



Il variare del linguaggio teologico lungo la storia

1. Premessa: il ruolo del linguaggio

Fino a pochi anni fa lo studio del linguaggio di una determinata epoca storica aveva scarsa importanza sia per i filosofi che per i teologi. Quando lo si intraprendeva era soltanto per interessi filologici, per accertare meglio il significato che una parola, un'espressione linguistica aveva per un certo autore. Fino all'avvento della «svolta linguistica», nell'ermeneutica, ciò che contava era soprattutto il pensiero, di cui si riteneva che l'espressione linguistica fosse semplicemente un rivestimento esterno e pertanto accidentale.

Dopo la «svolta linguistica», che ha avuto luogo prima in filosofia (con Wittgenstein, Carnap, Ayer, Flew, Hare, ecc.) e successivamente anche in teologia, è diventato convinimento comune che nel mondo religioso e teologico il linguaggio ha un ruolo fondamentale, come lo ha in tutte le altre espressioni culturali dell'agire umano. Questa riconsiderazione dell'importanza del linguaggio è stata determinata soprattutto dagli studi dell'antropologia filosofica e dell'antropologia culturale.

L'antropologia filosofica ha mostrato che l'uomo è essenzialmente *homo loquens*. L'attività linguistica, nell'uomo, non è fenomeno secondario, accidentale, ma primario, essenziale, fondamentale. In effetti, come ha scritto Heidegger, l'uomo parla ininterrottamente: «Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo, ci dedichiamo ad un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, per-

ché il parlare ci è connaturale. Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà. Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parole. Dicendo questo non si intende affermare soltanto che l'uomo possiede accanto ad altre capacità anche quella del parlare. Si intende che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo» (M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 27).

L'antropologia culturale ha fatto vedere che il linguaggio, oltre che dimensione essenziale della persona, è anche il pilastro principale della cultura, quando per cultura si intenda la «forma spirituale di una società» (Dawson). In effetti, i membri di un gruppo sociale (i siciliani, gli albanesi, gli inglesi, i polacchi, ecc.) cominciano a separarsi e a distinguersi dai membri degli altri gruppi e ad unirsi saldamente tra di loro, dal momento in cui si creano una propria lingua (il siciliano, l'albanese, l'inglese, il polacco, ecc.). La lingua è il fattore primario dell'individuazione etnica ed è anche la *conditio sine qua non* perché i membri di un gruppo sociale possano procedere alla costruzione degli altri pilastri della cultura (costumi, tecniche, valori, arte, filosofia, istituzioni politiche, religione, ecc.). Prodotto del gruppo sociale e pilastro portante della sua cultura, la lingua diviene naturalmente specchio della sua anima, del suo carattere, dei suoi ideali, dei suoi valori. In essa si riflettono logicamente anche i processi di crescita, di sviluppo, di splendore, di crisi della cultura.

Queste elementari verità, messe in luce dall'antropologia filosofica e culturale, hanno incalcolabili conseguenze per la scienza teologica, di cui le più significative sono le seguenti: 1) Dio per rivelarsi all'uomo deve farsi parola; 2) per farsi parola deve «incarnarsi» nel linguaggio di una determinata cultura; 3) la chiesa, per trasmettere la parola di Dio, deve a sua volta «verbalizzarla» nel linguaggio di quel popolo al quale intende annunciarla; 4) la teologia opera sempre, inevitabilmente, con le categorie linguistiche di una determinata cultura; 5) le categorie linguistiche adoperate dal teologo per esprimere la parola di Dio rispecchiano necessariamente le condizioni «noetiche» di una cultura, cioè la mentalità di un popolo (la quale può essere prelogica, mitologica, metafisica, scientifica, ecc.).

