oggi*), dall'altra.

Cl. Geffré fa un passo avanti definendo la teologia addirittura come scienza ermeneutica¹¹⁶. La teologia ermeneutica, scrive il teologo francese, non è una delle correnti teologiche (come ad es. politica, della liberazione, femminista, delle religioni, ecc.), ma è un nuovo paradigma di come si deve fare teologia. Ricorrendo alla moderna svolta linguistica, egli mette in evidenza che la teologia non è semplicemente un discorso su Dio, bensì un discorso che riflette sul linguaggio su Dio. Infatti non esiste alcun tipo di pensiero e di sapere diretto della realtà al di fuori del

¹¹² Più che una deduzione razionale essa è intesa piuttosto come penetrazione ontologica della profondità della verità rivelata; cfr. P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole umane*, 180, nota 359.

¹¹³ Cfr. P. CODA, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 2000, 11-12.

¹¹⁴ Cfr. P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole umane*, 180-181.

¹¹⁵ Cfr. P. CODA, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, 12.

¹¹⁶ Cfr. CL. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2002, 11-43; sulla funzione ermeneutica e critica della teologia, cfr. anche O. H. PESCH, "La Parola di Dio principio oggettivo della conoscenza teologica", CDTF, IV, 41-46.

linguaggio, e il linguaggio è sempre un'interpretazione. Oggi qualsiasi conoscenza scientifica è una conoscenza interpretativa fatta all'interno del linguaggio. Lo specifico della teologia sta nel fatto che il suo modello ermeneutico, a differenza delle scienze naturali o sperimentali, riflette sul proprio testo – nel senso lato del termine, come evento storico, contenuto della fede, tradizione – riferendosi da una parte alla positività di una rivelazione, e dall'altra all'intenzionalità della fede nel soggetto credente/teologo. Geffré aggiunge inoltre che tale testo manifesta l'inesauribilità delle spiegazioni, per cui resiste ad un'interpretazione definitiva, il che non vuol dire la rinuncia alla pretesa di verità o ai dogmi¹¹⁷. Questa affermazione è dedotta dal fatto che il testo non è semplicemente il frutto del genio religioso umano, ma è stato ricevuto nel nome di una rivelazione¹¹⁸. Uno dei primi compiti dell'ermeneutica sarà quello di discernere la verità e gli elementi fondamentali dell'esperienza cristiana e quindi distinguerli dalle forme linguistiche in cui sono stati espressi, legate alla cultura storica contingente dei primi autori che hanno messo per iscritto le testimonianze della tradizione apostolica¹¹⁹. Quanto alla verità a cui si richiama la teologia ermeneutica, essa non si limiterà al formale adeguamento tra il giudizio dell'intelligenza (l'*intellectus*) e la realtà/lo stato delle cose (la *res*), ma apparterrà ancor più all'ordine dell'attestazione e della manifestazione del mistero stesso di Dio¹²⁰. Perciò in teologia la manifestazione della verità è una manifestazione in divenire/processo, misurata dalla pienezza escatologica della verità di Cristo. Il che, precisa l'autore, non significa rinunciare alla verità definitiva, ma prendere atto della distanza tra il possesso sempre relativo della verità sul piano umano e il fatto che questa è la verità che coincide con la realtà stessa del mistero di Dio¹²¹. La necessità di una teologia ermeneutica deriva quindi dal fatto che la rivelazione è compresa come un evento sempre attuale, che abbraccia inseparabilmente messaggio ed esperienza di fede. Tale teologia fa intrinsecamente parte anche della tradizione viva (DV 8), intesa

¹¹⁷ L'autore riprende e sviluppa la posizione della CTI, espressa nel documento *L'interpretazione dei dogmi* (1990), in cui si parla dei diversi linguaggi condizionati dalle varie epoche e culture, ma dove si propende, tra alcuni tipi di ermeneutica, per un'ermeneutica metafisica, che nel suo processo storico di interpretazione giustifica l'esistenza di una verità unica ed universale; cfr. CTI, *Documenti 1969-2004*, 384-387.

¹¹⁸ Cfr. CL. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, 11-17.

¹¹⁹ Cfr. CL. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, 18.

¹²⁰ Cfr. Z. TRENTI, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, 73-79.

¹²¹ Cfr. CL. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, 19-21.

come la continua attualizzazione dell'esperienza cristiana fondamentale della rivelazione vissuta nella comunità della Chiesa¹²².

Nella trattazione del problema ermeneutico in quanto inerente al tema del linguaggio teologico non si può prescindere dalla questione del rapporto tra il linguaggio con il suo compito interpretativo da una parte e l'istanza metafisica con la sua pretesa di accedere alla realtà e alla verità, dall'altra. Nella nostra impostazione si mette in rilievo la necessità dell'ermeneutica la quale, tuttavia, non ha la stessa connotazione assegnatale dal pensiero post-moderno¹²³, in cui si caratterizza per una essenziale inoggettivabilità e decostruzione del fondamento ontologico della verità, dove quest'ultima è intesa meramente come gioco infinito ed inarrestabile delle interpretazioni¹²⁴ che sono "storicamente libere perché non condizionate da nessun reale riferimento all'essere"¹²⁵. In tal modo verità e interpretazione, in quanto termini antitetici, sono considerate inconciliabili¹²⁶. Tale ermeneutica, influenzata dall'idea del *pensiero debole*¹²⁷, fa trionfare l'opinione sulla verità, la parola della *doxa* sulla parola dell'*episteme*¹²⁸. In un'ermeneutica di derivazione post-moderna di fatto vi è un sapere del senso/significato, ma senza alcun nucleo stabile di verità¹²⁹. In questo contesto appare a ragione il postulato di un'ermeneutica ontologica e veritativa, riproposta da alcuni autori (G. Mura, G. Ferretti, A. Sabetta, G. Cucci). Essi legittimano l'ermeneutica nel discorso teologico a condizione che essa sia il luogo e la forma tramite cui si dà la verità: "la verità non è l'interpretazione ma si dà nella

¹²² Cfr. CL. GEFFRÈ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, 22-25.

¹²³ Cfr. J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981.

¹²⁴ Cfr. A. SABETTA, "Premessa: La funzione dell'ermeneutica veritativa in teologia fondamentale" in I. W. KORZENIOWSKI, *Introduzione al ruolo dell'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura in Teologia Fondamentale*, 7.

¹²⁵ G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990, 396.

¹²⁶ Cfr. G. CUCCI, "Il ritorno al realismo", in *La Civiltà Cattolica* 162 (2011) 3872, 134.

¹²⁷ Cfr. G. VATTIMO – P. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano 1983.

¹²⁸ Cfr. V. VITIELLO, "Saggi: Dall'ermeneutica alla topologia", in *Aut aut* 296/297 (2000), 109-116.

¹²⁹ Cfr. A. SABETTA, "Premessa: La funzione dell'ermeneutica veritativa in teologia fondamentale", 8. Si tratta di una dilatazione di significati senza verità dove il *signum* si rende autonomo rispetto alla *res/veritas*, perdendo ogni efficacia significante e con ciò si annulla nel suo stesso statuto di *signum*; cfr. anche L. ALICI, "La filosofia tra verità e sapienza", in AA.VV., *Fides et ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II e commento teologico – pastorale*, a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 1999, 246-247.

e come interpretazione”¹³⁰. Tale ermeneutica non rinuncia a pensare il fondamento metafisico, ma lo implica¹³¹, offrendo

*un'originale congiunzione tra il momento della ricettività della ragione nel confronti della originaria verità dell'essere, e il momento della libera e creativa appropriazione di tale verità, da parte della persona, nell'opera di interpretazione (...) Queste [le interpretazioni] debbono essere molte, più per l'inesauribilità della verità, che ne è all'origine, che non per la parzialità o finitezza dell'essere*¹³².

Riaffermando l'inesauribilità dell'interpretazione, il compito dell'ermeneutica ontologica sarebbe quello di richiamare sia la necessità dell'interpretazione come via d'accesso alla verità, sia la ricchezza infinita della stessa verità¹³³. Anche se l'essere/la verità, sono inesauribili e nessuna interpretazione è definitiva¹³⁴, tuttavia possono essere conosciuti “in modo certo e vero, benché imperfetto e analogico”¹³⁵. G. Cucci dimostra il legame tra la verità e l'interpretazione attraverso il concetto/esperienza dell'errore:

*Per conoscere non si può fare a meno di interpretare, questo è un fatto, così come è possibile correggere le proprie interpretazioni, scoprendo di essersi sbagliati. La stessa esperienza dell'errore non sarebbe possibile se l'accesso alla verità fosse precluso: l'errore dice piuttosto che non tutte le interpretazioni risultano essere ugualmente vere*¹³⁶.

A tal punto sorge la domanda che implicitamente sembra ammettere una risposta positiva: il principio dell'inesauribilità ontologica sul piano della conoscenza teologica con il concetto dell'errore e il principio di

¹³⁰ Cfr. A. SABETTA, “Premessa: La funzione dell'ermeneutica veritativa in teologia fondamentale”, 14.

¹³¹ Un invito a tornare al realismo gnoseologico è offerto da P. GILBERT, *Le ragioni della sapienza*, Roma 2010.

¹³² G. FERRETTI, “Cristianesimo e filosofia tra Ottocento e Novecento: tre svolte significative”, in Id., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, II, Napoli 2002, 39-40.

¹³³ Cfr. A. SABETTA, “Premessa: La funzione dell'ermeneutica veritativa in teologia fondamentale”, 9.

¹³⁴ Cfr. A. SABETTA, “Premessa: La funzione dell'ermeneutica veritativa in teologia fondamentale”, 14.

¹³⁵ FR 83.

¹³⁶ G. CUCCI, “Il ritorno al realismo”, 135.

falsificabilità sul piano scientifico non appaiono non contraddittori, ma appropriati e adatti ai propri campi del sapere umano, adoperando un metodo e un linguaggio adeguato e corrispondente all'oggetto (materiale e formale) della ricerca scientifica?

Con un'altra argomentazione, l'intrinseco rapporto tra verità ed interpretazione viene sottolineato anche da G. Ferretti:

*E la verità è presente nelle sue varie formulazioni [interpretazioni] non come un nucleo a sé stante già definito, che di esse soltanto si riveste, bensì come ciò che proprio in tali formulazioni e interpretazioni si presenta o si rivela in sé stesso*¹³⁷.

Per cui la verità, senza compromettere il suo significato di *adaequatio*, mostra anche la sua natura rivelativa ed epifanica come *aletheia* che presuppone 'svelamento' ed 'evento'¹³⁸. Questo si riferisce soprattutto a delle verità *personologiche*, dell'universo dell'intersoggettività, spirituali e religiose ed in particolare alla rivelazione personale di Dio¹³⁹.

In base a quanto è stato detto su un ridimensionamento dell'ermeneutica, si è condotti al postulato di recuperare il linguaggio nella sua dimensione storica come capace di trasmettere la verità universale¹⁴⁰, il che trova il proprio paradigma nel concetto teologico dell'*universale concretum*¹⁴¹, come espressione dell'evento del *Verbum Dei* fatto *Verbum hominis*¹⁴². Infatti, poiché il linguaggio ha il suo fondamento trinitario come evento interpersonale di Principio – Parola – Amore¹⁴³ e poiché questa Parola universale ha assunto la forma storica del linguaggio umano, ne deriva il postulato di ri-conferire al linguaggio teologico quella

¹³⁷ G. FERRETTI, "La teologia cristiana di fronte al postmoderno", in *Id.*, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, II, 234.

¹³⁸ Cfr. P. SELVADAGI, "L'enciclica *Fides et ratio* ed il dialogo interreligioso", in A. LIVI – G. LORIZIO (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, 319-321.

¹³⁹ Cfr. I. W. KORZENIOWSKI, *Introduzione al ruolo dell'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura in Teologia Fondamentale*, 57.

¹⁴⁰ Cfr. I. W. KORZENIOWSKI, *Introduzione al ruolo dell'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura in Teologia Fondamentale*, 22.

¹⁴¹ Cfr. Cap. 3.5.4.

¹⁴² Alla luce di questo mistero la teologia si definisce come linguaggio divino – umano della rivelazione; I. W. KORZENIOWSKI, *Introduzione al ruolo dell'ermeneutica veritativa di Gaspare Mura in Teologia Fondamentale*, 123-131.

¹⁴³ Cfr. Cap. 6.1.2.

portata ermeneutica con cui esso continua e continuerà a tradurre, nel linguaggio umano, l'unica e universale Verità: il Mistero Trinitario e la sua auto-donazione nell'evento storico dell'Incarnazione.

6.4. La finalità: il linguaggio teologico e la testimonianza

Affrontando l'ultimo passaggio della riflessione sul linguaggio teologico, ci poniamo l'interrogativo sulla sua finalità. Nelle impostazioni più recenti la questione viene esplicitata nel suo intrinseco legame con la categoria della testimonianza. Con la testimonianza emergono i nuovi aspetti che permettono di studiare in modo ancora più profondo sia le condizioni del parlare di Dio, sia la sua finalità. Il linguaggio teologico, nella sua pretesa di essere un discorso descrittivo (6.2.) e interpretativo (6.3.), non smette di essere un evento di comunicazione interpersonale e su questo sfondo chiama in causa il concetto di testimonianza¹⁴⁴. Questa tematica è stata studiata da molti autori. Qui però, si faranno numerosi riferimenti alle impostazioni proposte da P. Martinelli e K. Hemmerle che non solo meritano di essere prese in considerazione, ma che offrono anche un notevole contributo per una coerente e persuasiva esposizione dell'argomento.

6.4.1. La testimonianza – la verità in libertà

In risposta all'impostazione di una lettura riduzionista (nichilista) del linguaggio formulata dal pensiero postmoderno, la categoria della testimonianza – l'oggetto della riflessione sulla comunicazione interpersonale – è in grado di fornire alcuni elementi rilevanti¹⁴⁵.

Infatti, di fronte alla domanda se un certo tipo di linguaggio sia in grado di 'dire il vero' in modo sensato e ragionevole¹⁴⁶, la testimonianza pone come veicolo della trasmissione di un messaggio la concretezza

¹⁴⁴ Cfr. A. FABRIS, "Per una filosofia della testimonianza", in P. CIARDELLA – M. GRONCHI, *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2000, 53-79.

¹⁴⁵ Cfr. F. GAIFFI, "La filosofia contemporanea e la testimonianza", in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, 15-35.

¹⁴⁶ Cfr. P. CIARDELLA, "Testimonianza e verità. Un approccio filosofico", in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, 37-51; K. HEMMERLE, "Verità e testimonianza", *ibid.*, 307-323.

di una vita umana che si espone liberamente¹⁴⁷. Per questo essa appare come una forma di comunicazione interpersonale che implica la fede del destinatario e la credibilità del testimone, verificando in tal modo l'autenticità di ogni relazione interpersonale¹⁴⁸.

La testimonianza è una relazione interpersonale che si crea tra due soggetti, in forza di un contenuto che viene comunicato. La qualità della relazione che si forma appartiene alla sfera più profonda del rapporto interpersonale in quanto, sulla base del contenuto espresso, i due rischiano circa la fiducia reciproca e la credibilità del proprio essere. Il 'testimone', infatti, in proporzione alla fedeltà con la quale esprime il contenuto della propria esperienza, rivela la veridicità o meno di sé; 'colui che riceve' questa testimonianza, dall'altra parte, valutando il grado di attendibilità di ciò che gli viene comunicato, rischia il proprio affidarsi all'altro¹⁴⁹.

La testimonianza, più che presenza dei testimoni, è la presenza della realtà testimoniata che si propone come un contenuto in sé coerente, ragionevole e credibile; ma questa presenza si attua attraverso la persona del testimone¹⁵⁰. Per cui la testimonianza dimostra di essere atto di libertà umana capace di 'dire il vero' in modo responsabile¹⁵¹. Nella e mediante la testimonianza avviene quella forma di comunicazione in cui il soggetto, il testimone, liberamente apre se stesso, e a partire da ciò che ha riconosciuto come vero si offre all'altro, provocando la sua libertà ad affidarsi e a schiudersi a quella verità, cui si può avere accesso mediante la testimonianza personale incontrata. Ciò che accade qui è una reciprocità delle libertà che si aprono vicendevolmente, non in base ad espressioni linguistiche generiche, ma in forza di ciò che ciascuno ha di più personale ed intimo. Il contenuto di verità che si media attraverso la testimonianza diviene il luogo dove la libertà si espone e si dona all'altro. Il destinatario si trova provocato a prendere posizione. Non si trova davanti ad un'informazione generica di contenuto, ma di fronte all'offerta di una verità attingibile solamente attraverso il linguaggio che

¹⁴⁷ Cfr. **P. MARTINELLI**, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002, 101.

¹⁴⁸ Cfr. **P. MARTINELLI**, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, 103.

¹⁴⁹ **R. FISICHELLA**, "Martirio", in DTF, 674.

¹⁵⁰ Cfr. **K. HEMMERLE**, "Verità e testimonianza", 315.

¹⁵¹ Cfr. **K. HEMMERLE**, "Verità e testimonianza", 320.

presuppone la libertà del testimone¹⁵² e, di conseguenza l'atto di credere. Questo ultimo comporta di fatto una forma di auto-trascendimento, poiché esso comporta fiducia, e quindi dichiarazione che il soggetto che 'crede' non si pone come misura del messaggio o della realtà testimoniata; è piuttosto disponibile a lasciarsi introdurre da altri in un ambito a lui finora non conosciuto¹⁵³.

6.4.2. *La testimonianza come segno significativo*

La natura del linguaggio teologico non può non considerare il valore della testimonianza illuminata dalla categoria del segno. Il segno è l'elemento che sta alla base di ogni relazione comunicativa. Ma che cos'è un segno? Tra le varie definizioni si potrebbe riportare qui quella più comune secondo cui il segno è un qualcosa conoscendo il quale conosciamo qualcos'altro. Già da questa definizione si percepisce una profonda analogia tra il segno e la testimonianza, in quanto anche la testimonianza si presenta come quella realtà umana tramite la quale si è introdotti a un'altra realtà, dalla quale proviene e dalla quale prende significato.

Quanto alla struttura, il segno si presenta come l'unione di un significante e di un significato¹⁵⁴. La funzione di un *segno* di far conoscere, attraverso di sé, un'altra cosa sta nella sua capacità di essere un *significante* che veicola un *significato*, che come tale non può che trascendere il *significante* stesso. Il significato non è mai esauribile da parte del significante; esso può trovare nel tempo e nello spazio espressioni continuamente diverse e imprevedibili¹⁵⁵.

