

Introduzione

Del sotto-stare.

Per una logica della *hypomonè*

Questo libro esprime il tentativo di far vedere come il centro delicato del vangelo di Gesù attraversi con grande rispetto, ma come una spada che divide il midollo dalle ossa, l'esistenza umana. Certo non è facile oggi decidere di dare alle stampe un nuovo libro, e per di più un libro di teologia. Una serie di motivi rende la decisione quanto mai difficile: l'argomento alla gente non interessa e per lo più un libro di teologia non ha molto mercato; al di fuori degli addetti ai lavori, la teologia rimane un oggetto sconosciuto, giacché viene confuso con qualsiasi discorso sulla religione, e se si vuole parlare a tutti, e non solo alla corporazione, si rischia di essere equivocati; soprattutto non è facile dire cose sensate e nuove, tanto più sulla fede cristiana; ancora più difficile risulta il compito di non dire cose banali; e infine, *last but not least*, io sono molto sensibile di fronte alle montagne di carta stampata che finiscono nelle pattumiere e sento il lamento delle foreste che, aiutandoci a respirare, meriterebbero ben altro destino.

Per superare queste obiezioni occorre per un verso un certo grado di sofferenza interiore e per altro verso un alto grado di umiltà intellettuale. Occorre cioè da una parte che la banalità delle opinioni più diffuse, spesso unita a protervia e a violenza, anche all'interno dei credenti, susciti il bisogno impellente di una protesta "pubblica" (nel senso che Kant dava al termine nel suo famoso manifesto sull'illuminismo), la percezione di dover dire agli altri che "non può essere così". E si dà il caso che le cose stiano proprio in questo modo, giacché all'autore di queste pagine sembra di assistere oggi, dopo la felice stagione conciliare (quella del Vaticano II), a una banalizzazione del vangelo, alla sua riduzione a religione civile¹, che sembra aver la meglio su ogni tentativo di mantenerne il significato forte che troviamo nelle scritture cristiane. A questa banalizzazione del vangelo egli non ha molto da opporre, soprattutto se non sente affatto il fascino di un arruolamento tra i "teologi di corte". Egli può resistere soltanto con i suoi strumenti, che consistono principalmente nell'uso della ragione.

Il teologo non è un giornalista, il cui compito consiste nel dare informazioni. Non è nemmeno il pastore il cui compito, come più volte ripeteva il grande Gregorio, consiste soprattutto nell'ammonire. Non è nemmeno il profeta ispirato da Dio e sopraffatto dalla potenza della Parola che gli impone di parlare. La teologia, come diceva san Bonaventura, sorge per l'aggiunta della ragione che cerca di svelare la forza dell'esperienza credente.

Ma non bastano l'indignazione e la sofferenza interiore; da sole corrono il rischio di portare solo alla presunzione e alla durezza. Occorre quindi dall'altra parte molta ironia e umiltà, giacché buttare sulla pubblica piazza le proprie convinzioni, anche quelle a cui teniamo di più, può essere fatto solo nella consapevolezza del "Siamo tutti mendicanti", che andava ripetendo il Lutero maturo, alla fine dei suoi giorni. Siamo tutti pellegrini della Verità e nel momento stesso in cui abbandoniamo la consapevolezza della nostra distanza rispetto a essa siamo già avviati su altre strade.

Dopo questa premessa, che vorrebbe essere un sincero atto di scusa verso il lettore e verso le foreste della terra, che ci aiutano a respirare, vorrei subito dire di che cosa voglio trattare, del vero argomento che sta sotto ogni riga di questo libro, anche quando non sembra che sia così: del sotto-stare, della sop-portazione, del sos-tenere, ovvero con il linguaggio del Nuovo Testamento, della *hypomonè*. In genere il termine viene tradotto con "pazienza" o "perseveranza". Questa traduzione non può dirsi scorretta, a patto di aggiungere una precisazione che solo rare volte il traduttore si preoccupa di mettere in nota. Infatti con quella traduzione il lettore viene messo di fronte al significato traslato, ma non a quello etimologico originario. Ora, solo tenendo a mente questo significato originario la pazienza e la perseveranza cessano di essere banali esortazioni moralistiche e acquistano una dimensione interpretativa con grande spessore storico e antropologico al tempo stesso. Il termine infatti è una combinazione del verbo greco "restare" (*menein*) con l'avverbio di luogo "sotto" (*hypo*): la *hypomonè* è l'atteggiamento di chi "resta sotto". Esso, prima ancora del senso di una lotta contro le avversità, e in questo senso di pazienza e di perseveranza, contiene quindi quello del sostenere, del farsi carico, sia volentieri che controvolgia.