Dopo queste premesse di carattere generale, che danno il senso e la portata di un approccio linguistico alla storia della teologia, possiamo affrontare con maggior franchezza il tema che ci è stato assegnato: la variazione del linguaggio di fede lungo l'arco della storia del cristianesimo. Certo, non si tratta di cosa da poco, perché in effetti studiare le diverse forme di linguaggio che sono state adoperate dai teologi dall'epoca dei Padri fino ad oggi, alla fin fine significa ricostruire i grandi orizzonti culturali che si sono succeduti nel mondo dalla fondazione della chiesa in poi, determinare le strutture noetiche (di pensiero) e linguistiche che li hanno caratterizzati, verificare le applicazioni che di tali strutture noetiche e linguistiche hanno effettuato i teologi. Questo è indubbiamente un compito troppo gravoso e troppo vasto e complesso perché lo si possa assolvere nello spazio di un breve articolo. Perciò qui mi limiterò a caratterizzare, grosso modo, la traduzione che è stata compiuta dai Padri della chiesa e dagli Scolastici¹ dei grandi misteri della fede cristiana nel linguaggio della metafisica classica², mettendo in risalto i pro e i contro di questo genere di traduzione. Esaminerò successivamente le ragioni che hanno indotto i teologi del nostro secolo ad abbandonare il linguaggio della metafisica e ad assumere nuovi linguaggi (mutuati dalla scienza, dalla filosofia, dalla politica, ecc.) per esprimere il messaggio cristiano in maniera più comprensibile all'uomo moderno.

2. Il ricorso al linguaggio metafisico

Il problema della lingua si impose immediatamente all'attenzione dei primi annunciatori della fede cristiana, appena la straordinaria assistenza dello Spirito Santo che faceva compren-

¹ Si denomina *scolastica* la filosofia e la teologia dominanti nel medioevo. La filosofia, pur godendo di una sua autonomia, era caratterizzata dall'ossequio alla fede; la teologia invece dall'ampio impiego della speculazione greca, dapprima nella linea platonica, poi in quella aristotelica.

² *Metafisica* (o ontologia) è la filosofia in quanto studio che, andando al di là di quanto appare nell'esperienza spazio-temporale, pretende di giungere all'essenza intima del reale, scoprendone le strutture profonde e immutabili. La metafisica classica estende la sua indagine, oltre che ai caratteri universali dell'essere, anche all'essere divino.

dere la predicazione degli apostoli a ciascuno secondo la propria lingua (At 2,8 ss.) venne meno. Già quando si esprimevano nella lingua materna non fu cosa agevole per gli apostoli trovare espressioni adeguate per raccontare quanto avevano visto e udito nel loro incontro con Gesù di Nazaret, nel quale avevano riconosciuto la parola definitiva che Dio aveva detto all'umanità. Ma la cosa si fece certamente più ardua quando dovettero ricorrere ad altra lingua: l'aramaico, il greco, il latino... Né la certezza che, in Cristo, Dio aveva rivolto la sua parola definitiva all'umanità rendeva il loro compito più facile, perché questo voleva dire che ogni parola umana che veniva a contatto con la parola di Cristo subiva una transignificazione profonda. In altre parole, ciò significava che dopo l'avvento di Cristo – come osserva Jungmann – «non vi sono più vere e proprie lingue sacrali, nemmeno lingue specificamente "sacre", a cui siano circoscritte le parole di Dio e la risposta dell'uomo. Ogni lingua umana è ora potenzialmente liturgica (e teologica) in quanto in essa è proclamato il messaggio e trova forma la decisione di fede» (J.A. Jungmann, «Lingua liturgica», in *Sacramentum mundi*, IV, p. 773).