Il nesso particolare tra significante e significato, prospettato dalla teoria del segno, trova la sua realizzazione nella testimonianza. Qui il significante coincide ultimamente con la figura del testimone e con il suo atto di libertà che si apre a un altro, al destinatario. Il significato, a sua volta, viene individuato nella verità stessa, di cui al testimone è stato fatto dono. La testimonianza deve rimandare, attraverso il testimone/il segno, a un dono di verità indeducibile. Come nella teoria del linguaggio, il significante non può significare se stesso (non può essere

¹⁵² Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, 104.

¹⁵³ Cfr. G. CANOBBIO, "La ricerca teologica oggi", 446.

¹⁵⁴ È la spiegazione offerta dal fondatore della linguistica moderna F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Roma – Bari 1987, 83-96.

¹⁵⁵ Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, 105-106.

auto-referenziale), ma il significato, così come l'autentica testimonianza rimanda oltre se stessa, alla verità.

Tante volte ci capita di assistere a comunicazioni tecnicamente perfette e precise, ma dove in realtà ci si trova di fronte a una irrilevanza di contenuti significativi. Ciò accade spesso in eventi mass-mediatici, in cui vengono messe in atto le più qualificate e sofisticate tecniche di comunicazione e dove tutto sembra riuscito. Tuttavia, al termine ci si accorge che le persone coinvolte non sono state 'modificate' da quanto è successo; non si ha alcun *feedback*. Il *segno* sembra non aver veicolato alcun *significato*; di più, quanto è stato comunicato non è apparso *significativo* per i destinatari, i quali sono rimasti impermeabili alla comunicazione¹⁵⁶.

Nella testimonianza invece il segno risulta efficace non solo quando rimanda ad un significato, ma soprattutto quando si rivolge concretamente al destinatario, in modo che quest'ultimo senta la comunicazione come riferita a se stesso. In altri termini, che egli possa non solo intendere e decodificare la testimonianza, ma scoprirla come *significativa per sé e per la propria vita*¹⁵⁷. Il destinatario accoglie la testimonianza a condizione che ne veda un contenuto di verità indirizzato a sé e alla sua esigenza di senso. Infatti, la *testimonianza* come *segno* acquista il suo carattere *significativo* quando offre all'altro ciò di cui l'altro è in ricerca¹⁵⁸. Così il destinatario è chiamato a prendere posizione di fronte a questa proposta-risposta.

Di fronte al segno di una testimonianza nessuno può rimanere neutrale, ma sarà costretto a uscire da sé, a decidere. Davanti a un segno inteso come significativo, la libertà del destinatario si trova interpellata e rispettata; egli non potrà non scegliere e tuttavia tale scelta sarà un autentico atto di libertà. La testimonianza chiama il destinatario a decidere di sé in modo sensato. Per realizzarsi autenticamente ha bisogno della verità su di sé, sul mondo e su Dio. Senza tale verità l'uomo non può esercitare pienamente la sua libertà né può pervenire a se stesso. In tal modo la testimonianza costituisce quella forma di conoscenza, di linguaggio e di relazione interpersonale in cui verità e libertà si incontrano. La testimonianza/il segno offre all'uomo quella istanza assoluta di verità, che egli non può produrre da sé, ma viene interpellato da essa, adoperando la ragione e la libertà insieme¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, 107-108.

¹⁵⁷ Cfr. R. FISICHELLA, "Credibilità", in DTF, 223-224.

¹⁵⁸ Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, 109.

¹⁵⁹ Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, 110.

6.4.3. *Il linguaggio teologico come parola testimoniale*

Fatta questa analisi semiologica è possibile comprendere meglio perché la categoria della testimonianza si manifesta appropriata per il discorso sul linguaggio teologico. Nel contesto dell'esperienza cristiana, infatti, il linguaggio del teologo presuppone una previa azione di Dio in cui Egli comunica Se stesso mediante il Logos, la Sua eterna Parola; anzi, il Verbo dà testimonianza del Padre, la Sua è la parola di attestazione¹⁶⁰. La prima testimonianza è quella data dal Figlio sul Padre, attraverso la parola e il linguaggio umano¹⁶¹. Questa testimonianza, accolta dalla comunità della Chiesa, viene conservata e trasmessa da essa. Per cui il linguaggio teologico, in quanto inserito in tutta la viva tradizione della Chiesa, oltre ad essere descrittivo, critico ed interpretativo, come è stato già esplicitato, possiede anche la natura di attestazione della verità riconosciuta ed accolta nell'evento che la rivela, in quanto la media e la rende accessibile al destinatario¹⁶². La teologia adopera un *linguaggio testimoniale* che ha come scopo quello di portare l'annuncio del Vangelo.

Il testimone è dunque colui che racconta, dichiara, attesta e annuncia ciò di cui ha fatto esperienza. La parola testimoniale si caratterizza per il suo riferirsi all'esperienza storica, alla confessione della verità conosciuta e all'assunzione di responsabilità da parte del testimone che impegna se stesso nella sua testimonianza. Infatti nella parola testimoniale, il *cosa* che viene detto è in stretto rapporto con il *perché* si dice, con il *chi* lo dice e con il *come* lo dice. Per questo la testimonianza implica, insieme alla parola, la decisione (libertà), l'azione e l'esistenza stessa del testimone¹⁶³. Detto questo risulta che il linguaggio teologico, nella sua dimensione testimoniale, e la sua effettività comunicativa devono abbracciare queste quattro componenti: l'*oggetto* di cui si parla e il suo senso, quell'oggetto è l'evento rivelatore di Dio che in Cristo offre al mondo il suo amore e la salvezza, e che già in se ha la sua coerenza; il *motivo* che giustifica l'attestare, che è quello di mediare l'evento della rivelazione e di rendere possibile all'interlocutore l'accesso allo stesso

¹⁶⁰ Cfr. H. URS VON BALTHASAR, "Dio parla come uomo", in *Id.*, *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1968, 80-104; *Id.*, "Il linguaggio di Dio", in *Id.*, *Homo creatus est. Saggi teologici*, V, Brescia 1991, 271-302.

¹⁶¹ Cfr. K. HEMMERLE, "Verità e testimonianza", 308.

¹⁶² Cfr. A. DONI, "La testimonianza nell'atto di fede", in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, 184.

¹⁶³ Cfr. A. DONI, "La testimonianza nell'atto di fede", 184.

evento e alla sua significatività; il *soggetto* che dà testimonianza, e la dà non in modo indifferente, ma autenticamente, in quanto egli stesso è radicato nel contenuto narrato, rimanda alla persona e alla verità cui rende testimonianza¹⁶⁴; e infine il *modo* di dire per rendere palese ed evidente il contenuto che possiede la sua interna credibilità, così la testimonianza come forma linguistica dà al contenuto la forza interpellativa.

6.5. Il soggetto: il teologo di fronte alla nuova evangelizzazione

La figura del testimone nel contesto del linguaggio teologico viene rappresentata dal teologo che è chiamato all'annuncio della Parola di Dio, comunicandola e rendendola intelligibile e accessibile agli uditori¹⁶⁵. E se il suo linguaggio provoca l'impegno di tutta la persona nell'attestazione esistenziale della verità rivelata, e altrettanto vero che ciò accade perché egli l'ha ricevuta mediante la testimonianza anteriore da parte della comunità ecclesiale e nella Chiesa. Perciò il contesto contemporaneo, soprattutto nel mondo occidentale, interpella tutta la comunità dei credenti ad attuare una nuova evangelizzazione che viene definita 'nuova' non perché ne esista una vecchia superata o fallita, ma perché l'ordito della storia entro cui trovare le forme dell'attestazione possibile per l'esperienza della fede è mutato profondamente¹⁶⁶, come ha detto Benedetto XVI:

*mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone*¹⁶⁷.

Pur prestando attenzione ai fattori socioculturali che stanno alla base della marginalità del cristianesimo nella vita culturale, sociale e politica

¹⁶⁴ Risalta qui il tema dell'autorità del soggetto che dà la testimonianza. Su come riconoscere la persona autorevole e quindi capace di aiutare la ragione nel suo cammino verso la verità o nell'accettazione della testimonianza come credibile Cfr. L. F. TUNINETTI, "Ragione, autorità e vera religione", in *Euntes Docete* 64 (2011) 3, 215-225.

¹⁶⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione del teologo, 6-7, in EV 12/1990.

¹⁶⁶ Cfr. D. E. VIGANÒ, "Comunicare la fede: esperienza di grazia e di gioia", in M. COZZOLI (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta fidei"*, Roma 2012, 616-617.

¹⁶⁷ *Porta fidei* 2.

soprattutto del mondo d'oggi, indicata come crisi della Chiesa in termini pubblici¹⁶⁸, va detto che tale emarginazione è solo l'aspetto maggiormente osservabile del problema che, colto con più profonda attenzione, manifesta una crisi di identità – caratteristica della postmodernità. In questo paragrafo conclusivo ci soffermiamo su due aspetti della nuova evangelizzazione: personale (del teologo stesso) e pubblica (verso la società).

6.5.1. *La vocazione del teologo e la nuova evangelizzazione “ad intra”*

Prima di porre la questione di come sia possibile parlare al mondo secolare, la nuova evangelizzazione – a cui il teologo è chiamato a collaborare in qualità di profeta e di testimone – pone al teologo stesso una domanda preliminare sulla fede come tale, sulla ragione della fede e sulla sua esperienza e sull'esperienza della fede vissuta dai credenti¹⁶⁹. Queste domande sono strettamente legate con la questione del linguaggio teologico richiedendo di affrontare il problema dell'identità del teologo e dell'autenticità della sua vocazione. Anche se per sua natura la teologia è una forma rilevante dell'evangelizzazione, chi ha ricevuto questo carisma potrà rendere significativa e credibile la sua attività al servizio della nuova evangelizzazione soltanto restando fedele alla sua vocazione e rispettando i criteri del suo lavoro. Di più, la sua figura profetica diventa una forma del linguaggio teologico.

Facendo riferimento ad alcune indicazioni presentate dalla CTI nel recente documento *Teologia oggi; prospettive, principi e i criteri*, si possono individuare alcuni criteri in base ai quali, nel caso del teologo, si può parlare di prima evangelizzazione o auto-evangelizzazione. Innanzitutto, il teologo si fa evangelizzare dal continuo accesso alla rivelazione divina culminata in Gesù Cristo e trasmessa attraverso la Scrittura ispirata e la Tradizione viva della Chiesa. Così facendo deve lasciarsi possedere dalla stessa verità comunicata come evento, storia e persona del Logos Incarnato, nel quale Dio si è auto-donato all'uomo per un amore gratuito e incondizionato. Il teologo si lascia coinvolgere attraverso la fede, intesa sia come atto (*fides qua*) sia come professione e intelligenza (*fides quae*), che lo rende disponibile a farsi plasmare dal Verbo di Dio (*farsi evangelizzare*), ciò che è in piena armonia con quanto si legge nell'Antico Testamento:

¹⁶⁸ Cfr. **D. E. VIGANÒ**, “Comunicare la fede: esperienza di grazia e di gioia”, 612.

¹⁶⁹ Cfr. **W. KASPER**, *Teologia e Chiesa* 2, 206.

Io susciterò loro un profeta [il teologo] in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò (...) Il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dei, quel profeta dovrà morire¹⁷⁰.

Un'altra condizione dell'auto-evangelizzazione del teologo è costituita dal bisogno di rimanere nella comunione della Chiesa. Difatti egli ha ricevuto la sua vocazione e missione nella e mediante la Chiesa. In pratica ciò presuppone lo studio della Scrittura, la fedeltà alla Tradizione apostolica, l'attenzione al *sensus fidelium*, l'adesione responsabile al Magistero ecclesiastico, il far parte della comunità dei teologi e infine il dialogo, o meglio un'apertura al mondo che sappia interpretare i segni dei tempi¹⁷¹. Dunque, nel processo di auto-evangelizzazione il teologo dovrà ascoltare anche il mondo, individuare e rileggere i segni dei tempi intesi

Come avvenimenti o fenomeni nella storia umana che in un certo senso, in ragione della loro portata o impatto, definiscono un periodo e danno espressione a particolari esigenze o aspirazioni dell'umanità di quel tempo¹⁷².

Ciò che accade nel mondo non è mai indifferente per il teologo. Il mondo è il destinatario dell'annuncio, ma allo stesso tempo è una delle forme del linguaggio teologico tramite cui – in questo caso all'inverso – Dio parla al teologo e ne coinvolge l'atteggiamento di ascolto e di partecipazione piena al dramma della vita umana.

In assenza di tali componenti costitutive non è possibile delineare la vera identità del teologo. Di conseguenza, va esclusa qualsiasi definizione che restringa la funzione del teologo a semplice ripetitore della dottrina del magistero. In verità, il teologo è chiamato a immergersi sempre più nell'inesauribile profondità del mistero di Dio tramite l'esercizio responsabile della propria libertà intellettuale e della propria capacità creativa e interpretativa, illuminate dallo Spirito Santo¹⁷³. Così facendo, sarà in grado di leggere i segni dei tempi in modo da indicare agli altri le ragioni per confrontarsi con il kerygma cristiano come annuncio di

¹⁷⁰ Dt 18,18-20.

¹⁷¹ Cfr. CTI, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, 20-58.

¹⁷² CTI, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, 54.

¹⁷³ Cfr. S. UBBIALI, "La scienza teologica nell'odierno confronto riflessivo. Considerazioni attorno a *La teologia oggi. Prospettive, principi e criteri*", 118-124.

salvezza che porta in sé una forza rilevante, provocante, significativa e quindi tutt'altro che irrazionale.

Tale creatività e libertà poggiano però sulla vita interiore e sulla esperienza della preghiera come condizione della vera conoscenza dei misteri rivelati. Qui emerge con tutta limpidezza l'esortazione di San Francesco d'Assisi contenuta nella Lettera a Fra Antonio: "Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purché in tale occupazione, tu non estingua lo spirito della santa orazione e devozione..."¹⁷⁴. Infatti solo attraverso l'esperienza interiore e personale della fede, il teologo (profeta per il mondo contemporaneo) potrà partecipare al pathos divino, alla passione, ai sentimenti di Dio stesso in quanto coinvolto nella storia umana¹⁷⁵. Senza questa partecipazione sarà estremamente difficile che il teologo possa diventare profeta e testimone capace di evangelizzare.

Le condizioni riportate sopra costituiscono la prima e fondamentale evangelizzazione che ha luogo nel teologo come soggetto in cui il Vangelo trova accoglienza e viene impiantato. In lui il Vangelo trova una certa *traductio* in grado di evangelizzare l'altro, poiché egli lo rende provocante, attraente, mostra la sua interna credibilità e una ragionevole coerenza. Qui appare anche il paradosso della rivelazione, dal momento che Dio – esponendosi al rischio della libertà dell'uomo¹⁷⁶ – accetta di dipendere dalla qualità della vita e della testimonianza del teologo per manifestarsi al mondo donandogli la verità su se stesso.

6.5.2. Il teologo sul palcoscenico pubblico e l'evangelizzazione "ad extra"

a) Perché la 'nuova' evangelizzazione?

L'altro versante dell'evangelizzazione è quello *ad extra*, dato che la Chiesa deve rispondere al mandato di Cristo di portare il Vangelo in tutto il mondo e mettendosi al servizio di ogni uomo e di tutta l'umanità. Oggi nel mondo occidentale l'evangelizzazione sembra attraversare una 'seconda ondata', poiché la Chiesa si trova a dover fronteggiare una civiltà scristianizzata o piuttosto indifferente verso la fede. Nella cultura con-

¹⁷⁴ FF 252.

¹⁷⁵ Cfr. M. GRILLI, *Il pathos della Parola, I profeti di Israele*, Milano 2000; V. BATTAGLIA, *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù. Cristologia e contemplazione*, Bologna 2011.

¹⁷⁶ Cfr. P. MARTINELLI, "La testimonianza cristiana come linguaggio per la missione evangelizzatrice della Chiesa oggi", in L. BIANCHI (ed.), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*, Padova 2013, 138-139.

temporanea, caratterizzata dal predominio della razionalità funzionale, si assiste a uno spostamento della dimensione filosofica, etica e religiosa dalla sfera pubblica e civile a quella della coscienza soggettiva e individuale. Escludendo dall'ambito pubblico le questioni relative al senso del vivere, alla causa dell'essere, o alla finalità dell'esistenza umana, si è portati a concepire l'idea di Dio come opzione legittima (o tollerata) di un sentimento esclusivamente privato. Fare della fede un mondo culturale distinto e appartenente alla *privacy* significa trascurare il fatto che il trascendente è in relazione ad ogni sfera umana come principio che anima e fonda il suo significato e valore; in altre parole, da un lato si nega l'immanenza del trascendente, dall'altro invece si impoverisce il valore della sfera sociale, che rimane chiusa in se stessa, incapace di guardare al di là dei propri confini¹⁷⁷.

Nella prassi richiesta dalla nuova evangelizzazione il compito del teologo sarà quello di ripristinare il volto pubblico della fede attraverso il lavoro scientifico e testimoniare la valenza universale del Vangelo in quanto indirizzato a tutta l'umanità. Qui emerge uno dei ruoli che la teologia potrebbe svolgere rispondendo all'appello dell'evangelizzazione.

b) Una proposta da considerare

La ricerca inerente alla questione del linguaggio teologico si interroga sulla qualità nel momento in cui viene adoperato dal teologo, affinché possa essere accessibile e comunicabile nella nostra epoca.

Recentemente G. Ferretti ha elaborato una proposta concreta incentrata su tre elementi essenziali e reciprocamente congiunti che possono essere di aiuto al teologo nello svolgimento del suo compito legato alla nuova evangelizzazione, che lo impegna a rendere ragione della natura pubblica e sociale della fede: il dono di Dio (la grazia), l'intelligenza (la comprensione del senso e della verità di ciò che viene proposto alla fede), la libertà (come libera scelta umana di aderire al contenuto e di farlo proprio). Solo in questo modo la teologia, non solo come l'intelligenza ma anche come 'volto pubblico' della fede – manifestato soprattutto nell'ambiente accademico e universitario dove la fede si confronta inevitabilmente con l'istanza critica della ragione – potrà mostrare il suo valore antropologico, il suo statuto epistemologico, la sua valenza verita-

¹⁷⁷ Cfr. G. MANZONE, "Testimoniare la fede nel sociale", in M. COZZOLI (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta fidei"*, 549-550.

tiva, non limitandosi soltanto alla riflessione sui contenuti della fede cristiana, ma misurandosi anche con le letture dei non credenti o delle altre scienze¹⁷⁸. Inoltre, benché i tre elementi sopraindicati non costituiscono necessariamente una novità assoluta nella discussione sul rapporto tra fede e ragione, assumono uno spessore di rilievo nel contesto della nuova evangelizzazione e dimostrano la loro attualità evidenziando i nuovi, considerevoli aspetti¹⁷⁹.