Nel Nuovo Testamento, ci dice Friedrich Hauck ², la *hypomonè* dell'uomo corrisponde al "sentire in grande" di Dio che, nel linguaggio del Nuovo Testamento, va sotto il nome di *makrothymia*. E Dio "sente in grande", ci dice ancora l'autore della Seconda Lettera di Pietro, perché non annulla il mondo distante da lui, ma lo sostiene

nella sua lontananza e diversità. Egli lo sostiene giacché vuole che tutto arrivi alla conversione, alla riconciliazione finale: dobbiamo interpretare il “sentire in grande” di Dio come salvezza (cfr. 2 Pt 3, 9.15). In genere la *hypomonè* come tale nel Nuovo Testamento non viene attribuita a Dio, giacché questo termine, nel suo significato traslato, è unito a quello di una lotta contro le avversità: la *hypomonè*, direbbe Paolo, è frutto della tribolazione (Rom 5, 3). Dio sente in grande, ma non ha bisogno di resistere al potere avverso delle cose. È vero che a volte si dice che la *hypomonè* appartiene anche a lui (Rom 15, 4), ma perché egli la vuole nell'uomo. Per questo nel Nuovo Testamento si parla per lo più della *hypomonè* di Cristo (2 Tess 3, 5), ma non di Dio. Per intendere il senso concreto della *hypomonè* occorre collegarla alla speranza, giacché essa è la modalità concreta della speranza, così come è proprio della fede generare le opere e appartiene all'amore la fatica (cfr. 1 Tess 1, 3). Chi spera nel futuro del carico che porta non lo getta via e non lo abbandona, ma ci resta sotto. *Hypomonè* è l'atteggiamento del cristiano che spera, per tutti gli uomini e le donne che gli è dato di incontrare e per tutte le cose che gli è dato di sperimentare, la pace, la gloria e la bellezza della creazione trasfigurata; che accetta quindi, facendosene carico, di portare la loro diversità rispetto al regno, in un'agonia affettuosa che tiene compagnia al Cristo, come diceva Pascal, «fino alla fine del mondo».

Comunicare all'altro la propria speranza fa quindi una sola cosa con l'atteggiamento, pratico e teorico al tempo stesso, del restare sotto, dello sperimentare un'unità reale con l'altro che non è generata dall'assimilazione, dall'integrazione della sua diversità, ma che si carica proprio di questa diversità, persino del disaccordo. Può esserci un accordo che “contiene” il disaccordo, che non è distrutto da esso, ma anzi lo “custodisce”, giacché il suo superamento estemporaneo potrebbe causare la perdita e la rovina del tutto (cfr. 2 Pt 2, 9)? Certo il “restare sotto” può essere vissuto come condanna. Questo accade soprattutto quando è la necessità, imposta dall'esterno all'uomo, che lo costringe a “restare sotto”. Il mito greco vedeva in Atlante, condannato a reggere le colonne del cielo sulle proprie spalle, il risultato di una colpa, di una ribellione al mondo degli dei. Il peso che egli porta è lo stesso cielo. Ma se è il Cristo, figlio di Dio, che “resta sotto”, il mito viene per così dire capovolto. Nella *hypomonè* cristiana infatti accade proprio questo: è il cielo che sostiene la terra e vi immette la speranza della riconciliazione di ogni nemico e di ogni alterità. In essa il peso da caricare sulle proprie spalle non è il cielo, ma l'altro che sta da questa parte, sulla terra.