Il problema del linguaggio che la chiesa primitiva riuscì a risolvere felicemente sul piano liturgico e kerygmatico, tornò a ripresentarsi con altrettanta durezza verso il terzo secolo dell'era cristiana, quando dalla fase narrativa e dossologica della storia della salvezza si passò a quella più propriamente teologica. Per dare un'espressione «scientifica» e rigorosa ai misteri della fede, si doveva cercare un linguaggio più elaborato, più preciso e più tecnico del linguaggio «ordinario» che poteva soddisfare le esigenze della liturgia e della catechesi, ma non quelle della teologia. Per conseguire questo risultato i Padri (e più tardi gli Scolastici) fecero ricorso al linguaggio della metafisica classica (di Platone, Aristotele, Plotino). Da essa mutuarono tutti i termini più importanti: sostanza (*ousia*), soggetto (*ypochheimenon*), persona (*ypostasis*), qualità (*poiotes*), individuo (*atomon*), proprietà (*idiomata*), esistenza (*yparxis*), natura (*fysis*), causa (*aitia*), potenza (*dynamis*), atto (*energeia*), forma (*morfe*), materia (*yle*), partecipazione (*metexis*), comunione (*koinonia*), essere (*on*), relazione (*pros ti*), ecc.

Così, al fine di dare una formulazione più precisa e più profonda del più arduo e più complesso di tutti i misteri cristia-

ni, quello della Trinità, i Padri presero a prestito dalla filosofia classica i termini «sostanza», «persona», «relazione». In tal modo riuscirono ad esprimere l'unità di fondo dei tre membri che compongono la Trinità (col termine «sostanza»), i suoi tre volti distinti (col termine «persona»), il fondamento della triplice distinzione (col termine «relazione»: in effetti il Padre, il Figlio e lo Spirito non si distinguono tra di loro sulla base della sostanza, come accade nelle persone finite, bensì sulla base della relazione: la relazione della paternità ipostatizza – cioè rende persona – il Padre, quella della filiazione il Figlio e quella della spirazione passiva lo Spirito Santo).

La bontà del linguaggio metafisico fu consacrata definitivamente dai concili ecumenici (Nicea, Costantinopoli, Calcedonia), che ne fecero largo uso nella definizione sia del mistero trinitario sia del mistero cristologico. Specchio fedele del nuovo linguaggio usato per definire i misteri cristiani è il Simbolo «atanasiano». Là il mistero della Trinità riceve la seguente formulazione: «La fede cattolica consiste nel venerare un solo Dio nella Trinità, e la Trinità nell'unità, non confondendo le persone, né separando la sostanza: altra è infatti la persona del Padre, altra quella del Figlio, altra quella dello Spirito Santo; ma una sola è la divinità, uguale è la gloria, coeterna è la maestà del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

Gli stessi termini «sostanza», «natura», «persona» sono utilizzati per la definizione del mistero cristologico e si riesce così a chiarire che Gesù Cristo, pur essendo allo stesso tempo vero Dio e vero uomo – e dotato quindi di tutto quanto compete alla sostanza o natura di Dio e alla sostanza o natura dell'uomo –, è tuttavia dotato di un'unità solida, profonda, tanto da formare un unico essere, perché ciò che compete alla natura o sostanza umana di Gesù di Nazaret si trova assunto e attuato dalla persona del Verbo. Questo linguaggio metafisico, già messo a punto dai Padri, trova la sua consacrazione ufficiale nella celebre definizione calcedonese, la quale recita come segue: «Seguendo i santi Padri, insegniamo tutti concordemente che vi è un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella deità e perfetto nella umanità, vero Dio e vero uomo, composto di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre secondo la deità e consostanziale a noi secondo l'umanità [...]. Crediamo un solo

e stesso Cristo Signore Figlio Unigenito, in due nature non confuse, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo stata mai tolta la differenza delle nature a motivo dell'unione, anzi essendo salva la proprietà di entrambe le nature, che concorrono in una sola persona e sussistenza, non ripartito o diviso in due persone, ma un solo e stesso Figlio Unigenito Dio Verbo Signore Gesù Cristo».

Per formulare la dottrina della grazia, con cui Dio per opera di Cristo ci riconcilia con lui e ci eleva allo stato soprannaturale, si ricorre ai termini «abito» (*habitus*), «proprietà», «accidente» (anziché ai termini «natura» e «persona», come si era fatto per definire l'unione della natura umana col Verbo) e si dice che si tratta di una proprietà abituale ma accidentale (essendo la nostra soltanto una filiazione adottiva e non una filiazione naturale come quella del Cristo): essa stabilisce nell'anima una condizione di somiglianza e di amicizia strettissima con Dio, ma che nella vita presente permane aleatoria, e l'uomo resta sempre libero di rifiutarla o di perderla.