Riflettendo in primo luogo sul dono di Dio che fa nascere la fede, è opportuno precisare che esso non va inteso come una qualche misteriosa ispirazione interiore o come un intervento straordinario di Dio nell'interiorità dell'individuo, ma va riscoperto come vicenda storica e pubblica, la storia di Israele che ha il suo culmine in Gesù di Nazareth¹⁸⁰. Dio si rivela non solo attraverso l'uomo, ma come uomo e nell'uomo, nella storia particolare di Gesù, che tuttavia possiede un valore universale e riguarda tutti¹⁸¹. La rivelazione che chiama alla fede non è dunque un dono che Dio fa ad alcuni e nega ad altri, bensì un dono pubblico, accessibile a tutti. Solo a questa condizione e solo facendo emergere tutta la plausibilità di questa verità la teologia sarà in grado di dimostrare il 'volto pubblico' della fede¹⁸².

Secondo Ferretti il merito della fede è appunto quello di rappresentare un tipo di intelligenza spirituale, religiosa e sapienziale, capace di leggere nel mondo, nella storia, nelle singole persone e nei fenomeni culturali il manifestarsi del divino, quasi come l'intelligenza estetica è in grado di leggere la bellezza nella natura e nell'arte, o come l'intelligenza filosofica è in grado di leggere e interpretare l'apertura dell'uomo alla ricerca del senso. Uno dei maggiori ostacoli che negano alla fede la sua specifica razionalità, come è stato già sottolineato nel corso dell'esposizione, è la riduzione del sapere umano alla sfera della 'ragione scientifico – oggettiva' o oggettivante, percepibile soltanto empiricamente. Pertanto la teologia dovrà contribuire ad 'allargare' i confini della ragione e di conseguenza del linguaggio, per far rientrare in essi sia i contenuti della fede sia le sue forme linguistiche. I teologi, in primis, dovrebbero avere il

¹⁷⁸ Cfr. G. FERRETTI, "La teologia, volto pubblico della fede", in *Studia Pathavina* 59 (2012), 153.

¹⁷⁹ Cfr. G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, II, 11-146.

¹⁸⁰ Cfr. G. FERRETTI, "La teologia, volto pubblico della fede", 154.

¹⁸¹ Cfr. G. GISMONDI, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1993, 181.

¹⁸² Cfr. G. FERRETTI, "La teologia, volto pubblico della fede", 154.

coraggio di presentare i contenuti della fede come accessibili e comunicabili all'intelligenza umana. Un'intelligenza eventualmente 'rieducata' a cogliere il senso dei valori umani fondamentali, delle più autentiche possibilità umane; a interrogarsi sui grandi problemi esistenziali e sociali che ci assillano; il male, la violenza, le ingiustizie, la sofferenza, la finitezza umana, l'orizzonte ineludibile della morte, la dialettica della libertà con la sua dignità e la sua ambiguità, il desiderio della vita, il bisogno di amore, ecc. È nell'ambito di tali problemi che interviene la teologia con la sua intelligenza della fede, offrendo una chiave interpretativa di senso, che di per sé illumina e fa vedere più in profondità. Non ci può essere educazione alla fede se non vi è educazione dell'intelligenza al senso dell'umano¹⁸³. È l'umano che indica nel modo migliore la trasparenza del divino nella nostra vita; questa verità ha trovato la sua piena realizzazione nella persona di Gesù Cristo, Dio fatto uomo. La disponibilità del teologo ad affrontare tali temi fondamentali esprime la sua incrollabile fiducia nella ragione umana volta alla ricerca della verità in tutte le sue espressioni. Inoltre il suo lavoro sarà apprezzato e sarà maggiormente credibile nella misura in cui sarà pervaso da un'appassionata e costante opera di approfondimento e traduzione della 'Verità donata', passando dall'iniziale meraviglia a forme di sapere sistematico e scientifico¹⁸⁴.

In terzo luogo, il volto pubblico della fede evidenziato dalla teologia emerge con particolare forza allorché viene preso in considerazione il tema della libertà. La conoscenza propria della teologia perderebbe il suo valore e la sua natura se pretendesse di ridurre il proprio contenuto a un semplice oggetto verificabile o afferrabile sensibilmente. La verità di Dio, nella sua forma testimoniale, non si impone all'uomo come un'evidenza razionale incoercibile, ma si offre alla libertà dell'uomo e chiede di essere riconosciuta¹⁸⁵. Se la fede poggia sul dono libero di Dio trascendente e ultramondano che si auto-comunica all'uomo, se rappresenta una conoscenza che riguarda l'essere umano nella sua totalità, allora la teologia diventa una risposta, che non si impone alla ragione mediante l'evidenza naturale, ma si propone con la sua intrinseca cre-

¹⁸³ Cfr. G. FERRETTI, "La teologia, volto pubblico della fede", 154-156.

¹⁸⁴ Cfr. M. MIDALI, "Evangelizzazione nuova. Rilevanti indicazioni di *Fides et ratio*", in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, 261-262.

¹⁸⁵ Cfr. P. MARTINELLI, "La testimonianza cristiana come linguaggio per la missione evangelizzatrice della Chiesa oggi", 147.

dibilità che trova la sua piena plausibilità solo nell'amore¹⁸⁶. Altrimenti, essa contraddirebbe se stessa: dunque si mostra come intelligenza che va accettata attraverso un atto non esclusivamente intellettuale, ma del tutto personale, totale e libero¹⁸⁷. La conoscenza attraverso la testimonianza, propria della teologia, consente di percepire la verità tanto come concetto astratto che come Persona¹⁸⁸. Con questa conoscenza è in gioco tutto l'essere dell'uomo: di fronte all'atto con cui Dio gli offre il suo amore, ogni oggettivazione svuoterebbe il rapporto tra Dio e l'uomo del suo carattere interpersonale. E anche se non tutti rispondono a tale dono in modo positivo, anche se molti non rispondono affatto, ciò non toglie alla fede la sua dimensione sociale. Anzi, il suo carattere pubblico sta proprio nella sua capacità interpellativa: l'uomo è chiamato ad auto-determinarsi di fronte alla Libertà Assoluta che fonda la sua libertà. La libertà umana è dunque un presupposto affinché l'atto comunicativo di Dio possa essere veramente un atto di amore; d'altro canto, la libertà è necessaria perché l'uomo possa accogliere la comunicazione di Dio e rispondere con un atto di fede integrale, responsabile e personale¹⁸⁹.

Anche questa problematica apre alla teologia uno spazio per partecipare alla vita pubblica e offrire il proprio contributo con la sua visione dell'uomo illuminata dalla rivelazione. Così facendo, presta un servizio prezioso e insostituibile al dialogo tra il cristianesimo e la società odierna, come pure all'elaborazione della proposta della nuova evangelizzazione, elaborando un linguaggio appropriato strettamente legato alla figura del teologo. Perciò l'efficacia della sua comunicazione *ad extra* sarà possibile nella misura in cui riuscirà a tradurre il messaggio cristiano sulla libertà in termini comprensibili, indicandone la dialettica tra autorità e libertà e i criteri per una corretta soluzione. Proprio nell'odierna civiltà laica e secolarizzata, che pretende di basare il suo status sul principio della libertà e sulla sua concretizzazione nel sistema democratico, il cristianesimo si propone come una 'religione della libertà' e pone in

¹⁸⁶ Cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1991, 53-144.

¹⁸⁷ Cfr. G. LORIZIO, "Per una rinnovata professione di fede: riscoprire e pensare la fede oggi", M. COZZOLI (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta fidei"*, 161-165.

¹⁸⁸ Cfr. H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Milano 1985, 49; cfr. anche P. MARTINELLI, "La testimonianza cristiana come linguaggio per la missione evangelizzatrice della Chiesa oggi", 147.

¹⁸⁹ Cfr. G. LORIZIO, "Per una rinnovata professione di fede: riscoprire e pensare la fede oggi", 161-165.

evidenza la libertà quale elemento integrante e costitutivo del proprio messaggio. Forse per troppo tempo il cristianesimo ha considerato la libertà religiosa come una semplice concessione alla modernità, invece di valutarla come un principio positivo, un diritto fondamentale di ogni essere umano¹⁹⁰. Di fronte a questa sfida lanciata dalla contemporaneità, sembra giustificabile la proposta di partire dal principio della libertà religiosa per elaborare anche una particolare interpretazione del ruolo dell'autorità ecclesiastica. Tanto che il concetto stesso di 'autorità' assume oggi piuttosto una connotazione negativa. Invece, in base a quanto è stato detto finora, la dinamica autoritativa interna alla Chiesa andrebbe pensata in conformità all'essenza stessa della rivelazione, non tanto sul modello 'comando – obbedienza', quanto su quello 'autorità – fiducia'¹⁹¹, dove l'autentica autorità, dal punto di vista gnoseologico, non costringe la ragione entro certi limiti, ma possiede la facoltà di aiutarla nel distinguere tra proposizioni false e vere¹⁹².

La riflessione sul logos della fede che diventa comunicabile e accessibile attraverso il linguaggio religioso e quello teologico mira a superare i vari riduzionismi cercando di andare verso una comprensione allargata e più profonda del linguaggio. Il postulato di 'allargare' in riferimento alla concezione del linguaggio ha già trovato la sua attuazione in un altro dibattito, d'altronde legato a quello sul linguaggio, inerente al modello della ragione¹⁹³. Tale 'allargamento' presupponeva, anzi, pretendeva di riprendere la concezione della ragione metafisica e teologica (del credente). Il tema è stato oggetto di discussione grazie anche al noto discorso

¹⁹⁰ Cfr. L. SAVARINO, "Introduzione", in **Id.** (ed.), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Torino 2008, 18.

¹⁹¹ Cfr. L. SAVARINO, "Introduzione", 18, nota 32.

¹⁹² Cfr. L. F. TUNINETTI, "Ragione, autorità e vera religione", 216. Lo stesso autore spiega che il problema del rapporto tra ragione e autorità non implica a priori nessuna opposizione; anzi cerca di dimostrare, a differenza dei principi propri dell'illuminismo, il ruolo positivo dell'autorità nei confronti della ragione nel processo conoscitivo e nella ricerca della verità. Tuninetti indica le forme di conoscenza che possono essere assunte soprattutto o addirittura unicamente attraverso l'autorità o la testimonianza.

¹⁹³ Cfr. A. STAGLIANÒ, "Filosofia e teologia a partire da Fides et ratio", in A. LIVI – G. LORIZIO (ed.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, 413-417.

tenuto da Benedetto XVI a Regensburg nel 2006¹⁹⁴, ma era stato già sviluppato in precedenza nella Lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio* (1998).

Il postulato di allargamento potrà mostrarsi più palese e meglio concepibile tenendo conto di alcuni approcci.

a) L'approccio teologico

Da quanto detto sopra emergono l'ampiezza e la profondità dell'orizzonte in cui si colloca il tema del linguaggio che, in quanto attività essenzialmente e propriamente umana, non si limita ad un'analisi semantica, strutturale, logica, grammaticale, filologica, ecc., ma va oltre, dimostrando che, considerando il tema del linguaggio, si considera il problema dell'uomo stesso. Quest'ultimo, in prospettiva teologica, viene illuminato dalla rivelazione ed appartiene al mistero della rivelazione, come evento comunicativo che a sua volta rappresenta un fenomeno linguistico. Il linguaggio va considerato come una realtà che appartiene intrinsecamente al mistero della Trinità e che determina la relazione/comunicazione tra Dio e l'uomo, e tra l'uomo e l'uomo.

b) L'approccio analogico

Il linguaggio teologico richiede una giusta modalità di esprimere, anche se non in modo perfetto ed esaustivo, ma il più adeguatamente possibile la realtà di Dio. Tale modalità è determinata dalla natura stessa dell'Oggetto di cui parla la teologia. Da qui è risultata la necessità di adoperare il linguaggio analogico, che, non rinunciando al carattere oggettivo e reale del suo discorrere, vuole salvaguardare la dimensione trascendente del concetto di Dio, in quanto Mistero ultimamente ineffabile. In tal modo la teologia dimostra, da una parte, di non arrendersi al mutismo e al silenzio scettico, ma di essere disponibile ad elaborare il discorso veritativo, e dall'altra, riconosce onestamente i propri limiti, tanto necessari quanto invalicabili.

¹⁹⁴ Cfr. **BENEDETTO XVI**, "Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni", Incontro con i Rappresentanti della Scienza nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006, in **D. CITI** (ed.), *Dio salvi la ragione*, Siena 2007, 26.

c) *L'approccio ermeneutico*

L'approccio ermeneutico rende possibile assegnare al linguaggio il ruolo di esprimere adeguatamente il significato non solo del testo (ermeneutica testuale), ma anche della storia e dei suoi eventi (ermeneutica storica), e addirittura dell'essere come tale (filosofica o ermeneutica metafisica¹⁹⁵). Da questa prospettiva il linguaggio appare come strumento del lavoro ermeneutico; ma va presa in considerazione anche la necessità di elaborare una ermeneutica del linguaggio stesso – connessa alla sopramenzionata questione antropologica – a partire dalla domanda “perché il linguaggio come tale, in genere?”, “come mai questo fenomeno?”, “quale è il suo senso e il suo valore nella realtà?”, “la teologia può proporre e illuminare il fenomeno del linguaggio?”. Dunque, è il linguaggio stesso a richiedere e a rendere necessaria una ermeneutica adeguata.

d) *L'approccio kerygmatico/testimoniale*

In questa ottica il linguaggio è stato considerato nella sua indole pratica, in quanto si riferisce alla verità dell'esperienza che non può essere comunicata e annunciata se non attraverso la testimonianza; anche questa attività linguistica ha una dimensione molto ampia: verbale e non verbale. La sua particolarità risiede nel fatto che la verità riconosciuta, vissuta, accolta e trasmessa presuppone il rapporto interpersonale che non può prescindere dalla libertà. In questa ottica il linguaggio non è un semplice oggetto dell'analisi linguistica, ma condizione dei rapporti intra-sociali; è portatore della verità che sta all'origine di ogni comunità e civiltà, dove la reciproca conoscenza non ha altra via se non quella della testimonianza. Qui rientra anche la figura del teologo che ha il compito di articolare il linguaggio teologico che si rende comunicabile.

e) *L'approccio 'inter-categoriale'*

Il problema del linguaggio teologico non è un problema chiuso, ermetico, a se stante e del tutto autonomo, da considerare separatamente dalle altre categorie/concetti, ma, in quanto inserito nell'orizzonte del pensiero personalista, si relaziona con diverse categorie filosofico – an-

¹⁹⁵ Cfr. P. CODA, *Teo-logia*, 176, nota 352; cfr. anche CTI, *L'interpretazione dei dogmi*, A, I, 3.

tropologiche, etiche, e teologiche come: la rivelazione, Dio, l'essere umano, la persona, la verità, l'essere, la realtà, la conoscenza, la relazione, la comunicazione, il bene, la libertà, la responsabilità, la società, ecc. Solo in questa circolarità si può far rilevare il senso profondo del fenomeno del linguaggio in genere e del linguaggio teologico in particolare, cui anche la riflessione teologica vuole dare il proprio contributo. Questo ci consentirebbe di parlare di una 'teologia del linguaggio' o della teologia come teoria del linguaggio della fede.

Conclusione

Lo scopo prioritario di questo studio non era quello di rispondere in modo persuasivo a tutte le obiezioni – o almeno ad una parte di esse – che vengono mosse nei confronti della fede cristiana, né di confutare le varie teorie con cui si negano Dio, la rivelazione e, in ultima istanza il valore della fede; tantomeno di dare chiarimenti esaustivi e definitivi. Piuttosto ho voluto partecipare, con il mio contributo di analisi e riflessione, all’attuale lavoro svolto dalla comunità dei teologi¹, cercando di indicare o di ri-attualizzare alcune piste di ricerca. D’altronde il compito della teologia non è solo quello di rispondere, chiarire, riflettere criticamente, ma anche quello di avere sempre il coraggio di pensare che credere non vuol dire mettere a tacere le domande dell’intelligenza, perché solo grazie ad esse l’esistenza può avere accesso al Mistero². Solo il coraggio di pensare permette alla teologia di mantenere vivo il contatto con la fede e il suo fondamento e di rimanere in dialogo con la ragione³.

Anche se nel primo capitolo è stato descritto sinteticamente il contesto culturale e religioso odierno, caratteristico della civiltà occidentale, in cui sono state individuate le correnti di pensiero più diffuse, che di fatto possono impedire e rendere in un certo modo difficile e complesso lo status e la condizione del cristianesimo, tuttavia l’intento non era quello di ‘demonizzare’ la contemporaneità definendola quasi come anti-cristiana o a-cristiana, come se fosse una minaccia per i credenti. Si è cercato piuttosto di intravedere e diagnosticare lo spirito, il pensiero, l’universo dei valori nell’odierna situazione globale tenendo conto del suo specifico atteggiamento verso la fede. Il credente non è tanto autorizzato a giudica-

¹ Cfr. CTI, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, 45-50

² Cfr. **M. RUGGERINI**, “Il divino come mistero del mondo”, in *Credere oggi* 21 (2001) 1, 109, nota 121.

³ Cfr. **C. PERI**, “Filosofia e teologia negli studi teologici”, in *Ho Theólogos* 29 (2011), 350-351.

re la società, seppur si tratti di una società secolarizzata e scristianizzata, ma piuttosto – secondo l'esortazione del Concilio Vaticano II – a servire l'umanità cercando prima di conoscere e capire bene la situazione in cui essa si trova.

All'inizio abbiamo tentato di individuare e delineare alcuni aspetti ideologici, religiosi, etici più comuni presenti nell'esistenza umana e nella vita sociale, che appare molto variegata e differenziata, difficilmente definibile con l'uso di una sola categoria e di un solo termine. Questa complessità della realtà di fronte a cui ci troviamo non ci autorizza a staccarci da essa per rinchiuderci nelle "sicurezze" derivanti dalla fede; non ci consente neanche di essere indifferenti a tutto ciò che l'uomo d'oggi vive e sperimenta nel suo distacco dai valori propriamente evangelici. La diagnosi prospettata nel primo capitolo, mettendo in risalto – nella maggior parte del materiale preso in esame – soprattutto gli elementi e i fenomeni non accettabili e non condivisibili dal punto di vista della fede cristiana, non scaturiva da una preconcepita posizione ostile, ma dall'interesse per una più rigorosa e documentata conoscenza dell'uomo contemporaneo. La fede è un dono per ogni essere umano ed ogni essere umano ha pieno diritto di accedere alla Parola di Dio, oggetto della fede, che non è proprietà del credente, ma gli è stata affidata gratuitamente attraverso le molteplici mediazioni e i molteplici mediatori.