La *hypomonè* cristiana, generata dalla speranza per l'altro, ha un suo "logos", ed è quello che gli altri chiedono ai cristiani di spiegare (1 Pt 3, 15). Il termine "logos" sarà spesso usato in questo libro e per questo merita una breve dilucidazione, perché attorno a questo termine sorgono a volte degli equivoci. Il senso originario del termine greco (da *legein*, "raccogliere, enumerare, contare, dire") è quello di "parola", "discorso". Man mano i greci diedero a questo termine una funzione "fondante": il discorso non è solo il racconto di ciò che accade, ma ne è anche il fondamento, la "ragione"³. Ultimamente questo fu possibile perché l'essere delle cose venne identificato alla ragione e venne quindi considerato comunicabile mediante il logos = parola = ragione. La traduzione greca dell'Antico Testamento, detta dei *Settanta*, usò il termine "logos" per tradurre il termine ebraico usato per indicare la "parola", il *dabar*; una parola tuttavia che non si poneva come trasmissione dell'ordine delle cose, ma del senso stesso della storia di Dio con il suo popolo. Soprattutto il termine greco venne usato per indicare la parola di Dio rivolta ai profeti e da questi al popolo e acquisì quindi un contenuto di comando, promessa, giudizio. La parola di Dio trasmette infatti la sua volontà. Ma nel Nuovo Testamento questa parola è legata all'opera di Gesù di Nazaret, alla Parola di Dio fattasi carne, al Figlio di Dio che annuncia il vangelo del regno, ma che ancora prima era il fondamento stesso della creazione, senza tuttavia essere conosciuto dagli uomini. Infatti anche se è vero che Dio aveva prima parlato per mezzo dei profeti, solo la Parola che è stata detta in Gesù di Nazaret manifesta veramente Dio e il suo disegno sull'uomo, in maniera da non poter essere più superata: Gesù Cristo è la parola definitiva di Dio all'uomo. Il logos cristiano non è allora per il cristiano la ragione dell'essere indeterminato, ma la ragione di quell'evento preciso che è stata la vicenda di Gesù di Nazaret.

La comunicazione della speranza all'altro non può quindi avvenire se non in questa Parola. Ma si pone allora una domanda: questo logos, che è anche il luogo della comunicazione cristiana, è accessibile agli altri? Come comunica "questo" logos con i vari "logoi" dei discorsi umani? È questa una domanda che percorre tutta la storia del cristianesimo, della sua vita prima che del suo pensiero. Infatti già dalla Prima Lettera ai Corinzi di Paolo fino a Tertulliano, dai cosiddetti teologi antidialettici medievali fino a Pascal, da Franz Overbeck a Karl Barth, alle contemporanee discussioni sulla peculiarità del linguaggio religioso, una domanda agita i cristiani: può il logos della croce "assimilare" e "assimilarsi" con il logos della ragione umana, di

quella ragione per lo meno che noi identifichiamo con la logica dell'essere, universale, indeterminato (“neutro”, direbbe Lévinas)?

Chi scrive è convinto di un paradosso: che la ragione della fede non è assimilabile (e in questo aveva ragione Overbeck!) con quell'altra ragione, ma che al tempo stesso è comunicabile a essa, può entrare in dialogo, può addirittura farsene carico, anzi assumerla, identificandosi a essa, in quella continua “umiliazione” (Origene!) di Dio nella storia degli uomini, che oggi viene chiamata “in-culturazione” del vangelo. Anche qui: *hypomonè*, capacità di stare sotto l'altro e di sostenerlo nella sua diversità.