Per definire la dottrina dei sacramenti si ricorre ai termini «materia», «forma», «causa strumentale», ecc. Per spiegare il mistero dell'eucaristia (la presenza reale di Cristo sotto le specie del pane e del vino) si conia un termine speciale, «transustanziazione», che però risulta intelligibile soltanto nell'ambito del linguaggio della metafisica.

La verifica degli esiti dell'introduzione del linguaggio metafisico per dare una veste teologica alla verità cristiana potrebbe andare avanti. Ma gli esempi sin qui addotti sono più che sufficienti per avvertire sia i meriti che i demeriti di questa ardita operazione.

3. Un cristianesimo «ellenizzato»?

Una delle critiche più gravi che fu lanciata da vari studiosi protestanti (Harnack, Ritschl, ecc.) già alla fine del secolo scorso e che fu ripresa anche da alcuni studiosi cattolici (Dewart, Mühlen, ecc.) in tempi recenti, accusa questo uso fatto dai Padri e dagli Scolastici della metafisica classica di *ellenizzazione* del cristianesimo, di avere cioè stravolto la verità del messaggio cristia-

no inquinandolo con una mentalità, una cultura, un linguaggio, propri del mondo greco, che gli sarebbero totalmente estranei e incompatibili.

A questa critica è abbastanza facile rispondere facendo una verifica sull'operato effettivo dei Padri e degli Scolastici. Si tratta di una duplice verifica: una riguarda il valore intrinseco della metafisica classica (e dell'interpretazione metafisica della realtà); la seconda riguarda il modo in cui i Padri e gli Scolastici si sono serviti del linguaggio della metafisica classica. In tutti e due i casi non è detto che si debba giungere a soluzioni concordi. Tutt'altro. Per quanto mi riguarda (e ho dalla mia parte studiosi autorevolissimi, sia del mondo laico che del mondo religioso, sia di fede cattolica che di fede evangelica), posso dire che nella metafisica classica (sia nella versione platonica che nella versione aristotelica) non tutto è sbagliato: non sono favole di una mentalità prescientifica le tesi che riguardano la Trascendenza, la costituzione ilemorfica delle cose materiali (materia e forma), la realtà composita dell'essere umano (anima e corpo), l'immortalità dell'anima, ecc. Soprattutto non è per nulla gratuita, e tanto meno sbagliata, una lettura (un'ermeneutica o interpretazione) della realtà in chiave ontologica, metafisica, anche se si possono rilevare tante carenze sia nella lettura di Platone, come in quella di Aristotele.

E così chi analizza attentamente in che modo i Padri hanno effettuato l'ellenizzazione del cristianesimo allorché hanno deciso di servirsi del linguaggio della metafisica, si accorge che non l'hanno fatto in modo ingenuo, acritico: travasando direttamente la verità dei misteri cristiani negli otri talvolta guasti ed invecchiati della cultura filosofica greca. In certi casi (per esempio in quello di «persona») hanno dato alla stessa parola un significato nuovo; altre volte hanno coniato espressioni nuove (per esempio «consostanziale», «transustanziazione», ecc.); altri termini ambigui o pericolosi li hanno accantonati; e se si guarda con attenzione ci si accorge che tutto il linguaggio metafisico, quando viene usato dai Padri e dagli Scolastici, subisce una notevole, profonda transignificazione. Così che alla fine, tutto sommato, nel pensiero dei Padri e degli Scolastici è molto più forte la cristianizzazione del linguaggio della metafisica classica che l'ellenizzazione della verità dei misteri cristiani.

Ciò non toglie che l'impiego del linguaggio metafisico da parte dei Padri e degli Scolastici abbia comportato anche delle deficienze e degli effetti negativi. E questo non può costituire una sorpresa e tanto meno uno scandalo per chi è consapevole che ogni linguaggio è necessariamente prospettico e pertanto parziale e incompleto.