In tal modo la peculiarità del tempo presente è stata considerata, per il credente, una sfida e uno stimolo a riflettere in modo più profondo sulla propria fede, sui suoi fondamenti irrinunciabili, per potersi confrontare, nello spirito di un dialogo rigoroso, onesto e fecondo, con le aspirazioni, le aspettative e le tendenze del mondo del XXI secolo. Quindi il confronto con il contesto attuale è indispensabile anche per gli stessi cristiani, in quanto favorisce la loro maturazione nel modo di vivere e testimoniare la fede. Soltanto entrando più in profondità nel tema della fede ricevuta e vissuta, si potrà essere in grado di dialogare con l'umanità di oggi e presentare l'essenza del cristianesimo come proposta capace di toccare il cuore umano, suscitando in esso ancora una volta la fame di Dio e il desiderio di ri-conoscere, senza pregiudizi e senza false immagini, l'autentico valore della fede stessa. Oltre a ciò, in gioco non c'è solo la posizione della fede, il suo status nel mondo contemporaneo e la necessità di giustificarla, ma in ultima analisi si tratta dell'uomo stesso. La fede, anzi la fede della Chiesa è in funzione dell'uomo. Oggi, forse più che mai, la Chiesa e in modo particolare la teologia sono chiamate a prendersi cura dell'uomo che, come si è visto nel primo capitolo, più che 'lontano

dalla fede', sembra essere smarrito, disorientato, privato della propria autentica dignità e abbandonato a se stesso. Questo stato di disagio e di disorientamento si manifesta a diversi livelli: esistenziale, ideologico, religioso, etico, sociale, politico, ecc.

Ora il compito della teologia, intesa come uno dei modi attraverso cui la Chiesa dimostra di essere a servizio di ogni persona e dell'umanità intera, sarà quello di presentare la fede come un dono e come una proposta che sostanzialmente corrispondano alla natura e alla costituzione dell'essere umano e quindi di evidenziarne l'intrinseca valenza antropologica. Affinché questa proposta possa essere presa in considerazione in modo eloquente e suggestivo, la teologia stessa è chiamata a ripensarla e a scoprire nuovi e più attuali aspetti della fede, in modo da saper rispondere alla sete dell'essere umano e all'inquietudine del suo cuore. Non si tratta, quindi, solo della questione della fede e della sua pretesa 'legittimità' nel mondo presente, ma piuttosto dell'interesse che scaturisce dall'amore verso l'uomo che porta in se un 'pezzetto di Dio' (Etty Hillesum) e quindi mai può essere trascurato dalla Chiesa.

Per questo nel secondo capitolo si è cercato di ripristinare lo spessore e la perenne novità della domanda sul senso, che scaturisce spontaneamente dall'interiorità dell'uomo, ma che oggi corre il grosso rischio di essere soffocata e, quando ciò accade, si provoca un grave impoverimento della vitalità della persona. La domanda sul senso può rimanere significativa solo se vengono riprese in considerazione, seriamente e criticamente, anche le domande sull'essere, sulla verità, sul bene e sull'uomo in quanto – nella sua apertura al Mistero – è capace di trascendersi. Tutto ciò, inevitabilmente, ha portato a trattare il problema della metafisica e del rapporto tra filosofia e teologia. Con questo capitolo si è voluto ripristinare anche la fiducia nella ragione capace della Verità universale e oggettiva. In un certo senso, il 'peccato' dell'ateismo⁴ o della società che vive come *Deus etsi non daretur* non è tanto contro Dio, quanto contro la ragione. In tale contesto la proposta cristiana potrebbe risultare efficace e sensata in una doppia direzione: sia verso il modernismo, sia verso il postmodernismo. Se il modernismo proclama l'ineludibile fiducia nella

⁴ Paradossalmente anche l'ateismo in un certo senso si presenta come segno di credibilità della rivelazione in quanto appello alla libertà umana per cui non si può imporre; altrimenti, cioè se la rivelazione in Cristo fosse accettata da tutti, rischierebbe di essere una forma di *totalitarismo*, una verità assunta per l'imposizione o quasi costrizione. Dio invece nella sua auto-comunicazione continua ad amare e a donarsi pur essendo negato o rifiutato.

ragione naturale e nel suo tentativo di giungere alla vera e piena conoscenza, senza tener conto della necessità di coinvolgere la libertà umana e della natura personale della verità, con il postmodernismo accade il contrario: da una parte, la sfiducia nella ragione e il rifiuto della Verità o l'affermazione dell'impossibilità di giungere ad essa e, dall'altra, l'apoteosi della libertà; anzi una certa promozione di quel libertinismo che rende la libertà umana l'ultima istanza di fronte a cui si può definire la verità; ma ciò avviene spesso in modo arbitrario. Ora il logos della fede, con la sua originale e specifica natura sembra essere capace di proporre una risposta ad entrambe le correnti. Al modernismo, perché di fronte al suo programma della *ragione forte*, cerca di recuperare l'aspetto personale della conoscenza non riducibile ad un mero sapere oggettivistico, intellettuale e naturale, evidenziando l'aspetto personale e quella forma di conoscenza che impegna tutta la persona, inclusa la sua libertà; al postmodernismo, perché di fronte all'idea della *ragione debole*, proclama la fiducia nelle sue risorse conoscitive e dimostra in diverse maniere l'esistenza della Verità Ultima, coinvolgendo in questa ricerca, nello stesso tempo, l'essere umano nella sua totalità insieme alla libertà, che però non costituisce l'istanza definitiva, ma la condizione per accettare la Verità nella sua forma aletica come dono. In fin dei conti, il logos della fede dimostra il coraggio di paragonarsi, anzi di aprirsi al dialogo sia con il modernismo che con il postmodernismo attraverso la sua specifica, allargata e approfondita concezione della razionalità e della Verità.

La questione dell'uomo come aperto all'Assoluto richiedeva anche di riprendere il tema della teologia naturale, come una delle modalità per mostrare il logos della fede e la sua ragionevolezza. Insomma questo capitolo ha potuto raggiungere la sua finalità nella misura in cui è stato in grado di interpellare il pensiero umano; oppure, usando il linguaggio metaforico, di 'disseppellire' o di 'scavare' la domanda su Dio attraverso la domanda sull'uomo e la domanda sull'uomo attraverso la domanda su Dio.

Nel passaggio successivo è emerso l'interrogativo sulla fondazione ontologica della fede. Il presupposto filosofico – antropologico, pur essendo indispensabile, non costituisce il fondamento su cui può poggiare la fede. Così il logos della fede si basa sull'evento ontologicamente previo che rende possibile l'atto del credere. L'apertura e l'orientamento verso l'Assoluto rappresentano il presupposto per un evento/principio che diventa *condicio sine qua non* della fede, che altrimenti rimarrebbe auto-referenziale. In concreto essa si fonda sulla libera autocomunicazione di Dio realizzata nella storia della rivelazione e definitivamente

compiuta nell'Incarnazione. Prima di tutto era necessario dare una spiegazione etimologica del concetto di 'rivelazione' tenendone presente lo sviluppo storico determinato dai vari contesti. In seguito sono state riportate alcune recenti proposte di vari autori che hanno cercato di esplicitare gli elementi essenziali del concetto. Poi, alla luce della riflessione dogmatica, è stata evidenziata la dimensione soteriologica della rivelazione, che appare di capitale importanza per capire più in profondità il vero valore e la finalità della fede. Il carattere storico – escatologico della rivelazione cristiana ha richiesto, poi, alcuni chiarimenti: il rapporto tra la trascendenza e l'immanenza, la sua natura e la sua origine trinitaria, il problema della libertà di Dio e della gratuità della Sua auto-donazione, il carattere mediatico/simbolico della rivelazione. Infine, la tematizzazione della rivelazione ha illuminato in modo nuovo il concetto dell'*universale concretum* che, nella sua più profonda accezione e di fronte ai tentativi di spiegazione non riusciti o poco accettabili in campo filosofico, mira a superare le apparenti opposizioni, in particolare: il finito e l'Infinito, lo storico e l'eterno, l'umano e il divino, il contingente e l'Assoluto. L'evento di Gesù Cristo diviene per la fede il Logos per eccellenza, il Logos incarnato, la Parola in Persona, il che dà la forma definitiva al termine 'fede' facendolo passare dal carattere confessionale al carattere interpersonale e salvifico. Il logos della fede non trova altro fondamento se non in quello costituito dalla libertà e gratuità dell'amore di Dio verso l'uomo, che viene chiamato ad accogliere il dono dell'unione e della partecipazione alla vita divina della Trinità. Nel contesto odierno potrebbe sorgere la domanda: quale può essere un'altra, più alta ragione per spiegare e dare fondamento alla dignità ed al valore dell'essere umano se non quella di poter – nella sua capacità di auto-trascendersi – essere partecipe della natura divina e prima ancora di esistere nell'eterno disegno di Dio? Nel Logos Incarnato tutto sussiste ed ogni uomo e ogni persona hanno in Lui la loro consistenza (cfr. Col 1,16-17; Ef, 4,4-14; Rm 4,17, Gv 1,3).

Il Logos incarnato non è solo il fondamento della fede cristiana, ma anche di ogni ricerca umana del divino, del Vero, del Sacro, dell'Incondizionato. In quanto evento storico, preciso e focalizzato nella persona di Gesù Cristo, proprio in Lui trova il principio, la causa, la ragione di possibilità tutto ciò che di vero, santo, buono e di valore l'uomo può trovare e realizzare nella sua storia generale, anche oltre il cristianesimo. Tutto si racchiude nel Frammento, in quel Frammento che fa esplodere i confini del tempo e dello spazio, e che nella sua efficacia salvifica universale, opera sia *prima* sia *dopo*, sul piano storico; ma anche *oltre* e *fuori* i

confini visibili della Chiesa, ma *non senza* la Chiesa. Come Frammento compie l'opera rivelatrice e salvifica e la rende accessibile a tutti attraverso la varietà delle mediazioni partecipative (religioni, culture, tradizioni, filosofie, ecc.).

L'ultimo contesto in cui si è voluto riflettere sul logos della fede è stato quello del linguaggio e delle condizioni di possibilità di parlare di Dio e di parlarne adeguatamente. La svolta moderna con l'enfasi riconosciuta alla ragione, aveva dato il via al restringimento del campo linguistico in cui potevano trovare il loro posto 'legittimo' i vari oggetti della conoscenza umana. Se nella prima fase si è tentato di affrontare il problema di Dio riconducendolo ad un piano del tutto razionale, col tempo, però, si è giunti alla convinzione circa l'impossibilità di parlare di Dio, nel caso in cui si volevano rispettare rigorosamente i principi, il metodo e i criteri della scienza moderna, che poggiava sull'assioma della verificabilità o della falsificabilità. Tale contesto aveva provocato, soprattutto con il neopositivismo, l'eliminazione del problema di Dio dal linguaggio proprio della scienza umana, spostandolo nella sfera emotiva, individuale e privata e spogliandolo della possibilità di essere tematizzato sotto forma di un discorso oggettivo, comunemente e razionalmente accessibile e di conseguenza comunicabile. Non si vedeva alcuna possibilità di elaborare un tipo di linguaggio scientifico che avrebbe potuto essere specificamente adatto al suo oggetto, costituito, in questo caso, da 'Dio'. Ma un atteggiamento del genere, qualificato come mutismo o addirittura ateismo semantico, sarebbe davvero ammissibile ed onesto di fronte al diritto della ragione umana di voler parlare dell'Oggetto che sta alla base di una esperienza così diffusa nella storia dell'umanità come quella religiosa?

Dall'altra parte, la questione del linguaggio diventava sempre più scottante e discussa anche per un'altra ragione, diffusa perfino negli ambienti teologici, che sosteneva l'idea dell'indicibilità di Dio, assolutamente Trascendente e non afferrabile dal linguaggio umano, arrivando ad un estremo apofatismo. Anche in questo caso è emerso l'interrogativo: è possibile non poter dire nulla d'oggettivo su Dio, dato che comunque – come si è visto prima – Egli stesso è diventato Parola per comunicare con gli uomini? Dal momento che Egli stesso ha assunto la forma del linguaggio umano per essere conosciuto, espresso, descritto e comunicabile all'uomo? In tal modo la filosofia di stampo cristiano e religioso si è trovata di fronte alla sfida e al compito di creare i presupposti razionali per un sensato e ragionevole discorso su Dio partendo dall'analisi del

linguaggio come tale; cioè dal linguaggio ordinario, per poter dimostrare tutte le condizioni che rendono giustificabile e scientificamente accettabile anche il linguaggio religioso, che per sua natura non si può misurare secondo i criteri della ragione meramente logica ed empirica, senza il rischio di cadere in una operazione completamente riduzionista. Così si è arrivati ad elaborare un linguaggio che allo stesso tempo conserva la sua portata ontologica, ossia capace, da una parte, di toccare realmente ed esprimere adeguatamente l'Oggetto del suo discorso, e dall'altra implicare la necessità di risalire al mondo dei simboli come mediazione indispensabile per giungere a quel Mistero che va oltre l'immediatezza di tutto ciò che è sottoposto alla verifica empirica. Un altro fattore di grande rilevanza è stato costituito dalla comparsa e poi dal ruolo sempre più importante rivestito dall'ermeneutica come forma di linguaggio, il cui scopo è spiegare il significato sia del testo/parola sia dei fatti/storia. In fin dei conti si è potuto costruire e legittimare lo status del linguaggio religioso caratterizzato da un realismo analogico – ermeneutico, che è riuscito ad abbinare la problematica metafisica inerente all'essere, con la filosofia della religione; un linguaggio in grado di conciliare due apparenti opposti: da una parte l'Essere/Verità e dall'altro, la storia/interpretazione.

Date queste premesse filosofico – linguistiche in chiave antropologica e attingendo alle prestazioni offerte dai recenti studi sulla religione (le scienze della religione), anche la teologia, in quanto intelligenza della fede che si fonda sulla rivelazione in/di Cristo, ha compreso la serietà della problematica e, grazie ai contributi di vari studiosi, ha offerto alcune proposte su come impostare e in che modo formulare il tema del linguaggio specificamente teologico. In questo studio si è cercato di individuare alcuni aspetti di questo argomento come la questione della fondazione del discorso su Dio, che non si spiega diversamente se non a partire dal principio trinitario e dall'evento dell'Incarnazione. Per quanto concerne la sua modalità è stata ripresa e posta in una nuova luce la dottrina dell'analogia, esplicitandone l'attualità, come forma linguistica peculiare della teologia. Inoltre, l'interesse per l'ermeneutica mostrato dalle altre scienze ha stimolato la teologia ad assimilare alcuni risultati di queste ricerche per ri-attribuire al suo originale discorso una maggiore e più efficace funzionalità. Il linguaggio teologico ha scoperto una certa affinità con altre scienze come la storia, la giurisprudenza, la semiologia attraverso le categorie della *testimonianza* e del *segno*. Infatti, da una parte la teologia ha l'accesso all'evento fondativo mediante le testimo-

nianze criticamente indagate, dall'altra essa stessa realizza la sua finalità non solo come puro discorso teoretico, ma in quanto diventa mediazione e mezzo di comunicazione comprensibile agli altri per avvicinare il Vangelo al mondo intero e ad ogni persona. In ultima analisi il problema del linguaggio, in quanto attività personale e interpersonale, non poteva omettere la questione del soggetto che in questo contesto è rappresentato, pur non esclusivamente, dal teologo, tenendo presente l'urgente sfida davanti alla quale si trova la comunità cristiana: la nuova evangelizzazione.

Bibliografía

Magistero

- CONCILIO VATICANO II**, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa "Ad gentes"*, in EV 1/1087-1242.
- CONCILIO VATICANO II**, *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione "Dei Verbum"*, in EV 1/872-911.
- CONCILIO VATICANO II**, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo "Gaudium et Spes"*, in EV 1/1319-1644.
- CONCILIO VATICANO II**, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa "Lumen Gentium"*, in EV 1/284-456.
- CONCILIO VATICANO II**, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane "Nostra aetate"*, in EV 1/853-871.
- BENEDETTO XVI**, *"Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni"*, Incontro con i Rappresentanti della Scienza nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006, in **D. CITI** (ed.), *Dio salvi la ragione*, Siena 2007, 9-29.
- BENEDETTO XVI**, Discorso alla Curia romana, 22 dicembre 2011.
- BENEDETTO XVI**, *Esortazione Apostolica "Postsinodale Verbum Domini"*, 30.09.2010, in EV 26/2260-2261.
- BENEDETTO XVI**, Giornata di riflessione, dialogo e preghiera per la pace e la giustizia nel mondo, *"Pellegrini della verità, pellegrini della pace"*, Intervento del Santo Padre, Assisi, Basilica Santa Maria degli Angeli, 27 ottobre 2011, in www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/travels/2011/index_assisi_it.htm (11.01.2012).
- BENEDETTO XVI**, *Insegnamenti IV/1* (2008), Città del Vaticano 2009.
- BENEDETTO XVI**, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Porta fidei*, (11.10.2012), in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_it.html.
- PAPA FRANCESCO**, *Esortazione apostolica "Evangelii gaudium"*, 24.11.2013, Città del Vaticano 2013.
- PAPA FRANCESCO**, *La lettera enciclica "Lumen fidei"*, 29.06.2013, Città del Vaticano 2013.

- GIOVANNI PAOLO II**, *Lettera enciclica "Centesimus annus"*, 01.05.1991, in EV 13/66-265.
- GIOVANNI PAOLO II**, *Lettera enciclica "Evangelium vitae"*, 25.05.1995, in EV 14/2167-2517.
- GIOVANNI PAOLO II**, *Lettera enciclica "Fides et ratio"*, 14.09.1998, in EV 17/1175-1399.
- GIOVANNI PAOLO II**, *Lettera enciclica "Redemptor hominis"*, 04.03.1979, in EV 6/1167-1268.
- GIOVANNI PAOLO II**, *Lettera enciclica "Redemptoris missio"*, 07.12.1990, in EV 12/547-732.
- GIOVANNI PAOLO II**, *Lettera enciclica "Veritatis splendor"*, 06.08.1993, in EV 13/2532-2829.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Dichiarazione 'Dominus Iesus'*, Documenti e studi 18, Città del Vaticano 2002; (EV 19/1142-1199).
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Istruzione 'Donum veritatis' sulla vocazione ecclesiale del teologo*, Documenti e studi 14, Città del Vaticano 1993; (EV 12/244-305).
- SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI**, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione*, 04.09.1984, in EV 9/988-1031.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI**, *"Dialogo e annuncio". Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, 19.05.1991, in EV 13/287-386.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *Comunione e servizio: La persona umana creata a immagine di Dio* (2004), in CTI, *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 767-813.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano 2009.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *Il cristianesimo e le religioni* (1997), in CTI, *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 543-597.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *L'interpretazione dei dogmi* (1990), in CTI, *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 380-421.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE**, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, Libreria Editrice Vaticana 2012.
- Enchiridion symbolorum et declarationem de rebus fidei et morum*, **DENZINGER H. - HÜNERMANN** (edd.), Bologna 2001.