Questo è un libro di teo-logia, che riflette cioè sul *logos di Dio*. A differenza degli altri saperi umani che pretendono uno statuto scientifico, tale da reggere cioè a una verifica critica, la teologia non ha una “sua” fondazione. Come diceva Tommaso, essa è una scienza “subalternata”, riceve cioè dall'esterno i principi che la reggono. La teologia riceve i propri principi dalla fede. E la fede è accoglienza vissuta e vitale del *logos* del Cristo crocifisso e risorto. Il teologo non dovrebbe allora mai dimenticare di essere un credente. Non basta cioè mettere i propri strumenti concettuali al servizio della fede dei credenti; occorre altresì e soprattutto quel *pati*, quel “patire” di cui Tommaso, citando Dionigi, parla a proposito della teologia, la quale procede «non solo apprendendo [*mathôn*], ma anche patendo [*pathôn*] le realtà divine»⁴.

Questo sta a significare che il teologo deve portare nel *discere*, nella fatica razionale, quella logica propria che egli sperimenta quando accoglie la fede o, meglio, quando Dio accoglie lui nel dono della fede. La fatica e gli strumenti razionali sono subalterni alla logica di quel “patire” e quindi sarebbe errore gravissimo pensare che, nel modo di rivolgersi all'altro, il teologo possa usare altra logica da quella con cui egli ha accolto ed è stato già accolto nell'amore misericordioso del Padre. La comunicazione teoretica della propria fede (che anticamente si chiamava apologia, mentre a partire dall'Ottocento assume il nome di “teologia fondamentale”) non si sottrae a questo principio. Essa è, per sua stessa natura, la fatica della comunicazione della speranza cristiana all'altro, che ci chiede conto di essa. Ma questa comunicazione non può seguire altra logica e altro registro se non la logica e il registro della comunicazione della speranza che egli stesso, in quanto uomo di fede, ha ricevuto. La comunicazione della speranza a lui è stata data perché è stato annullato quel muro che separava i credenti ebrei dalle “genti”, quel muro che prima impediva a lui, “gentile”, di essere concittadino dei santi. E quel muro, ci dice ancora la Lettera agli Efesini, è stato abbattuto dal sangue di Cristo

sulla croce (Ef 2, 14-16). Il teologo, nel momento stesso in cui la speranza del regno è stata impiantata in lui, sperimenta, anzi “patisce” questa logica della croce. Supporre nell’altro condizioni di conoscibilità diverse da quelle che esistono nel peccatore giustificato, cioè in se stesso, significa deviare dal luogo proprio della comunicazione cristiana.

Che questo, il deviare cioè dal luogo proprio della comunicazione cristiana, sia invece avvenuto nella lunga stagione dell’inimicizia che, anche a livello teoretico, sembrava chiusa nella seconda metà del Novecento è un dato che richiede un’adeguata comprensione⁵. Per comunicare agli altri il logos della speranza cristiana, tradizionalmente i teologi avevano “calato” il logos cristiano dentro i vari logoi umani, cioè dentro la ragione comunemente condivisa dagli uomini del proprio tempo (stoicismo, neoplatonismo, aristotelismo ecc.). Origene sapeva già che questa operazione comporta un’umiliazione e uno svuotamento analoghi a quello dell’incarnazione della Parola. Il logos della speranza venne quindi variamente “sintonizzato” al logos della ragione ogni volta dominante. In questa sintonizzazione sono avvenute contaminazioni di varia natura. Infatti si è preteso di “purgare” la ragione comune degli uomini, di purificarla, e si è pervenuti quindi a una filosofia “cristiana”, in genere intesa come la “sana” filosofia. Da questo punto di vista è stata la ragione storicamente determinata delle varie epoche a essere “contaminata” dall’esperienza credente. Ma è avvenuto anche il contrario: che il logos della ragione storicamente determinata “contaminasse” la fede. Un famoso esempio di questa contaminazione fu appunto l’impiego acritico del logos greco per pensare il Figlio di Dio come funzione della creazione, dal II secolo (Giustino) fino al concilio di Nicea (325). Vale comunque il dato che la “ragione” della comunicazione teologica è stata variamente assimilata per diversi secoli a una filosofia sana, magari purificata dal teologo stesso. Poco importa ogni volta l’identità di questa filosofia: agostiniana, cartesiana, wolffiana, kantiana, neotomista ecc., fino al tomismo rivisitato da Maréchal alla luce di Kant, fino alla ripresa in campo cristiano a opera di Blondel del principio moderno dell’immanenza.