Il linguaggio metafisico è necessariamente un linguaggio astratto, statico, atemporale, astorico, in larga misura impersonale. Il suo impiego conduce inevitabilmente ad esprimere la verità cristiana, che è sempre verità storica e personale, in modo incompleto. Ed è stato effettivamente così, in modo meno accentuato nei Padri che vi ricorrono ancora occasionalmente, in modo molto più marcato negli Scolastici che ne fanno un uso sistematico e universale. Nelle loro traduzioni nel linguaggio della metafisica il messaggio cristiano viene in larga misura de-storicizzato e s-personalizzato. Le grandi, profonde, essenziali strutture degli attori e degli eventi della storia della salvezza sono svelate ed espresse in modo egregio; ma molto del dinamismo storico e personale della colossale e prodigiosa vicenda resta necessariamente inespresso.

4. Alla ricerca di linguaggi nuovi

Il linguaggio della metafisica è stato adoperato non soltanto dai Padri e dagli Scolastici ma anche dai teologi del concilio di Trento e del periodo post-tridentino; sennonché la preoccupazione di questi teologi non è più quella di realizzare un maggiore approfondimento e una migliore espressione della verità ontologica dei misteri cristiani, ma piuttosto di difenderli: prima dalle deformazioni da cui sono minacciati a causa delle nuove interpretazioni che ne danno i Riformatori; successivamente dalle aggressioni «nichilistiche» a cui li sottopongono le interpretazioni dei razionalisti e degli illuministi.

Le preoccupazioni apologetiche, cioè di difesa, presenti soprattutto nei manualisti, hanno finito per impoverire e talvolta perfino svuotare il linguaggio metafisico della sua densità di significato. Anche per questo motivo ad un certo punto ci si ac-

corse che nel linguaggio della teologia qualche cosa doveva essere cambiato.

Durante il nostro secolo, dopò alcuni tentativi di riprendere l'approfondimento della fede facendo ricorso al linguaggio della metafisica (che da metafisica classica era ormai diventata metafisica «aristotelico-tomistica»), si prende coscienza del rifiuto categorico e totale della metafisica da parte della cultura contemporanea e del rigetto inevitabile a cui si espone il messaggio cristiano se si continua a verbalizzarlo in termini metafisici.

La nostra è decisamente una cultura antimetafisica. Dopo che I. Kant (1724-1804) aveva ridotto la metafisica ad una funzione semplicemente «aporetica» (essa cioè può sollevare ed impostare i problemi ultimi – mondo, anima, Dio –, ma non risolverli) e dopo che A. Comte (1798-1857) l'aveva relegata al periodo in cui l'umanità usciva dall'infanzia ed entrava nella giovinezza, quella che era già stata la regina di tutte le scienze dovette cedere il suo scettro alla fisica e alle altre scienze naturali e umane. Così il linguaggio della cultura moderna è diventato necessariamente quello delle scienze, della tecnologia e della fenomenologia.

Queste contestazioni hanno indotto i teologi – che allo stesso tempo hanno preso coscienza della «svolta linguistica» – ad abbandonare il linguaggio della metafisica e a sostituirlo con linguaggi nuovi per rendere intelligibile il messaggio cristiano all'uomo del nostro tempo.

Si può dire che tutti i più noti teologi della nostra epoca si sono cimentati con questo problema e che i loro tentativi di rinnovamento della teologia sono sempre stati anche tentativi di rinnovamento del suo linguaggio e del linguaggio religioso in generale. Per questo motivo, per tracciare un quadro completo dei tentativi di rinnovamento del linguaggio teologico, occorrerebbe fare la storia di tutta la teologia contemporanea, a partire da Barth, Bultmann, Tillich, Guardini, Rahner, che hanno cercato di tradurre il messaggio cristiano nel linguaggio dell'esistenzialismo, fino a Metz, Cox, Moltmann, Gutierrez, Boff, che hanno tentato di tradurlo nel linguaggio politico, senza tralasciare Teilhard de Chardin che compì lo straordinario tentativo di tradurre la verità dei misteri cristiani nel linguaggio delle scienze naturali, e i tentativi meno noti ma pure importanti di Cullmann, Pannenberg,

Kasper di esprimere il messaggio cristiano usando semplicemente il linguaggio storico.