Opere

- AA.VV.**, *Attualità della Teologia Morale. Punti fermi – problemi aperti. In onore del Rev. P. J. Viisserr CSSR*, Roma 1987.

- AA.VV., *'Fides et ratio'. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II e commento teologico – pastorale*, Fisichella R. (a cura di), Cinisello Balsamo 1999.
- AA.VV., *Costituzione conciliare "Dei Verbum"*, Atti della XX settimana biblica Brescia 1970.
- AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, Brescia 1986.
- AA.VV., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, Torino 1989.
- AA.VV., *Introduzione allo studio della religione*, Torino 1992.
- AA.VV., *La fede in discussione*, Bergamo 1998.
- AA.VV., *La svolta linguistica in filosofia*, Roma 1975.
- AA.VV., *Le scienze della religione*, Roma 1981.
- AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia 1978.
- ALESSI A., *Sui sentieri del sacro*, Roma 2005.
- ALESSI A., *Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza*, Roma 2003.
- ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991.
- ALFARO J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986.
- ALFARO J., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia 1972.
- ALICI L., "Differenze senza differenza. L'idolatria nell'epoca postsecolare", in *Hermeneutica* (2012), 9-36.
- ALICI L., "La filosofia come analisi del linguaggio", in BONIFAZI D. – ALICI L., *Il pensiero del Novecento. Filosofia, scienza, cristianesimo*, Brescia 1982, 251-287.
- ALICI L., "La filosofia tra verità e sapienza", in AA.VV., *'Fides et ratio'. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II e commento teologico – pastorale*, Fisichella R. (a cura di), 245-258.
- ALSZEGHY Z. – FLICK M., *Come si fa la teologia*, Alba 1976.
- AMATO A., "L'assolutezza salvifica del cristianesimo. Prospettive sistematiche", in *Rivista Teologica di Lugano* 2 (1999), 285-308.
- AMATO A., "L'unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso", in ATI, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza religiosa di Dio alle soglie del terzo millennio*, 145-172.
- AMATO A., "Unicità e universalità del mistero salvifico di Cristo", in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione 'Dominus Iesus'. Documenti e studi* 18, 98-106.
- AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999.
- ANCONA E., "Verità e certezza nel processo secondo Tommaso d'Aquino", in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 1 (2011), 21-41.
- ANGELINI G. – al., *Fede, ragione, narrazione*, Milano 2006.
- ANSELMO DI CANTERBURY, *Monologion*, in *Opere filosofiche*, Vanni Rovighi S. (a cura di), Bari-Roma 2008.
- ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion*, in *ibid.*

- ANTISERI D., "Popper", in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. **MATHIEU V. – BAUSOLA A.** (edd.), Brescia 1978, 457-494.
- ANTISERI D., *Come si ragiona in filosofia*, Brescia 2011.
- ANTISERI D., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli 2003.
- ANTISERI D., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1991.
- ANTISERI D., *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia 1991.
- ARDUSO F., *La fede provata*, Danna W. – Repole R. (a cura di), Torino 2006.
- ARTIGAS M., "Popper, Karl Raimund (1902-1994)" in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 2, TANZELLA-NITTI G. – STRUMIA A. (a cura di), 2055-2066.
- ASCIONE A., *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, Marigliano 2012.
- ASSMANN H., "Presupposti politici per una filosofia latino-americana", in *Idoc-internazionale* (1974), 25-31.
- ATI, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza religiosa di Dio alle soglie del terzo millennio*, ALIOTTA M. (a cura di), Cinisello Balsamo 1999.
- ATI, *La Teologia della Rivelazione*, VALENTINI D. (a cura di), Padova 1996.
- ATI, *La teologia nel tempo dell'evoluzione*, ACCORDINI G. (a cura di), Milano 2010.
- ATI, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, MAZZILLO G. (a cura di), Cinisello Balsamo 2002.
- AYER A. J., *Linguaggio, verità e logica*, Milano 1961.
- BACHELARD G., *Causeries* (1952-54), Genova 2005.
- BALTHASAR URS VON H., *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Brescia 1976.
- BALTHASAR URS VON H., "Contrassegni del cristiano" in *Id.*, *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1968, 167-187.
- BALTHASAR URS VON H., "Dio parla come uomo", in *Id.*, *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1968, 80-104.
- BALTHASAR URS VON H., "Il linguaggio di Dio", in *Id.*, *Homo creatus est. Saggi teologici*, V, Brescia 1991, 271-302.
- BALTHASAR URS VON H., *L'azione, Teodrammatica*, IV, Milano 1986.
- BALTHASAR URS VON H., *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.
- BALTHASAR URS VON H., *Solo l'amore è credibile*, Roma 1991.
- BARBOTIN E., *L'humanité de l'homme*, Paris 1970.
- BARILLI R., *Poetica e retorica*, Milano 1984.
- BARTLEY W. W., "Theories of Demarcation between Science and Metaphysics", in LAKATOS I. – MUSGRAVE A. (edd.), *Problems in Philosophy of Science*, Amsterdam 1968, 42-54.

- BARTNIK Cz.**, “Personalizm”, in *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, 911-914.
- BATTAGLIA V.**, *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù. Cristologia e contemplazione*, Bologna 2011.
- BAUMAN Z.**, “La società della gratificazione istantanea in culture differenti: Europa e Nord America”, in *Concilium* 35 (1999), 19-27.
- BECCHETTI L.**, *Il mercato siamo noi*, Milano 2012, X-XII.
- BELLINO F.**, “Per una critica del relativismo morale”, in AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, Brescia 1986, 264-290.
- BELLUSCI G.**, *L’universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall’analisi del ciclo natalizio*, Tesi Gregoriana (138), Roma 2006.
- BENCIVENGA E.**, “Alcune considerazioni sul tema dell’inizio in filosofia”, in *Studia Patavina* 59 (2012) 2, 455-463.
- BÉRLAULT I.**, *Etty Hillesum, Testimone di Dio nell’abisso del male*, Milano 2013.
- BERNARD CH. A.**, “Tutte le cose in Lui sono vita”. *Scritti sul linguaggio simbolico*, Cinisello Balsamo 2010.
- BERNARD CH. A.**, *Teologia simbolica*, Roma 1984.
- BERTAZZO A.**, “Di che Dio parliamo? Interpretazione psico-teologica del ‘nuovo’ ateismo”, in *Credere Oggi* 32 (2012) 1, 57-68.
- BERTI E.**, “L’istanza metafisica nella *Fides et ratio*”, in LIVI A. – LORIZIO G. (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, 23-35.
- BERTI E.**, “Verità e Filosofia”, in POSSENTI V. (ed.), *Ragione e Verità*, 23-35.
- BERTULETTI A. – al.**, *Credere da cristiani*, Bergamo 1999.
- BERTULETTI A. – al.**, *Cristianesimo, Religione e Religioni, Quaderni di studi e memoria a cura del Seminario di Bergamo*, Milano 1992.
- BERTULETTI A.**, “Il concetto di ‘esperienza’”, in COLOMBO G. (ed.), *L’evidenza e la fede*, Milano 1988, 112-181.
- BERTULETTI A.**, “Il Dio di Gesù Cristo. Il mistero della Trinità”, in BERTULETTI A. – al., *Credere da cristiani*, 143-156.
- BERZANO L. – PRINA F.**, *Sociologia della devianza*, Roma 2002.
- BIANCHI E.**, “Il vero cristiano sa comunicare la gioia”, in *La Stampa* 27 ottobre 2004.
- BIANCHI L.** (ed.), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*, Padova 2013.
- BLASI P.**, “La ricerca del vero e il metodo sperimentale”, in POSSENTI V. (ed.), *Ragione e Verità*, 89-97.
- BOF G.**, “La dottrina sui ‘semi del Verbo’: origine e sviluppi”, in *Credere oggi* 6 (1989), 51-62.
- BÖLL H.**, *Opinioni di un clown*, Milano 1984.
- BONGIOVANNI S.**, “Il corpo universale. Razionalità e umanità”, in *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 2, 181-214.
- BONIFAZI D. – ALICI L.**, *Il pensiero del Novecento. Filosofia, scienza, cristianesimo*, Brescia 1982.

- BORDIGNON L.**, “Il cristianesimo è una religione?”, in *Credere oggi* 1 (1981), 75-84.
- BORDIGNON L.**, “I punti nodali della teologia della rivelazione. Una rilettura del capitolo primo della *Dei Verbum*”, in *Credere oggi* 4 (1994), 15-28.
- BORDONI C.** con Z. BAUMAN, *La società insicura. Convivere con la paura nel mondo liquido*, Roma 2012.
- BORDONI M.**, “I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo”, in **M. SERRETTI** (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, 67-119.
- BORDONI M.**, “La cristologia odierna di fronte alla questione della verità”, in **M. SERRETTI** (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, 65-111.
- BORDONI M.**, “Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea”, in **CODA P.** (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, 67-108.
- BORDONI M.**, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, Ancona G. (a cura di), Città del Vaticano 2010.
- BORDONI M.**, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.
- BORGHELLO U.**, *Saper di Amore. Distinguere nel cristianesimo la fede dalla religione*, Milano 2013.
- BORTOLIN V.**, “Verità e pratica della religione”, in *Studia Patavina* 46 (1999) 3, 89-94 (607-622).
- BÖTTIGHEIMER CH.**, *Le difficoltà della fede. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, Brescia, 2013.
- BOTTURI F.**, “Legge morale fondamentale”, in *La generazione del bene*, Milano 2009.
- BOTTURI F.**, “Quale ragione?”, in **LIVI A.** – **LORIZIO G.** (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità*, 367-379.
- BOTTURI F.**, “Secolarizzazione e nichilismo”, in *Vita e Pensiero* 1 (1997), 22-32.
- BOUBLIK V.**, *Teologia delle religioni*, Roma 1973.
- BOUYER L.**, *Cosmos*, Paris 1982.
- BÖTTIGHEIMER CH.**, *Comprendere la fede. Una teologia dell'atto fede*, Brescia 2014.
- BRAMBILLA F. G.**, *Antropologia teologica*, Brescia 2005.
- BRANCATO F.** con **BENVENUTI P.**, *Contempla il cielo e osserva. Un confronto tra teologia e scienza*, Cinisello Balsamo 2013.
- BRANCATO F.**, *Creazione ed evoluzione. La grammatica di un dialogo possibile*, Troina 2009.
- BRIGUGLIA A.** – **G. SAVAGNONE G.**, *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Torino 2010, 13-15.
- BRUNO A. P.**, “Teologia apofatica. Voce del silenzio”, in *Ho Theólogos* 29 (2011), 317-327.
- BUIONI M.**, *L'irradiazione della bellezza di Dio. Una lettura estetica della Rivelazione*, Napoli 2009.
- BULTMANN R.**, *Enciclopedia Teologica. Introduzione allo studio della teologia*, Genova 1989, 77.

- BUZZI F., *Nichilismo*, Milano 1998.
- CAFFARRA C., “Prima quod cadit in apprehensione practicae rationis (”I-II .q. 94, a.2) in AA.VV., *Attualità della Teologia Morale. Punti fermi – problemi aperti. In onore del Rev. P. J. Viisserr CSSR*, 153-164.
- CALTAGIRONE C. “Dio e la creazione nella teologia postconciliare”, in G. GIORGIO (ed.), *Dio Padre Creatore. L’inizio della fede*, Bologna 2002, 271-277.
- CAMBÓN E., “Antropologia trinitaria nella *Caritas in veritate*”, in *Nuova Umanità* 33 (2011) 2, 257-278.
- CAMINO MARTÍNEZ J. A., “La Chiesa, sacramento universale di salvezza. A proposito della *Dominus Iesus*”, in SERRETTI M. (ed.), *L’attuale controversia sull’universalità di Gesù Cristo*, 163-177.
- CANGIOTTI M., “Ateismo e idolatria, oggi”, in GRASSI P. G., “Fra ateismi e idolatrie”, in *Hermeneutica* (2012), 163-178.
- CANOBBIO G., “La ricerca teologica oggi”, in *Studia Patavina* 59 (2012) 2, 441-450.
- CANOBBIO G., *Chiesa perché. Salvezza dell’umanità e mediazione ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1994.
- CANOBBIO G., *Chiesa, religioni, salvezza. Il Vaticano II e la sua ricezione*, Brescia 2007.
- CANOBBIO G., *Dio, l’anima, la morte. Percorsi per far pensare*, Brescia 2012.
- CARNAP R., “Überwindung der Mathaphysik durch logische Analyse der Sprache”, in *Erkenntnis* II, Berlin, 1931-1932.
- CASSIRER E., *Linguaggio e mito*, Milano 2006.
- CASTELLANO D., “Legge e coscienza”, in *Instaurare* 2/2010, 4-7.
- CATTANEO E., (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. 2. L’ingresso della categoria ‘storia’*, Roma 1985.
- CATTANEO E., “La categoria ‘storia’ nel Vaticano II”, in Id. (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. 2. L’ingresso della categoria ‘storia’*, 13-32.
- CHENIS C., “*Quid est veritas?* Valore della *ratio* nei processi veritativi secondo la *mens* della Chiesa”, in MANTOVANI M. – THURUTHIYIL S. – TOSO M. (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, 85-105.
- CHIMIRRI G., *Teologia del nichilismo. I vuoti dell’uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano – Udine 2012.
- CIARDELLA P. – GRONCHI M., *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2000.
- CIARDELLA P., “Testimonianza e verità. Un approccio filosofico”, in CIARDELLA P. – GRONCHI M., (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, 37-51.
- CIBELLI E., “Nuovi ateismi nell’orizzonte teologico”, in *Asprenas* 59 (2012) 1, 143-158.
- CIOLA N., *Cristologia e Trinità*, Roma 2002.
- CITI D., (ed.), *Dio salvi la ragione*, Siena 2007.

- CLAYTON P., "Perché il teismo deve evolversi nell'età della scienza?", in *Concilium* 4 (2010), 30-42.
- CODA P. (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997.
- CODA P., "Learning outcomes e unità dei saperi", in *Seminarium* 60 (2011), 85-97.
- CODA P., *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 2000.
- CODA P., *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole umane*, Roma 1997.
- COLOMBO G. (ed.), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988.
- COLZANI G., "Per una teologia delle religioni. Note su questioni di metodo", in CROCIATA M. (ed.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, 247-257.
- COMTE-SPONVILLE A., "Salvare lo spirito", in *Concilium* 46 (2010) 4, 43-53.
- COMTE-SPONVILLE A., *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Milano 2007.
- CONCOLINO D., *Il Dio trinitario. La sua identità la nostra differenza*, Città del Vaticano 2013.
- CONGAR Y., "Le religioni non bibliche sono mediazioni della salvezza?", in Id., *Saggi ecumenici: il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma 1986, 241-263.
- CONGIUNTI L., "Il mistero dell'universo. Riflessioni filosofiche su una questione di confine tra scienze, filosofia e teologia", in *Euntes Docete* 64 (2011) 1, 225-245.
- Conversazioni su scienza e fede*, a cura del Centro di Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede della pontificia Università della Santa Croce, Torino 2012.
- CORVI R. (ed.), *Esperienza e razionalità. Prospettive contemporanee*, Milano 2005.
- CORVI R., "Lo spazio delle ragioni. Conoscenza e modelli di razionalità", in GHISALBERTI A. (ed.), *Mondo uomo Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, 213-225.
- COSENTINO F., *Sui sentieri di Dio*, Cinisello Balsamo 2012.
- COZZOLI M. (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta fidei"*, Città del Vaticano 2012.
- CRESPI F., *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Roma 1997.
- CROCE V., *Trattato sul Dio cristiano. Dall'esperienza del Sacro alla rivelazione della Trinità*, Torino 2004.
- CROCIATA M. (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e monoteismi*, Roma 2003.
- CROCIATA M. (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001.
- CROCIATA M. (ed.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Roma 2006.
- CROCIATA M., "Mediator simul et plenitudo totius revelationis (DV 2). Religioni e rivelazione", in Id., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, 243-284.
- CROCIATA M., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000.

- CUCCI G.**, “Il ritorno al realismo”, in *La Civiltà Cattolica* 162 (2011) 3872, 131-140.
- CUCCI G.**, “L’uomo moderno e la Chiesa”, in *La Civiltà Cattolica* I (2013) 3902, 173-179.
- CUSANO N.**, *La dotta ignoranza*, Milano 1997.
- DA GUERRA PRATAS M. H.**, “Persona e storia: tra tempo ed eternità” in **GALVÁN J. M.**, (ed.), *Cristo nel cammino storico dell’uomo*, 66-76.
- DAVIS C.**, *Religion and the making of society. Essays in social theology*, New York 1994.
- DAWKINS R.**, *L’illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Milano 2007.
- DE FINANCE J.**, *Etica generale*, Bari 1984.
- DE FRAINE J.**, *Adamo e la sua discendenza*, Roma 1971.
- DEL GROSSO M.**, *Logica della rivelazione. Analisi filosofica delle condizioni di possibilità della fede*, Casa Editrice “Leonardo da Vinci” 2009.
- DEMETRIO D.**, *La religiosità degli increduli. Per incontrare i “gentili”*, Padova 2011.
- DENNETT D.**, *Rompere l’incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano 2007.
- DEPEDER G.**, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Padova 2013.
- DERRIDA J.**, *Della Grammatologia*, Milano 1969.
- DESCARTES R.**, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche I*, Bari 2009.
- DHAVAMONY M.**, “La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza”, in **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Dichiarazione ‘Dominus Iesus’*, Documenti e studi 18, 127-138.
- DHAVAMONY M.**, “Religione: definizione”, in DTF, 919-922.
- DI CESARE D.**, *Gadamer*, Bologna 2007.
- DI FRANCESCO M.** – **M. MARRAFFA** (edd.), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell’io*, Milano 2009.
- DI FRANCESCO M.**, “L’io esteso. Il soggetto tra biologia e cultura”, in **Id.** – **MARRAFFA M.** (edd.), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell’io*, 167-192.
- DIANICH S.**, “Linguaggi teologici e linguaggi architettonici”, in *Vivens Homo* 21 (2010) 2, 445-463.
- DIXON T.**, *Scienza e religione*, Torino 2009.
- Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica*, **Beccaria G. L.** (a cura di), Bologna 1979.
- Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 2, **TANZELLA-NITTI G.** – **STRUMIA A.** (a cura di), Roma 2002.
- Dizionario Teologico III*, ed. **Fries H.** (edizione italiana a cura di **Riva G.**), Brescia 1966.
- DONI A.**, “La testimonianza nell’atto di fede”, in **CIARDELLA P.** – **GRONCHI M.** (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, 179-198.