In questa reciproca contaminazione tra il logos della fede e i vari logoi umani, una cesura fu imposta dalla Restaurazione, che dopo la Rivoluzione francese segnò profondamente la chiesa cattolica. Sotto il pregiudizio che la ragione moderna fosse irrimediabilmente corrotta, in forza del suo rifiuto del principio di autorità e dell’affermazione della propria autonomia, lo “scambio” tra la ragione della fede e la ragione umana storicamente determinata venne interrotto. Esisteva

una sola filosofia “sana”, la “filosofia del tempo antico”, come affermava il titolo di una famosa opera del gesuita Joseph Kleutgen, e quella era il luogo della comunicazione tra la fede e gli uomini del proprio tempo ⁶.

Poi sembrò che fosse finita la stagione della “ragione mediatrice”. Sembrò crearsi un consenso attorno alla convinzione che all’altro non dovesse essere richiesto, prima di convertirsi, il rito della circoncisione previa, cioè la condizione di una filosofia sana. Non fu una conquista facile. Essa passò anzitutto attraverso la ricomprensione della peculiarità propria del registro logico della fede. Infatti nella contrapposizione apologetica moderna, a coloro che negavano la rivelazione “positiva” di Dio, perché tutto potrebbe conoscere la ragione “naturale”, si opponeva lo schema tradizionale classico di una ragione naturale “carente” e di una ragione soprannaturale che, grazie alla luce della rivelazione, riempiva i “buchi” (uso l’espressione nel senso in cui la usava Bonhoeffer) della ragione naturale. Di per sé si trattava di uno schema classico. Una delle sue formulazioni più perspicue si ha in Scoto: «I filosofi sostengono la perfezione della natura e negano la perfezione soprannaturale. Ma i teologi conoscono la carenza [*defectum*] della natura, la necessità della grazia e la perfezione soprannaturale». Nel contesto moderno, anche per i teologi, era implicito che la “perfezione soprannaturale” fosse un di più, qualcosa di cui l’uomo era naturalmente incapace, ma pur sempre di una logica analoga: annullando così la distinzione tra il *discere* e il *pati* che Tommaso riprendeva da Dionigi.

Certo c’erano state, nella modernità, alcune grosse eccezioni che avevano richiamato alla diversità radicale del registro della razionalità filosofica rispetto a quello dell’intelligenza della fede. L’apologetica pascaliana era ad esempio costruita come *ermeneutica* della condizione umana a partire dalla coscienza di una storia di grazia che è Dio a condurre. A partire da questo luogo ermeneutico è possibile fare, anche all’interno della stessa natura, quel percorso che la ragione da sola non è capace di fare, non già per mortificare questa ragione che mantiene tutta la sua validità, anche esistenziale, quanto per svelare la fecondità anche di un’altra esperienza del sapere. Quest’altra esperienza è capace di leggere le contraddizioni dell’esistenza (grandezza e miseria dell’uomo), ma la sua “prova” non supera mai le soglie del probabile. Due caratteristiche infatti contrassegnano la fede. Essa in primo luogo risiede nel “cuore”, ma il cuore credente non è, come nel caso della fede puramente umana, un semplice organo affettivo, bensì autentica facoltà conoscitiva. In secondo luogo la fede non è risultato delle prove, nemmeno nel senso che queste prove acquisi-

scono in Pascal. Non si dà certezza umana della credibilità della rivelazione e la fede dipende unicamente dalla grazia: «Coloro ai quali Dio ha dato la religione mediante il sentimento del cuore sono felici e legittimamente persuasi. Ma a coloro i quali non l'hanno noi non possiamo darla mediante ragionamento e aspettiamo che Dio la dia a essi mediante il sentimento del cuore. Senza questo la fede è soltanto umana e inutile alla salvezza» (fr. 282, ed. Brunshvig). Non si tratta quindi di condurre la ragione alla fede mediante una dimostrazione razionale della fede stessa, ma di svelare la capacità che la fede possiede di far luce, di interpretare l'esistenza e la storia che sono poste sotto il segno del Dio nascosto che si svela solo nella libertà della sua grazia.