- DOTOLO C., "La fede, un bene per tutti" (Editoriale), in *Euntes Docete* 66 (2013) 3, 5-9.
- DOTOLO C.**, "Secolarismo e nichilismo in Aa.Vv. 'Fides et ratio'. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale, **FISICHELLA R.** (a cura di), 259-274.
- DOTOLO C., *La fede, incontro di libertà. A chi crede di non poter credere*, Padova 2012.
- DOTOLO C.**, *La rivelazione cristiana. Parola evento mistero*, Milano 2002.
- DOTOLO C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo. Per un itinerario nel Logos postmoderno*, Roma 1999.
- DOTOLO C., *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia 2007.
- DOUGHERTY J. P.**, *La logica della religione*, Siena 2010.
- DULLES A.**, *Modelli della rivelazione*, Città del Vaticano 2010.
- DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 2000.
- DUQUOC CH., *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia 2003.
- EBELING G., *Dogmatica della fede cristiana*, vol. I, *Prolegomeni. La fede in Dio creatore del mondo*, Genova 1990.
- EBELING G., *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, Brescia 1981.
- EDITORIALE**, "Il cristianesimo e le altre religioni. Si può parlare di 'rivelazione' nelle altre religioni?", in *La Civiltà Cattolica* 3488 (1995), 107-119.
- EICHER P.** (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1990.
- ELIADE M.**, *Il sacro e il profano*, Torino 1984.
- EPIS M., "Il 'nuovo' ateismo e la questione antropologica", in *Credere Oggi* 32 (2012) 1, 81-95.
- EPIS M., "La negazione di Dio e la questione antropologica. Gli argomenti del nuovo ateismo", in *Il Regno documenti* 57 (2012) 7, 226-235.
- EPIS M.**, "Sulla 'circolarità' di teologia e filosofia", in *Teologia* 37 (2012), 56-66.
- Ermeneutica* 2001 (Annuario di filosofia e teologia), dedicato al tema "Attualità del mito".
- EVANS D. D., *The Logic of self-involvement*, London 1963.
- FABRIS A.**, "Per una filosofia della testimonianza", in **CIARDELLA P. – GRONCHI M.**, *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2000, 53-79.
- FABRIS A.**, "Rivelazione, tempo, linguaggio", in **SORRENTINO S.** (ed.), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, 223-249.
- FACCHINI F.**, *Le sfide dell'evoluzione. In armonia tra scienza e fede*, Milano 2008.
- FARRUGIA M.** (ed.), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, Cinisello Balsamo 1996.
- FAZZINI L., *Dialoghi nel cortile dei gentili. Dove laici e cattolici si incontrano*, Padova 2012.
- FERRETTI G.**, "Il reciproco avvicinamento teoretico di filosofia e teologia", in *Filosofia e Teologia* 36 (1993) 1, 26-37.
- FERRETTI G.**, "La teologia, volto pubblico della fede", in *Studia Patravina* 59 (2012), 151-174.

- FERRETTI G.**, “Max Scheler e la filosofia cattolica della religione”, in **M. S. SORONDO**, *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, 259-266.
- FERRETTI G.**, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, II, Napoli 2002.
- FEUERBACH L., *Das Wesen des Christentums*, vol. I, Berlin 1956.
- FIETTA P., *Chiesa diakonia della salvezza. Lineamenti di ecclesiologia*, Padova 1993.
- FISICHELLA R., *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003.
- FISICHELLA R. – POZZO G. – LAFONT G., *Introduzione alla teologia sistematica*, Bologna 1999.
- FISICHELLA R., “Che cos'è la teologia”, in FISICHELLA R. – POZZO G. – LAFONT G., *Introduzione alla teologia sistematica*, 13-164.
- FISICHELLA R.**, “Credibilità”, in DTF, 212-230.
- FISICHELLA R.**, “Da credente in difesa della ragione. Risposta a Dario Antiseri” in **ANTISERI D.**, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Soveria Mannelli 2003.
- FISICHELLA R., “Introduzione”, in PAPA FRANCESCO, La lettera enciclica ‘*Lumen fidei*’. *Enciclica sulla fede*, Introduzione e commento di R. Fisichella, Città del Vaticano 2013, 3-18.
- FISICHELLA R., “Linguaggio teologico”, in DTF, 640-645.
- FISICHELLA R.**, “Martirio”, in DTF, 669-682.
- FISICHELLA R.**, “Storia (teologia della)”, in DTF, 1185-1189.
- FISICHELLA R., *La rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985.
- FISICHELLA R.** (ed.), *La teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1997.
- FISICHELLA R., *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997.
- FITZGERALD M. L.**, “Teologia delle religioni: panoramica”, in *Il Regno – Documenti* 3 (1997), 90-95
- FLICK M. – ALSZEGHY Z.**, *L'uomo nella teologia*, Modena 1972.
- FLORES D'ARCAIS P., “Aut Fides aut Ratio”, in *MicroMega* 5 (1998), 187-214.
- FODOR J., “Special sciences and the disunity of science as a working hypothesis”, in *Synthese* 28 (1974), 77-115
- Fonti Francescane* 252, Biblioteca francescana di Milano, Padova 1990.
- FÖRSTER E., *Der junge Nietzsche*, Leipzig 1912.
- FORTE B., “Fede e scienza”, in *Docete* 10 (2008), 458-461.
- FORTE B.**, “Italo Mancini: ermeneutica e teologia”, in *Asprenas* 44 (1997) 1, 71-82.
- FORTE B.**, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1998.
- FORTE B.**, *L'eternità nel tempo: Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1993.
- FORTE B.**, *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo 1991.
- FRANCO F., “La filosofia compito della fede”, in MANTOVANI M. – THURUTHIYIL S. – TOSO M. (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, 155-175.
- FRANKL V. – LAPIDE P., *Ricerca di Dio e domanda di senso. Dialogo tra un teologo e uno psicologo*, Torino 2006.

- FRIEDRICH E., "L'idea di Dio e la 'realtà della salvezza' in senso cristiano, in SORRENTINO S. (ed.), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, 193-221.
- FROMM E., *La rivoluzione della speranza*, Milano 1982.
- RUGGIERI G., "La problematica della rivelazione come 'concetto fondamentale' del cristianesimo", in ATI, *La Teologia della Rivelazione*, VALENTINI D. (a cura di), 81-105.
- GADAMER H. G., "La diversità delle lingue e la comprensione del mondo", in Id., *Linguaggio*, DI CESARE D. (a cura di), 73-84.
- GADAMER H., *Ermeneutica e metodica*, Torino 1973.
- GADAMER H., *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969.
- GÄDE G., "Da Ernst Troeltsch a Hans Küng. Un itinerario teologico tedesco", in CROCIATA M. (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, 105-129.
- GÄDE G., *Cristo nelle religioni. La fede cristiana e la verità delle religioni*, Roma 2004.
- GAIFFI F., "La filosofia contemporanea e la testimonianza", in CIARDELLA P. – GRONCHI M. (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, 15-35.
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 2004.
- GALLIZIOLI M., *Sentieri nel sacro. Antichi e nuovi attraversamenti tra l'umano e il divino*, Assisi 2004, 18-32.
- GALVÁN J. M. (ed.), *Cristo nel cammino storico dell'uomo*. Atti del convegno internazionale di Teologia Roma 6-8 settembre 2000, Città del Vaticano 2002.
- GAMBERINI P., "L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti", in ATI, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, 131-151.
- GAMBERINI P., *Questo Gesù (At 2,32). Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, Bologna 2005.
- GAMBERINI P., *Un Dio relazione. Breve manuale di teologia trinitaria*, Roma 2007.
- GARAVASO P., "Esiste una condizione necessaria per la razionalità?", in CORVI R. (ed.), *Esperienza e razionalità. Prospettive contemporanee*, 127-143.
- GEFFRÉ C., "La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso", in *Filosofia e Teologia* 6 (1992), 38-59.
- GEFFRÉ C., *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2002.
- GELLNER E., *Ragione e religione*, 1993.
- GERVASONI M., "Origine e destino dell'uomo in Cristo", in A. BERTULETTI – al., *Credere da cristiani*, 9-27.
- GESCHÉ A., *Dio per pensare il senso*, Milano 2005.
- GESCHÉ A., *Senso*, Cinisello Balsamo 2005.
- GHISALBERTI A., (ed.), *Mondo uomo Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Milano 2010.
- GIBERSON K. – ARTIGAS M., *Profeti senza Dio. Anche la scienza ha i suoi sacerdoti*, Cinisello Balsamo, 2010.

- GIBILLINI R.** (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003.
- GILBERT P.**, *Le ragioni della sapienza*, Roma 2010.
- GIORGIO G.** (ed.), *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, Bologna 2002.
- GIORGIO G.**, "La scelta della fede tra relatività e relativismo", in *Euntes Docete* 66 (2013) 3, 95-115.
- GIRAULT R.** – **VERNETTE J.**, *Credere in dialogo. Il cristiano di fronte alle religioni, le chiese, le sette*, Bologna 1980.
- GISMONDI G.**, *Fede e cultura scientifica*, Bologna 1993.
- GIUSSANI L.**, *Il senso religioso*, Milano 1986.
- GODET J. F.** – **MAILLEUX G.**, *Opuscola sancti Frnacisci. Scripta sanctae Clarae. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Corpus des Sources Franciscaines V), Louvain 1976.
- GOSTECNIK CH.**, „Salvation presupposes a Relationship. New Paradigm in Psychotherapy”, in *Antonionum* 83 (2008) 1, 69-93.
- GRAMPA G.**, "Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricoeur", in **RICOEUR P.** - **JÜNGEL E.**, *Dire Dio. Per un'ermeneutica, del linguaggio religioso*, 5-40.
- GRASSI P.G.**, "Fra ateismi e idolatrie", in *Hermeneutica* (2012), 3-7.
- GRECO C.**, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, Cinisello Balsamo 2000.
- GRECO C.**, "Particolarità e universalità della rivelazione cristiana", in **ATI**, *La Teologia della Rivelazione*, 107-155.
- GRECO C.**, "Rivelazione, Chiesa e Religioni", in **FARRUGIA M.** (ed.), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, 149-165.
- GRESHAKE G.**, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, Brescia 2008.
- GRILLI M.**, *Il pathos della Parola, I profeti di Israele*, Milano 2000.
- GRONDIN J.**, *Gadamer. Una biografia*, Milano 2004.
- GUARDINI R.**, "Mondo e persona", in **Id.**, *Scritti filosofici*, II, Milano 1964.
- GUARDINI R.**, *Fede, religione, esperienza. Saggi Teologici*, Brescia 1984.
- GUARDINI R.**, *La vita della fede*, Brescia 1965.
- GUARDINI R.**, *Religione e rivelazione*, Milano 2001.
- H. G. GADAMER**, *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Roma – Bari 2006.
- H. G. GADAMER**, *Verità e metodo*, Milano 1987.
- HADJADJ F.**, *Come parlare di Dio oggi? Anti-manuale di evangelizzazione*, Padova 2013.
- HAFFNER P.**, *Il mistero della creazione*, Città del Vaticano 1999.
- HARRIS S.**, *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*, New York 2004.
- HAUGHT J.F.**, *Dio e il nuovo ateismo*, Brescia 2009.
- HEIDEGGER M.**, *Saggi e discorsi*, Milano 1976.
- HEIDEGGER M.**, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1988.
- HEIDEGGER M.**, *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988.
- HEIDEGGER M.**, *Segnavia*, Milano 1987.

- HEMMERLE K.**, “Verità e testimonianza”, in **CIARDELLA P. – GRONCHI M.** (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, 307-323.
- HEMMERLE K.**, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma 1996.
- HENRY M.**, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, 131-133.
- HILLESUM E.**, *Diario*, ed. integrale Klaas A. D. Smelik (a cura di), Milano 2012.
- HITCHENS CH.**, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Torino 2007.
- HORKHEIMER M. – ADORNO T. W.**, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1997.
- HORKHEIMER M.**, *La nostalgia del totalmente Altro*, Brescia 2001.
- HORST S.**, *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*, Oxford – New York 2007.
- HUBER C.**, *E questo tutti chiamano “Dio”. Analisi del linguaggio cristiano*, Roma 1993.
- HUMBOLDT W.**, *Scritti sul linguaggio*, Napoli 1989.
- HUME D.**, *Opere filosofiche*, I, *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari 2002.
- IMPERATORI M.**, “Il pensiero moderno, un complesso rapporto tra scienza, filosofia e teologia”, in *La Civiltà Cattolica*, IV (2012) 3899, 439-452.
- JAMROS D.P.**, “Hegel on the Incarnation”, in *Theological Studies* 56 (1995), 276-300.
- JEANROND W. G.**, “Il carattere ermeneutico della teologia” in **GIBILLINI R.** (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, 49-71.
- JEANROND W. G.**, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia 1994.
- JEREMIAS J.**, *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1976.
- MEHL R. – JOSSUA J. P.**, “Religione”, in *Dizionario ecumenico*, Congar Y. (a cura di) Assisi 1972, 145-167.
- JÜNGEL E.**, *L'essere di Dio nel divenire*, Casale Monferrato 1986.
- JÜNGEL E.**, “Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa”, in **RICOEUR P. – JÜNGEL E.**, *Dire Dio. Per un'ermeneutica, del linguaggio religioso*, 109-180.
- JÜNGEL E.**, “Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ‘Tyrranei der Werte’”, in **Id.**, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, München 1990.
- JÜNGEL E.**, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 1982.
- KASPER W.**, “Geheimnis Mensch”, in **Id.**, *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978.
- KASPER W.**, *Introduzione alla fede*, Brescia 1994.
- KASPER W.**, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano 1986.
- KASPER W.**, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2013.
- KASPER W.**, *Oltre la conoscenza*, Brescia 1989.
- KASPER W.**, *Teologia e Chiesa* 2, **Brescia 2001.**

- KASPER W.**, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989.
- KASPER W.**, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997.
- KERN W.**, *Atheismus – Marxismus – Christentum. Beiträge zur Diskussion*, Innsbruck 1976.
- KERN W. – POTTMEYER H. J. – SECKLER M.** (edd), *Corso di Teologia Fondamentale*, I-IV, Brescia 1990.
- KITCHER PH.**, “Religione, verità e progresso”, in *Fenomenologia e società* 2 (2013), 36-53.
- KNAUER P.**, *Der Glaube kommt vom Hören*, Frankfurt am Main 1982.
- KOPIEC M. A.**, “Fede, testimonianza e nuova evangelizzazione. La teologia di fronte alle sfide odierne”, in *Antonianum* 88 (2013) 4, 593-608.
- KOPIEC M. A.**, “Il fenomeno delle religioni e la loro presenza nell’economia della salvezza”, in *Antonianum* 84 (2009) 2, 263-301.
- KOPIEC M. A.**, “Il linguaggio religioso nel contesto delle moderne teorie del linguaggio”, in *Antonianum* 86 (2011) 4, 739-781.
- KOPIEC M. A.**, “Il linguaggio teologico e i suoi aspetti principali”, in *Antonianum* 87 (2012) 1, 61-91.
- KORZENIOWSKI I. W.**, *Introduzione al ruolo dell’ermeneutica veritativa di Gaspare Mura in Teologia Fondamentale*, Napoli 2011.
- KRISTEVA J.**, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Roma 2006.
- LADARIA L. F.**, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 2002.
- LADARIA L. F.**, “Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell’opera della salvezza”, in **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**, *Dichiarazione ‘Dominus Iesus’*. *Documenti e studi*, 85-93.
- LADARIA L.F.**, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004.
- LAFONT G.**, “Analogia”, in *DTF*, 30-31.
- LAFONT G.**, “Linguaggio filosofico”, in *DTF*, 633-640.
- LAKELAND P.**, *Postmodernity. Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis 1997.
- LAMBERT D.**, *Scienze e teologia. Figure di un dialogo*, Roma 2006.
- LATOURELLE R. – FISICHELLA R.** (ed.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990.
- LATOURELLE R. – O’COLLINS G.**, *Problemi e prospettive della Teologia Fondamentale*, Brescia 1982.
- LATOURELLE R.**, “Rivelazione”, in *DTF*, 1013-1066.
- LATOURELLE R.**, *Teologia della Rivelazione*, Assisi 1996.
- LAVATORI R.**, *Dio e l’uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, Bologna 1999.
- LECALDANO E.**, *Un’etica senza Dio*, Roma – Bari 2006.
- LEIBNIZ G. W.**, *Monadologia*, in *Scritti filosofici*, vol. 1, Torino 1967.
- Leksykon Teologii Fundamentalnej*, (it.: *Lessico di Teologia Fondamentale*), M. Ru-secki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastaj (a cura di), Lublin – Kraków 2002.
- LESSING G. E.**, *Sopra la prova dello spirito e della forza*, in *Grande Antologia Filosofica* XV, Milano 1968.

- LIVI A. – LORIZIO G. (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità*, Roma 2005.
- LOHFINK G., *Dio non esiste. Gli argomenti del nuovo ateismo*, Cinisello Balsamo 2012.
- LONERGAN B., *Insight. Uno studio del comprendere umano*, Spaccapelo N. – Muratore S. (edd.), Roma 2007.
- LORIZIO G. (ed.), *Teologia Fondamentale*, I-IV, Roma 2004.
- LORIZIO G., “Analogia e/o metafora nel linguaggio teologico su Dio Padre”, in *Lateranum* 46 (2000), 43-64.
- LORIZIO G., *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Milano 2003.
- LORIZIO G., *La logica della fede*, Cinisello Balsamo 2002.
- LÖSER W., “*Universale concretum* come legge fondamentale dell’*oeconomia revelationis*”, in *CDTF*, 2, 123-138.
- LUBAC DE H., *Il dramma dell’umanesimo ateo*, Brescia 1996.
- LUBAC DE H., *La rivelazione divina e il senso dell’uomo*, Milano 1985.
- LYOTARD J. F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981.
- MACINTYRE A., *After Virtue. A study in Moral Theory*, London 1985.
- MANCINI I., “Dio. II. Prospettive attuali nella teologia cristiana”, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Barbaglio G. – Dianich S. (a cura di), Cinisello Balsamo 1988, 315-338.
- MANCINI I., “Ermeneutica”, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 378-389.
- MANCINI I., “Tommaso d’Aquino e le forme attuali della teologia”, in *Asprenas* 21 (1974) 4, 347-388.
- MANCINI I., *Filosofia della religione*, Brescia 2007.
- MANICARDI L. – MATTEO A. – NATOLI S. – SARTORIO U., *In fiducia. Sul credere dei cristiani*, Padova 2013.
- MANTOVANI M. – THURUTHIYIL S. – TOSO M. (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Roma 1999.
- MANZONE G., “Testimoniare la fede nel sociale”, in COZZOLI M. (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell’esortazione apostolica “Porta fidei”*, 547-569.
- MARAFIOTI D., “Chiesa, Regno e Universalismo della salvezza”, in FARUGGIA M. (ed.), *Universalità del cristianesimo*, 263-295.
- MARCHESI A., “G. Vattimo nuovo Padre della Chiesa?”, in *Per la Filosofia* 22 (2005) 1, 73-100.
- MARCHESI A., “Ma la ragione è da umanizzare o è già umana?”, in *Sapienza* 1/2 (2011), 171-182.
- MARCHESI G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Edizioni Università Gregoriana, Roma 1977.
- MARCONI D., *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai giorni nostri*, Torino 2008.
- MARTELET G., *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Brescia 1993.
- MARTELET G., *Evoluzione e creazione. Dall’origine del cosmo all’origine dell’uomo*, Milano 2003.