Senza usare il nostro vocabolario, Pascal era cioè attentissimo alla diversità dei registri linguistici e dei "pensieri" che essi permettono. In lui la formula che emerge è quella della differenza degli "ordini", quello dei corpi, quello dello spirito, quello della carità: «Da tutti i corpi presi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero: è impossibile e di un altro ordine. Da tutti i corpi e da tutti gli spiriti non si potrebbe trarre un sol moto di vera carità: ciò è impossibile, di un altro ordine, soprannaturale» (fr. 793). Guardini⁷ ha mostrato come il problema ultimo di Pascal fosse non quello della separazione vicendevole degli ordini, che corrispondevano oltre tutto ai veri e propri "stadi" esistenziali del cammino umano e credente di Pascal, ma quello della loro unità. Infatti mai Pascal smentirà e abbandonerà la pratica interna a ognuno di questi ordini, ma a partire dal raggiungimento dello stadio finale della sua esistenza, quello inaugurato dalla "notte di fuoco" della conversione, li terrà stretti nell'unità resa possibile dall'ordine della carità.

Newman arriva alla percezione del differente registro linguistico dell'intelligenza credente seguendo un'altra strada. Quando, nel 1870, egli diede alla luce un'opera frutto di lunga maturazione, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, non fece altro che dare forma alla risposta maturata per rispondere a una domanda che l'aveva agitato per lungo tempo⁸: «Perché siamo costituiti in maniera tale da essere costretti [*bound*] dalla nostra ragione a credere in ciò che non possiamo provare?». La nozione centrale della risposta newmaniana a questa domanda è quella del "senso illativo", una sorta di "prudenza" nel giudicare. L'*illative sense* consiste nella capacità di cogliere il punto di convergenza di una serie di dati che, isolati, sono puramente probabili o verisimili. I dati colti assieme, nella convergenza degli indizi, generano tuttavia una certezza che non è frutto di dimostrazione, ma che corrisponde alla verità in misura non meno certa. Newman sotto-

linea come, anche nel campo scientifico, operi a volte la stessa logica. La mediazione tra il dispositivo degli argomenti e l'assolutezza dell'assenso, tra inferenza e assenso, è fornita da quella che Aristotele chiama già *phronesis* (prudenza) e che Newman articola appunto come senso illativo. Ma così, in maniera analoga a quanto avveniva nell'apologetica pascaliana (alla cui *logique du coeur* rimanda appunto il senso illativo), era una particolare dimensione dell'esistenza umana che veniva a essere illuminata dalla ragione credente. Con parole nostre potremmo dire che la "differenza" del registro razionale della fede non era in discontinuità con una certa dimensione della nostra esistenza, giacché il registro specifico della fede si ripropone anche all'interno dell'esperienza umana come tale. Non esiste infatti una "sola" razionalità.

Pierre Rousselot (1878-1915), lettore di Newman, fu attento alla compenetrazione tra intelligenza e volontà, mostrando la sua insoddisfazione per una conoscenza puramente deduttiva. Egli si rendeva conto che la riflessione teologica sull'atto di fede varia secondo le scelte filosofiche. Da parte sua sottolineò l'attività sintetica dell'atto dell'intelligenza. Due sono le critiche che egli rivolgeva all'apologetica neoscolastica: in primo luogo l'assurdità di un dualismo di una via razionale che condurrebbe a una fede puramente naturale da una parte e di una via soprannaturale alla fede dall'altra; in secondo luogo c'era in lui fortissimo il rifiuto di una "ragione" della fede inaccessibile ai semplici, per cui la loro fede rappresenterebbe un caso minore e sfortunato rispetto a quella dei dotti, quindi in contraddizione aperta con le gerarchie stabilite nel vangelo. Il nocciolo della soluzione sta, a suo avviso, nel fatto che è la stessa luce della fede a permettere di cogliere nei segni attraverso cui Dio si manifesta il motivo della propria adesione. La luce della fede non supplisce la carenza oggettiva di intelligibilità dei fatti, ma li illumina. Allo stesso modo in cui un detective è in grado di scoprire negli indizi la soluzione di un caso, perché opera una *sintesi* tra i fatti singoli e la legge che li spiega e li tiene assieme, mentre forse un suo collega di fronte agli stessi indizi resta all'oscuro, così l'uomo che è mosso dalla grazia soprannaturale della fede legge l'azione di Dio nei segni esterni. L'atto di fede è cioè ragionevole proprio perché è soprannaturale. Anche il semplice, grazie alla luce della fede, vede il nesso tra la santità del proprio parroco, quella della chiesa, la conduzione della storia da parte di Dio e via dicendo. Ma questa potenza di sintesi, in una lettura induttiva dei segni della rivelazione nella storia, è data dall'orientamento soprannaturale della volontà. La fede è certa proprio perché è sotto l'influsso di un amore libero. Rousselot riprendeva così per proprio

conto la concezione tomistica della conoscenza *per modum naturae*, per connaturalità, per simpatia.

Senza ascendenze lineari, giacché si prende anche atto della mutata situazione dello spirito, determinata soprattutto dalla svolta linguistica, in una parte consistente della teologia, nella seconda metà del Novecento crebbe invece la convinzione che il rapporto tra la fede e la ragione o, meglio, tra la razionalità tipica della fede e le razionalità che si manifestano negli altri linguaggi umani vada ricercato non in una “fondazione” della plausibilità della fede stessa davanti alla ragione, ma in una manifestazione concreta della razionalità credente nella misura in cui essa riesce a comunicare effettivamente con le razionalità specifiche dei vari mondi vitali, diversi da quelli del credente. È cioè nella pratica comunicativa di se stessa che la fede mostra la sua ragione. Non si può intendere la portata di questa convinzione senza collegarla, non solo agli sviluppi che la teologia della prima parte del Novecento aveva operato nella lettura della logica propria della fede⁹, ma anche a quanto era avvenuto come effetto delle nuove considerazioni sulla natura del linguaggio. Con l’arbitrarietà connessa a tutte le fissazioni di un “inizio”, possiamo fare cominciare il *linguistic turnpoint*, la svolta linguistica, con la pubblicazione, nel 1913, del *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure. Da quel momento è diventato impossibile non prestare attenzione non solo agli elementi dei vari linguaggi umani, alle loro affermazioni di contenuto, ma soprattutto alla loro struttura, che condiziona per se stessa l’approccio ai contenuti. Al di là del campo prettamente linguistico e di ogni ideologia “strutturalistica”, chi ha poi maggiormente sviluppato questa dimensione per le sue conseguenze sul linguaggio religioso è stato Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Nella sua fase più matura egli si è preoccupato di mostrare come non si possa dare una lettura del linguaggio come un tutto, giacché il linguaggio umano è un insieme di espressioni che svolgono funzioni molto diverse dipendentemente dalle rispettive pratiche, con regole che non possono essere fissate una volta per tutte (i “giochi linguistici”). Wittgenstein mantenne sempre una certa “neutralità” sulla verità o meno di ciò che sta oltre il linguaggio.

Ma l’approccio linguistico non è il solo atto a descrivere la situazione dello spirito contemporaneo. La filosofia di Heidegger, l’ermeneutica di Ricoeur, la logica della comunicazione di Habermas, pur nella loro irriducibilità di metodo, esprimono una convinzione: per l’uomo è ormai impossibile costruire una *mathesis* universale, una spiegazione “prima” che renda conto dei principi comuni a tutta la realtà. In tale contesto il linguaggio religioso non viene respinto, ma

si cerca soltanto di coglierne le peculiarità in ciò che esso vuol dire, peculiarità che non lo rendono omogeneo ad altri linguaggi, coerenti con altre pratiche. Per spiegare il senso di ciò che è avvenuto con quella che abbiamo chiamato “svolta linguistica” possiamo semplicemente citare il fatto che per alcuni teologi ormai, nel rifiuto dell’ermeneutica contemporanea di postulare una *mathesis universalis*, può essere compito esclusivo della teologia quello di delineare una “filosofia prima” che valga a stabilire «le condizioni di possibilità, affinché affermazioni che pretendono di essere vere e pretese che vogliono essere universalmente valide possano essere legittimate come razionalmente valide»¹⁰.