- MARTINELLI P.**, “La testimonianza cristiana come linguaggio per la missione evangelizzatrice della Chiesa oggi”, in **BIANCHI L.** (ed.), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*, 127-152.
- MARTINELLI P.**, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002.
- MARTINETTI P.**, *Breviario spirituale*, Torino 1972.
- MARTINI C. M.** – **ECO U.**, *In cosa crede chi non crede?*, Roma 1996
- MARTINI C. M.**, “Dove trova il laico la luce del bene?”, in **MARTINI C. M.** – **ECO U.**, *In cosa crede chi non crede?*, 61-68.
- MARX K.**, *Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in **MARX K.** – **ENGELS F.**, *Werke*, I, Berlin 1957-1968.
- MASPERO G.**, - **PÉREZ DE LABORDA M.** (edd.), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, Siena 2011.
- MASPERO G.**, “Logos e ontologia trinitaria. Il percorso di Gregorio di Nissa”, in **RADICE R.** – **VALVO A.** (edd.), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio*, 319-338.
- MASPERO G.**, “Logos, vita e relazione: la dimensione trinitaria del rapporto tra fede e ragione”, in **Id.**, - **PÉREZ DE LABORDA M.** (edd.), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, 319-338.
- MAZZILLO G.**, “Introduzione”, in **ATI**, *Parlare di Dio*, Mazzillo G. (a cura di), 5-11.
- MAZZITELLI I.**, *E se Dio esistesse? I limiti della conoscenza scientifica quando si indagano Dio e la religione*, Roma 2008.
- MCGRATH A. E.**, “Gli ateismi di successo. Il nuovo scientismo”, in *Concilium* 4 (2010), 17-29.
- MEIER J. P.**, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2: *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002.
- MELCHIORRE V.**, *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, Milano 2011.
- MELINA L.**, “Verità sul bene. Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale”, in **MANTOVANI M.** – **THURUTHIYIL S.** – **TOSO M.** (edd.), *Fede e ragione. Opposizione o composizione?*, 209-226.
- MERKLEIN H.**, “Anakephalaiōō”, in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Brescia 2004.
- MERLATTI G.**, *Etty Hillesum. Un cuore pensante*, Milano 2007.
- METTE N.**, “Il Gesù difficile. L'invito a una prassi di sequela nelle condizioni attuali”, in *Concilium* 33 (1997), 33-46.
- MICHAELDAVIDE F.**, *Etty Hillesum. Umanità radicata in Dio*, Prefazione di Giovanni Reale, Milano 2013.
- MIDALI M.**, “Evangelizzazione nuova. Rilevanti indicazioni di *Fides et ratio*”, in **MANTOVANI M.** – **THURUTHIYIL S.** – **TOSO M.** (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, 257-276.

- MOLARI C., "Cristo, nostra verità", in *Credere oggi* 37 (1987), 31-43.
- MOLINARO A., "La metafisica e la fede", in MANTOVANI M. – THURUTHIYIL S. – TOSO M. (edd.), *Opposizione, composizione*, 107-118.
- MOLINARO A., "Metafisica e filosofia della religione", in SORONDO M. S. (ed.), *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, 277-298.
- MOLINARO A., "Verità e realismo", in *Aquinas*, 17 (1998), 89-101.
- MOLINARO A., *Al di sopra dell'essere. Pensare e credere*, Catanzaro 2008.
- MOLTMANN J., *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1983.
- MONDIN B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971.
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 2011.
- MONDIN B., *Parlare di Dio*, Brescia 1982.
- MORANDINI S., "La scienza moderna e il problema di Dio", in *Credere Oggi* 32 (2012) 1, 27-36.
- MORETTO G., *Ermeneutica*, Brescia 2011.
- MORRA G., *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, L'Aquila 1984.
- MÜLLER G. L., "La fede come fondamento dell'esperienza cristiana", in *Studia Patavina* 60 (2013) 2, 401-414.
- MÜLLER G. L., "Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni", in SERRETTI M. (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, 35-64.
- MÜLLER K., *Ai confini del sapere*, Brescia 2006.
- MURA G., *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990.
- N. VALENTINI N. (ed.), *Le vie della rivelazione. Parola e Tradizione*, Roma 2006.
- NANCY J. L., *L'esperienza della libertà*, Torino 2000.
- NEWMAN J. H., *Grammatica dell'assenso*, Milano 2005.
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, Milano 1976.
- NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, Milano 1977.
- NIEWÖHNER F. - LABBÉ Y., *Dizionario dei filosofi della religione*, Città del Vaticano 2001.
- NORDHOFEN E., *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis der Kunst und Negativer Theologie*, Würzburg 1993.
- O'COLLINS G., "Christ and the Religions", in *Gregorianum* 84 (2003), 347-362.
- O'COLLINS G., *Il recupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, Città del Vaticano 1996.
- O'COLLINS G., *Incarnazione*, Brescia 2004.
- O'DONNELL J. J., *Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1989.
- OCÁRIZ F. - BLANCO A., *Rivelazione, fede e credibilità*, Roma 2001.
- ODASSO G., *Bibbia e religioni, Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma 1998.
- OLIVETTI M. M., "Dalla 'Filosofia della religione' alla 'Filosofia della rivelazione'", 159-177.

- OTTO R., *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano 1966.
- OTTO R., *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*.
- OVIEDO L., "Alle prese col naturalismo e il riduzionismo. Un resoconto della recente discussione", in *Antonianum* 84 (2009) 2, 377-396.
- PALUMBIERI S., "Fides et ratio: la persona, punto di sintesi", in MANTOVANI M. – THURUTHIYIL S. – TOSO M. (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Roma 1999, 331-352.
- PANCHERI F. S., "Gesù Cristo centro della storia e della rivelazione", in *Credere oggi* 2 (1981), 43-56.
- PANNENBERG W., *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974.
- PANNIKAR R., *Trinità e esperienza religiosa dell'uomo*, Assisi 1989, 73-85.
- PARENTI S., "Analogia e causalità. Testi di San Tommaso a proposito dei nomi di Dio", in STRUMIA A. (ed.), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, 110-167.
- PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Milano 1971.
- PASCAL B., *Pensieri opuscoli e lettere*, a cura di A. Bausola, Milano 1978.
- PASCAL B., *Pensieri*, Milano 1994.
- PASSAVANTI C., "Il linguaggio interiore. Etty Hillesum: la capacità di riposarsi su se stessi", in *Alfazeta* 60 (1996), 68-71.
- PASTOR F. A., "Il Dio della rivelazione", in DTF, 317-337.
- PAVLOVIC A., "La filosofia di fronte alle sfide dell'uomo e della società odierna", in *Rassegna di Teologia* 53 (2012), 407-420.
- PERI C., "Filosofia e teologia negli studi teologici", in *Ho Theológos* 29 (2011) 2/3, 339-358.
- PERONE U., "Analisi del linguaggio e teologia", in AA.Vv., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*.
- PESCH O. H., "La Parola di Dio principio oggettivo della conoscenza teologica", CDTF, IV, 17-46.
- PETUCHOWSKI J. J. – STROLZ W., *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg-Basel-Wien, 1981.
- PIÉ-NINOT S., *La Teologia Fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15)*, Brescia 2002.
- PIEPER J., "Über die platonischen Mythen", in *Werke*, WALD B. – MEINER F. (a cura di), Hamburg 1995, vol. I, 332-374.
- PIERETTI A., "Introduzione" in AA.Vv., *La svolta linguistica in filosofia*, 7-41.
- PIERETTI A., *Il linguaggio*, Brescia 1993.
- PITITTO R., *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, Cinisello Balsamo, 1997.
- PITTA A., *Lettera a i Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001.

- PITTITO R., *Cervello, mente, linguaggio. Una introduzione alle scienze cognitive*, Torino 2009.
- PLÈ A., *Freud e la religione*, Roma 1971.
- POPPER K., *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972.
- POPPER K., *Logica della ricerca scientifica*, Torino 1970.
- POPPER K., *Scienza e filosofia*, Torino 1969.
- PORRO C.**, *Il sapore dell'immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni*, Roma 2002.
- POSSENTI V.** (ed.), *Ragione e verità. L'alleanza socratico-mosaica*, Roma 2005.
- POSSENTI V., "Aspetti metafisici del dialogo tra scienza e fede", in Id., (ed.), *Ragione e verità. L'alleanza socratico-mosaica*, 37-59.
- POSSENTI V., "L'alleanza fra Mosè e Socrate, e il fallibilismo", in Id., (ed.), *Ragione e Verità. L'alleanza socratic-mosaica*, Roma 2005, 7-19.
- POSSENTI V.**, "Verità e pensiero credente. A partire dalla *Fides et ratio*", in **SGUBBI G. – CODA P.** (edd.), *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Roma 2000 49-83.
- POSSENTI V.**, *Nichilismo e metafisica*, Roma 2004.
- POTTERIE DE LA I.**, "Storia e verità", in **LATOURELLE R. – O'COLLINS G.** (ed.), *Problemi e prospettive della Teologia Fondamentale*, 115-139.
- POTTMAYER J. H.**, "La costituzione *Dei Filius*", in **FISICHELLA R.** (ed.), *La teologia fondamentale*, 19-39.
- PRATO E.**, "L'essere e l'eccedenza. Questione metafisica, differenza teologica, istanza etica", in *Teologia* 37 (2012) 1, 14-40.
- PRESILLA R. – RONDINARA S.** (edd.), *Scienze fisiche e matematiche, istanze epistemologiche e ontologiche*, Roma 2010.
- RADICE R. – VALVO A.** (edd.), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio*, Milano 2011.
- RAHNER K.**, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990.
- RAHNER K.**, "Alla ricerca di vie d'accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù", in Id., *Nuovo Saggi*, V, Roma 1972, 277-285.
- RAHNER K.**, "Osservazioni sul trattato dogmatico *De Trinitate*", in *Saggi teologici*, Roma 1965.
- RAHNER K.**, *Il coraggio di credere. La fede tra coraggio ed emozione*, Cinisello Balsamo 2013.
- RATZINGER J.**, "Rappresentanza" in *Dizionario Teologico* III, ed. Fries H. (edizione italiana a cura di G. Riva), 42-45.
- RATZINGER J.**, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003.
- RATZINGER J.**, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969.
- RATZINGER J.**, *L'Europa di Benedetto. Nella crisi delle culture*, Siena 2005.
- RATZINGER J.**, *La Figlia di Sion*, Milano 1995.

- RATZINGER J., *La via della vita. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano 2005.
- RATZINGER J./BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, II, Città del Vaticano 2011.
- REALE G. – ANTISERI D., *Quale ragione?*, Milano 2001.
- RECALCATI M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano 2011.
- REEVES H. – DE ROSNAY J. – COPPENS Y. – SIMONNET D., *La più bella storia del mondo. Il segreto delle nostre origini*, Milano 1999.
- REPOLE R., *Il pensiero umile. In ascolto della rivelazione*, Roma 2007.
- RICOEUR P. - JÜNGEL E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica, del linguaggio religioso*, Brescia 2005.
- RIES J. (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*; Louvain-la-Neuve 1978-1986, I-III.
- RIES J., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Milano 2007.
- RIES J., *Simbolo*, 2008.
- RIPANTI G., *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di 'Verità e Metodo' di H. G. Gadamer*, Urbino 2001.
- RIZZI A., *Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione*, Torino 1995.
- ROCCHETTA C., "Teologia narrativa" in DTF, 1272-1276.
- ROJKA L., *L'eternità di Dio. Lo studio comparativo di Bernard Lonergan SJ e Richard Swinburne*, Assisi 2013.
- ROMANELLO S., *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2003.
- ROMERA L., "La problematica dell'esistenza e l'apertura a Cristo", in J. M. GALVÁN (ed.), *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, 114-139.
- ROSMINI A., *Dalle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, Cinisello Balsamo 1997.
- ROSSANO P., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo 1993.
- ROSSI E., "Paul Ricoeur e la filosofia riflessiva", in *Quaerite* I/2 (2010), 231-238.
- ROSSI R., *Ragione e intelligenza*, Todi 2009.
- RUGGERINI M., "Il divino come mistero del mondo", in *Credere oggi* 21 (2001) 1, 101-104.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992.
- RUSECKI M., "Hierofania", in *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, 490-491.
- SABETTA A., "Intellectus quaerens fidem: la fede come compimento della ragione", in COZZOLI M. (ed.), *Pensare, professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica 'Porta fidei'*, 77-107.
- SABETTA A., "La visione cristiana dell'uomo come persona e compositum ex anima et corpore a partire dal mind-body problem", in SANNA I. (ed.), *Educare nella postmodernità*, 184-216.

- SABETTA A.**, “Premessa: La funzione dell’ermeneutica veritativa in teologia fondamentale” in **KORZENIOWSKI I. W.**, *Introduzione al ruolo dell’ermeneutica veritativa di Gaspare Mura in Teologia Fondamentale*, 1-15.
- SALVATI G. M.**, *‘Io’ uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, Napoli 2011.
- SALVI R. M.**, “La questione del senso e l’esperienza religiosa”, in **AA.VV.**, *La fede in discussione*, 29-49.
- SANNA I.**, (ed.), *L’eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005.
- SANNA I.**, “La differenza antropologica: persona, scienza e tecnica, in **Id.** (ed.), *Educare nella postmodernità*, Roma 2013, 161-183.
- SANNA I.**, “La visione antropologica di Karl Rahner” in **Id.** (ed.), *L’eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 9-30.
- SANNA I.** (ed.), *Educare nella postmodernità*, Roma 2013.
- SARTORIO U.**, *Fare la differenza. Un cristianesimo per la vita buona*, Assisi 2011.
- SARTORIO U.**, *Scenari della fede, Credere in tempo di crisi*, Padova 2012.
- SARTRE J. P.**, *L’être et le néant*, Paris 1959 (trad. it. *L’essere e il nulla*, Milano 1997).
- SARTRE J. P.**, *La Nausea*, Milano 1966.
- SAUSSURE DE F.**, *Corso di linguistica generale*, Roma – Bari 1987.
- SAVARINO L.** (ed.), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Torino 2008.
- SAVARINO L.**, “Introduzione”, in **Id.** (ed.), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Torino 2008, 5-20.
- SCARSATO F.**, *Francesco d’Assisi e Etty Hillesum*, Padova 2013.
- SCHLITT D. M.**, “Hegel G.W. Friedrich”, in DTF, 544.
- SCHMITZ J.**, *Filosofia della religione*, Brescia 2005.
- SCHMITZ J.**, *La rivelazione cristiana*, Queriniana 1991.
- SCHMITZ J.**, *Rivelazione*, Brescia 1991.
- SCHNEIDER T.** (ed.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, Brescia 1995.
- SCHOCKENHOFF E.**, “Fede e libertà umana” in *Rassegna di Teologia* 53 (2012), 476-489.
- SCHÖKEL A.**, “Carattere storico della rivelazione”, in **AA.VV.**, *Costituzione conciliare ‘Dei Verbum’*. Atti della XX settimana biblica, 31-56.
- SCHÖNBORN CH.**, *Caso o Disegno? Evoluzione e creazione secondo una fede ragionevole*, Bologna 2007.
- SCHÖNBORN CH.**, *L’icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo 1988.
- SCHÖNBORN CH.**, *L’unità nella fede*, Bologna 2007.
- SCHRÖDER R.**, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, Brescia 2011.
- SCHULZ M.**, “‘Mediazione partecipata’ e inclusione mutua sul cristocentrismo del dialogo interreligioso”, in **SERRETTI M.** (ed.), *L’attuale controversia sull’universalità di Gesù Cristo*, 51-66.
- SCHUMACHER B. N.**, “Per una filosofia che spera. L’atto filosofico aperto ai dati rivelati”, in **LIVI A. – LORIZIO G.** (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità*, 103-120.

- SCOGNAMIGLIO E.**, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria, II. La risposta e le domande*, Cinisello Balsamo 2008.
- SEARLE J.**, *Rationality as Action*, Cambridge 2001.
- SECKLER M.**, "Dei Verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis", in **PETUCHOWSKI J. J. – STROLZ W.**, *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, 214-236.
- SECKLER M.**, "Il concetto di rivelazione", in CDTF vol. II, 66-94.
- SECKLER M.**, "Theosoterik und Autosoterik", in *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), 289-298.
- SECKLER M.**, "Zeitgenössischer philosophisch-theologischer Kontext und Dominus Iesus. Säkularisierung, postmodernismus, religiöser Pluralismus", in *Path* 1 (2002), 145-171.
- SEIDL H.**, "L'analogia dell'essere come via della conoscenza di Dio in S. Tommaso", in **SORONDO M. S.** (ed.), *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, 101-119.
- SELVADAGI P.**, "Bisogno di fede oggi", in **COZZOLI M.** (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta fidei"*, 33-51.
- SELVADAGI P.**, "L'enciclica *Fides et ratio* ed il dialogo interreligioso", in **LIVI A. – LORIZIO G.** (edd.), *Il desiderio di conoscere la verità. Teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, 305-327.
- SELVADAGI P.**, "Lo Spirito Santo e le religioni", in *Lateranum* 64 (1998), 357-386.
- SELVADAGI P.**, *Teologia, religioni, dialogo*, Roma 2009.
- SEMEN Y.**, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, Cinisello Balsamo 2005.
- SEMELROTH O.**, "La Chiesa come sacramento di salvezza", in *MS*, VII, 377-436.
- SEQUERI P.**, *Contro gli idoli postmoderni*, Torino 2011.
- SEQUERI P.**, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996.
- SEQUERI P.**, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, Bologna 2012.
- SERPA R.**, "Filosofia della religione", in *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 2, 333-339.
- SERRETTI M.** (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Roma 2002.
- SERRETTI M.** (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001.
- SERRETTI M.**, "De medietate Jesu Christi. L'unicità dell'universalità di Gesù Cristo", in **Id.**, (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, 15-50.
- SERRETTI M.**, "Sulla teologia del pluralismo religioso", in **Id.** (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001, 149-186.
- SESBOÛE B.**, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, I, Cinisello Balsamo 1991.
- SEVERINO E.**, *Etica della buona fede*, in *MM. Almanacco di filosofia* 1997.

- SGUBBI G. – CODA P.** (edd.), *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Roma 2000.
- SGUBBI G.**, “Dire Dio, oggi?”, in *Studia Patavina* 60 (2013) 3, 669-686.
- SGUBBI G.**, “Parola di Dio in parola dell’uomo. Nell’orizzonte teologico della *Dei Verbum*”, in **N. VALENTINI N.** (ed.), *Le vie della rivelazione. Parola e Tradizione*, 89-122.
- SKALICKY C.**, *Teologia fondamentale*, Roma 1980.
- SÖLLE D.**, *Rappresentanza*, Brescia 1970.
- SORONDO M. S.**, *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma 1992.
- SORRENTINO S.** (ed.), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, Assisi 2003.
- SORRENTINO S.**, “Il circolo della rivelazione. Discussione su un’esperienza religiosa originaria”, in **Id.**, (ed.), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e dei saperi*, 151-192.
- SORRENTINO S.**, “La filosofia e l’esperienza religiosa”, in *Per la filosofia* 51/52 (2001), 78-96.
- SPADARO A.**, “Cyberteologia”, in *Credere oggi* 183 (2011) 3, 44-54.
- SPAEMANN R.**, “Benedetto XVI e la luce della ragione”, in **CITI D.** (ed.), *Dio salvi la ragione*, 143-169.
- SPAEMANN R.**, *Essere persone*, Milano 2013.
- SPAEMANN R.**, *Felicità e benevolenza*, Milano 1998.
- SPEZIA L.**, “Tommaso d’Aquino e Jacques Derrida: un incontro possibile?”, in *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura* 107 (2013) 3, 247-264.
- STAGLIANÒ A.**, “I no di *Fides et ratio*”, in **AA.VV.** ‘*Fides et ratio*’ *Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico – pastorale*, Fisichella R. (a cura di), Cinisello Balsamo 1999, 275-291.
- STAGLIANÒ A.**, “L’inevitabile carattere teologico della *quaestio de veritate*”, in **PosSENTI V.** (ed.), *Ragione e verità. L’alleanza socratico-mosaica*, 130-144.
- STAGLIANÒ A.**, “Teologia e Filosofia a partire dalla *Fides et ratio*”, in **LIVI A. – LORIZIO G.** (edd.), *Il desiderio della conoscere la verità*, 413-433.
- STAGLIANÒ A.**, *Su due ali*, Roma 2005.
- STANLEY L. JAKI**, *Domande su scienza e religione*, Roma 2008.
- STEFANI P.**, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla “Nostra Aetate”*, Padova 1998.
- STELLA A. – FANTINELLI M.**, ‘*Intentio Dei*’. *Lo slancio verso l’infinito*, Roma 2014.
- STRUMIA A.** (ed.), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, Siena 2006.
- STRUMIA A. – TANZELLA-NITTI G.**, *Scienze, filosofia e teologia. Avvio al lavoro interdisciplinare*, Roma 2014.
- SUBACCHI M.**, *Sacro/Santo. Una categoria in prospettiva ontologico – analogica*, Bologna 2010.

- SURZYN J.**, *Rozważania nad statusem teologii. Analiza Prologu z Jana Dunsza Szkota*, Katowice 2011; (trad. it.: *Riflessioni sullo statuto di teologia. Un'analisi Reportatio Parisiensis del Prologo Parisiensis di Giovanni Duns Scoto*).
- SWINBURNE R.**, *Esiste un Dio?*, Città del Vaticano 2013.
- SZYMBORSKA W.**, "Le tre parole più strane", in **Id.**, *La gioia di scrivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, Milano 2009.
- TANZELLA-NITTI G.** – **MASPERO G.** (edd.), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Roma – Siena 2007.
- TANZELLA-NITTI G.**, "Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione", in **Id.** – **MASPERO G.** (edd.), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, 173-202.
- TANZELLA-NITTI G.**, "La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico", in **POSSENTI V.** (ed.), *Ragione e Verità*, 101-121.
- TANZELLA-NITTI G.**, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione sorprese dell'annuncio cristiano*, Cinisello Balsamo 2008.
- TANZELLA-NITTI G.**, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Milano 2003.
- TAYLOR C.**, "La secolarizzazione fallita e la riscoperta dello spirito", in *Vita e Pensiero* 6 (2008), 29-33.
- TERRIN A. N.**, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Brescia 1991.
- TESTAFERRI F.**, "Una fede 'differente'. Un nuovo paradigma di fede a confronto con *Lumen fidei*", in *Euntes Docete* 66 (2013) 3, 67-93.
- TESTAFERRI F.**, *Fede e ragione. Il problema alla luce della lettera enciclica "Fides et ratio" e del dibattito da essa suscitato*, Assisi 2002.
- THEOBALD CH.**, *La Rivelazione*, Bologna 2006.
- TILlich P.**, "Religionsphilosophie", in **Id.**, *Gesammelte Werke*, I, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart 1959.
- TIMOSSI R. G.**, *L'illusione dell'ateismo. Perché la scienza non nega Dio*, Cinisello Balsamo 2009.
- TOLONE O.**, "Neuroteologia. Newberg, D'Aquili, Personger e la nuova metafisica del cervello", in *Teologia* 50 (2009) 1, 59-75.
- TOMMASO D'AQUINO**, *Somma Teologica*, Bologna 1997.
- TONIOLO A.**, "Ricerca di Dio e ateismo, due aspetti costitutivi dell'esperienza religiosa?", in *Credere Oggi* 32 (2012) 1, 7-18.
- TONIOLO A.**, "Teologia cristiana delle religioni. Considerazioni a partire dalla recente pubblicazione di Jacques Dupuis", in *Rassegna di Teologia* 39 (1998), 285-293.
- TONIOLO A.**, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Padova 2004.
- TRACY D.**, "Quale nome dare al presente", in *Concilium* 26 (1990), 76-99.
- TRAPANI G.**, "La singolarità di Cristo come condizione della singolarità della comprensione cristiana di Dio", in **CROCIATA M.** (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e monoteismi*, 277-333.
- TRENTI Z.**, *Dire Dio. Dal rifiuto all'invocazione*, Roma 2011.

- TRUPIANO A., "Esistenza, arte e verità. La rilevanza dell'esperienza estetica nell'ermeneutica di Gadamer", in *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 2, 261-285.
- TUNINETTI L. F., "Ragione, autorità e vera religione", in *Euntes Docete* 64 (2011) 3, 215-225.
- UBBIALI S., "La scienza teologica nell'odierno confronto riflessivo. Considerazioni attorno a *La teologia oggi. Prospettive, principi e criteri*", in *Teologia* 38 (2013) 1, 120-124.
- VALENTINI D., "Introduzione", in ATI, *La teologia della rivelazione*, 5-29.
- VATTIMO G. – ROVATTI P., *Il pensiero debole*, Milano 1983.
- VATTIMO G., *Addio alla verità*, Roma 2009.
- VATTIMO G., *Credere di credere*, Milano 1996.
- VATTIMO G., in AA.VV., *Storia della filosofia*, vol. 14, Milano 2009, 607-616.
- VATTIMO G., *Oltre l'interpretazione*, Bari 1994.
- VERWEYEN H., *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001.
- VETÖ M., "Plénitude et discontinuité: de la problématique métaphysique de la révélation", in *Archivio di Filosofia* 62 (1994), 783-796.
- VIANO C. A., "La resa della ragione", in *Rivista di filosofia* 2 (1999), 205-217.
- VIGANÒ D. E., "Comunicare la fede: esperienza di grazia e di gioia", in COZZOLI M. (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta fidei"*, 611-633.
- VITALE V., *Volti dell'ateismo. Mancuso, Augias, Odifreddi. Alla ricerca della ragione perduta*, Milano 2011.
- VITALI D., "Finché giungano a compimento le parole di Dio", in *Gregorianum* 84 (2003) 1, 43-80.
- VITALI D., *Esistenza cristiana: fede, speranza e carità*, Brescia 2001.
- VITIELLO V., "Saggi: Dall'ermeneutica alla topologia", in *Aut aut* 296/297 (2000), 109-116.
- VITIELLO V., "Dire l'Ineffabile? Brevi note sui limiti dell'apofatismo in teologia", in S. SORRENTINO, *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, 11-20.
- WALDENFELS H., "Religione/Comprensione della religione", in EICHER P. (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1990, 852-859.
- WEISCHEDEL W., *Etica scettica*, Genova 1998.
- WEISSMAHR B., *Teologia filosofica. Dio come problema filosofico e religioso*, Cinisello Balsamo 1997.
- WELTE B., *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Trento 2000.
- WERBICK J., "Dottrina trinitaria", in SCHNEIDER T. (ed.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, II, Brescia 1995, 573-683.
- WERBICK J., "Offenbarung III. Systematisch", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1998, Band 7, 1109-1115.

- WITTGENSTEIN L., *Quaderni 1914-1916*, Torino 1983.
- WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Torino 1967.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-phlisophicus*, Torino 1964.
- WOJTYŁA K., *Persona e atto*, Città del Vaticano 1982.
- YANNARAS C., *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Brescia 1993.
- ZABAROWSKI H., "Ein Intellektueller auf dem Stuhl Petri? Das Theologische Profil von Benedikt XVI", in *Herder-Korrespondenz* 7 (2005), 356-359.
- ŽAK L., "Quale teologia se *Deus caritas est*? Alcune considerazioni sulla teologia ala luce del recente Magisero pontificio", in *Lateranum* 78 (2011) 3, 581-606.
- ŽAK L., "Questioni principali di epistemologia teologica", in LORIZIO G. (ed.), *Teologia Fondamentale. Epistemologia*, vol. 1, 116-182.
- ZAVOLI S., *Se Dio c'è. Le grandi domande*, Milano 2001.
- ZUANAZZI G., *Simbolismo ed esperienza religiosa*, Roma 2003.

Indice

Abbreviazioni	000
Introduzione	000
CAPITOLO PRIMO	
LE SFIDE DELLA CONTEMPORANEITÀ	000
1.1. Il fenomeno dell’ateismo e i diversi modi di “non credere”	000
1.1.1. Ateismo “dogmaticista”	000
1.1.2. Ateismo speculativo (Feuerbach, Marx, Freud)	000
1.1.3. Ateismo esistenziale (Nietzsche, Sartre)	000
1.1.4. Ateismo (pseudo-)scientifico (Dawkins, Dennett, Hitchens, Harris)	000
1.1.5. Indifferentismo	000
1.1.6. Ateismo umanistico o l’umanesimo secolare – dialogico (Kristeva Demetrio, Recalcati, Comte-Sponville)	000
1.2. Il nichilismo – la forma estrema della negazione di Dio	000
1.2.1. Punto di partenza: la questione antropologica	000
1.2.2. Il nulla ontologico	000
1.2.3. Il nesso tra l’affermazione dell’essere e la fede in Dio ...	000
1.3. Negazione della verità universale e trascendente	000
1.3.1. Agnosticismo	000
1.3.2. Eclettismo	000
1.3.3. Il relativismo religioso	000
1.3.4. Lo storicismo	000
1.3.5. Lo scientismo	000
1.3.6. Il pragmatismo	000
1.3.7. Il pensiero debole	000
1.4. Neofideismo	000
1.4.1. Le interne aporie logiche e contraddittorietà	000
1.4.2. Neofideismo e il realismo della fede	000
1.5. La questione dell’etica	000
1.5.1. Il relativismo etico	000

1.5.2. Il primato della tecnica.....	000
1.5.3. L'etica del finito	000

CAPITOLO SECONDO

IL LOGOS DELLA FEDE – LA NATURA RAZIONALE DELL' ATTO DI CREDERE

2.1. La prospettiva antropologica	000
2.1.1. La fede e l'orizzonte del senso.....	000
2.1.2. La questione del senso e il problema di Dio	000
2.1.3. Il logos della fede e la risposta totale dell'uomo	000
2.1.4. La fede e la speranza della felicità	000
2.2. La fede e l'apertura all'Assoluto (una possibile rivelazione)	000
2.2.1. Il logos della fede e l'apertura al Mistero come dimensione intrinseca della Realtà	000
2.2.2. La fede e l'istanza metafisica	000
2.2.3. La teologia ha bisogno della filosofia?.....	000
2.2.4. La filosofia ha bisogno della teologia?.....	000
2.3. La fede e l'etica universale	000
2.3.1. L'insostenibilità di una etica prescrittiva (‘libertà senza verità’).....	000
2.3.2. Verità sul bene	000
2.3.3. Un'etica universale/metafisica o un'etica laica/relativa?	000
2.4. Il valore della teologia naturale	000
2.4.1. La via cosmologica	000
2.4.2. La via antropologica.....	000
2.4.3. La via storico-filosofica.....	000
2.4.4. La via ontologica.....	000

CAPITOLO TERZO

IL LOGOS DELLA RIVELAZIONE- LA RAGIONE DELLA FEDE FONDATA

SULLA AUTOCOMUNICAZIONE DI DIO

3.1. La premessa: la rivelazione divina come fondamento della fede e della teologia	000
3.2. Il concetto e il suo sviluppo	000
3.2.1. I vari orizzonti della trattazione del concetto di rivelazione l'approccio categoriale	000
3.2.2. Lo sviluppo del concetto della rivelazione – l'approccio storico.....	000
3.2.3. Il contesto odierno, l'accezione e l'esperienza – l'approccio esistenziale (Ch. Theobald).....	000
3.2.4. La voce critica: rivelazione come concetto fondamentale	

del cristianesimo? – approccio funzionale	000
3.2.5. La complessità del concetto di rivelazione	
– l’approccio relazionale	000
3.3. La rivelazione e l’evento salvifico	000
3.3.1. La rivelazione salvifica: origine, natura, oggetto e finalità	000
3.3.2. La rivelazione storica	000
3.4. Un’ontologia della rivelazione	000
3.4.1. La dialettica tra invisibilità di Dio e rivelazione	
nella Scrittura	000
3.4.2. La relazione tra trascendenza e immanenza	
nell’evento della rivelazione	000
3.4.3. Il fondamento trinitario	000
3.4.4. La libertà di Dio e la gratuità della rivelazione	000
3.4.5. La mediazione simbolica della rivelazione	000
3.5. Il Logos Incarnato e l’universale concretum	000
3.5.1. La problematizzazione	000
3.5.2. I tentativi filosofici	000
3.5.3. Il significato teologico e le figure bibliche	000
3.5.4. Alcune questioni	000

CAPITOLO QUARTO

LA RIVELAZIONE DEL LOGOS, LE RELIGIONI E L’ESPERIENZA RELIGIOSA

4.1. Il problema del concetto	000
4.2. I presupposti per un discorso teologico sulle religioni	000
4.3. La questione antropologica	000
4.3.1. La prospettiva fenomenologica	000
4.3.2. Le religioni e il concetto del homo capax	
Dei/l’uditore della Parola	000
4.4. Una valutazione teologica delle religioni	000
4.4.1. Approccio formale	000
4.4.2. Approccio cristologico	000
4.4.3. Approccio ecclesiologico	000
4.4.4. Approccio trascendentale – etico	000

CAPITOLO QUINTO

IL LINGUAGGIO RELIGIOSO COME STRUMENTO DELLA DICIBILITÀ

E DELLA COMUNICABILITÀ DEL LOGOS RIVELATO – IL CONTESTO DELLE MODERNE TEORIE DEL LINGUAGGIO

5.1. Le caratteristiche della moderna comprensione del linguaggio ...	000
5.1.1. Il neopositivismo e la verifica empirica	000

5.1.2. La deriva ateista – il Circolo di Vienna (Wiener Kreis) ..	000
5.1.3. La teoria dei giochi linguistici	000
5.1.4. La teoria di falsificabilità di K. Popper	000
5.1.5. Il carattere impersonale della teoria del linguaggio nel pensiero moderno	000
5.2. Il linguaggio religioso in chiave personalista	000
5.2.1. Natura e funzioni del linguaggio ordinario – l’approccio antropologico	000
5.2.1.1. Funzione descrittiva	000
5.2.1.2. Funzione comunicativa	000
5.2.1.3. Funzione espressiva	000
5.2.2. Natura, proprietà, funzioni del linguaggio religioso – l’approccio ontologico	000
5.2.2.1. La funzione espressiva come autoimplicazione ...	000
5.2.2.2. La funzione comunicativa come co-partecipazione teandrica	000
5.2.2.3. Dalla funzione descrittiva al simbolismo del linguaggio religioso	000
5.3. verso un realismo analogico – ermeneutico del linguaggio religioso	000
5.3.1. Il realismo analogico del linguaggio religioso	000
5.3.2. Il problema dell’oggettività ermeneutica del linguaggio religioso	000
5.3.2.1. L’ermeneutica: il testo, la storia, il significato	000
5.3.2.2. L’ermeneutica dell’essere	000
 CAPITOLO SESTO	
IL LOGOS DELLA FEDE NEL LINGUAGGIO TEOLOGICO	000
6.1. La fondazione: la rivelazione come fondamento del linguaggio teologico	000
6.1.1. Dal linguaggio teologico alla teologia del linguaggio? ..	000
6.1.2. La rivelazione trinitaria come atto fondativo di comunicazione e come evento ‘linguistico’	000
6.2. Il modo: la ripresa dell’analogia e la sua attualità	000
6.2.1. Tra l’univocità e l’equivocità	000
6.2.2. Criteri del linguaggio analogico	000
6.3. La funzione: il linguaggio teologico e l’ermeneutica	000
6.4. La finalità: il linguaggio teologico e la testimonianza	000
6.4.1. La testimonianza – la verità in libertà	000

Indice	325
6.4.2. La testimonianza come segno significativo	000
6.4.3. Il linguaggio teologico come parola testimoniale	000
6.5. Il soggetto: il teologo di fronte alla nuova evangelizzazione	000
6.5.1. La vocazione del teologo e la nuova evangelizzazione	
“ad intra”	000
6.5.2. Il teologo sul palcoscenico pubblico e l’evangelizzazione	
“ad extra”	000
Conclusione	000
Bibliografia	000
Indice	000