In buona parte della teologia contemporanea tuttavia non sembra necessario questo ricorso alla “filosofia prima”. Il famoso aforisma del mistico Johannes Scheffler (Angelus Silesius), caro a Heidegger, caratterizza bene l’atteggiamento di questa teologia: «La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce. A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede»¹¹. Occorre afferrare il linguaggio della rosa che, rinunciando alla fondazione razionale (nel senso di una razionalità estrinseca alla pratica della fede) della fede, cerca di mettere in luce la specificità dell’agire cristiano in una cultura segnata dallo scambio intersoggettivo e simbolico. «Si rinunciò così alla fondazione di ragione, ma non al dibattito interno alla comunicazione attuale, che cerca di fondare le scelte per via argomentativa»¹². Questo risulta essere anche lo spirito della “nuova” teologia politica di Johann Baptist Metz¹³, preoccupata di un’ermeneutica pratica della fede cristiana che mostra la sua rilevanza proprio attraverso l’incidenza concreta nella storia della sua “riserva escatologica” per un verso (giacché nella tensione verso il regno ogni fase della storia umana appare nella sua provvisorietà) e della “memoria sovversiva” della passione di Gesù per altro verso. Ma in una logica analoga si può anche iscrivere il percorso atipico di un teologo come Jean-Pierre Jossua con la sua proposta di una “teologia letteraria”¹⁴. Ma questi sono soltanto due nomi fra tanti.

Secondo la logica della *hypomonè* caricarsi della responsabilità della comunicazione della fede significa però la responsabilità – che per un teologo è sempre anche intellettuale – dell’incontro vero, della comunicazione con l’altro. E certamente qui vengono in aiuto le filosofie dell’alterità elaborate nel Novecento (Buber, Rosenzweig, Lévinas ecc.). Tuttavia, con un’ingenuità dichiarata e consapevole, vorrei fare a meno della grande ricchezza di queste filosofie. Giacché, se c’è qualcosa che ha sempre attirato l’attenzione del mio teologare, maturato all’interno di una precisa e lunga esperienza pastorale fatta di

compagnia semplice con la gente (1972-97), questo è stata la forza di alcune parole e narrazioni bibliche. Varie sono state man mano le espressioni linguistiche con cui ho cercato di render conto, anzitutto a me stesso, della logica cristiana della comunicazione della propria speranza all'altro ¹⁵. Il pensiero di fondo, ritengo, è rimasto lo stesso. Ma dirlo è soprattutto un atto di presunzione, giacché sta al lettore comprendermi meglio di quanto io comprenda me stesso.

Mi sia permesso infine chiudere queste pagine introduttive con una "confessione", che è un rendimento di grazie. Infatti nella mia vita ho continuamente sperimentato la fecondità degli "incontri", con credenti e non credenti, e ho ricevuto "tutto" ciò che ritengo vero e bello in essi. Ho sperimentato persino e toccato con mano – nel senso proprio del termine – quello che Agostino scriveva all'inizio del suo commento al salmo 118 (e che in questo libro sarà ripreso), cioè che c'è qualcosa che ci può rendere vicini persino al "criminale", qualcosa che si trova sia in lui che in noi. Ma ho soprattutto goduto – anche questo nel senso proprio del termine – della testimonianza di uomini posseduti dalla passione della verità e dell'autenticità. E continuo a goderne ancora. Tutto ciò che è contenuto in queste pagine rappresenta solo la traduzione in un balbettio, più o meno noioso, della "grazia" che mi è stata comunicata nell'incontro con gli altri.