Che dire di questa serie imponente di traduzioni del messaggio cristiano e dei misteri del cristianesimo in linguaggi tanto diversi da quello che i teologi avevano adoperato quasi per due millenni? Molti pensatori, tra cui J. Maritain, hanno dato giudizi severi su queste operazioni. Si ha l'impressione che «col pretesto che il linguaggio della rivelazione (espresso in termini metafisici) è diventato inintelligibile a molti nostri contemporanei, lo si accomoda talmente all'orizzonte di comprensione dell'uomo moderno che il contenuto stesso del messaggio rischia di restare evacuato. Si riduce Dio al senso ch'egli ha per l'uomo nella comprensione di se stesso e del suo rapporto con gli altri e, così, l'uomo diviene la misura della rivelazione» (C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 35).

A me pare che si debba dare un giudizio negativo più sul modo che sui linguaggi stessi che sono stati adoperati. Ciò che è sbagliato in molte, anzi quasi tutte, le traduzioni del messaggio cristiano nei nuovi linguaggi è l'uso esclusivo o del linguaggio scientifico o del linguaggio fenomenologico o del linguaggio storico o del linguaggio psicanalitico o del linguaggio politico, ecc.

Più sopra abbiamo osservato che neppure il linguaggio della metafisica (che pure è il linguaggio più globale di tutti) può esprimere tutta l'ineffabile e inesauribile ricchezza dei misteri cristiani e della storia della salvezza. Tanto meno possono pretendere di dire tutta la verità del messaggio cristiano linguaggi settoriali quali sono quelli della scienza, della fenomenologia, della psicanalisi, della politica, ecc.

5. Rinnovare sostanzialmente il linguaggio teologico

Stando così le cose, che cioè tutti i linguaggi umani sono necessariamente prospettici e perciò parziali, che cosa deve fare il teologo se vuole esprimere compiutamente (per quanto è possibile *in humanis*) la verità della parola di Dio?

Ciò che si deve fare è anzitutto effettuare una traduzione «simultanea» della parola di Dio in vari linguaggi: nel linguaggio

storico per esprimere la dimensione storica; nel linguaggio personalistico per esprimere la dimensione personalistica; in quello politico per esprimere la dimensione politica; in quello ontologico per esprimere la dimensione ontologica, ecc. Si potrà sempre dare la preferenza ad un linguaggio piuttosto che ad un altro, tenendo conto delle esigenze e capacità del destinatario immediato della traduzione; ma anche facendo questo, si deve informare il lettore che esistono anche altre traduzioni, che non possono essere ignorate se si vuole acquisire una comprensione più adeguata della parola di Dio. In secondo luogo, nella misura in cui la cosa è praticabile, il teologo deve cercare di dare ai termini principali del suo discorso tutta la ricchezza semantica, cioè di significato, di cui sono capaci, leggendoli e interpretandoli *panotticamente* (cioè da tutti i punti di vista). Così, per esempio, termini fondamentali come «persona», «grazia», «libertà», «giustizia», «verità» nella loro densità semantica comprendono un aspetto ontologico, psicologico, politico, dialogico, sociale, trascendentale. E poiché questi sono aspetti essenziali dei grandi misteri del cristianesimo, questi riceveranno una mediazione linguistica appropriata mettendo in atto, da una parte, una grande varietà di giochi linguistici, e, dall'altra, facendo esplodere dalle parole tutta la ricchezza semantica di cui sono dotate.

Ma per quanto concerne la formulazione linguistica delle verità di fede, i teologi non si possono accontentare dei linguaggi che mettono a loro disposizione la scienza, la politica, la storia, la sociologia, l'antropologia, la fenomenologia, ecc. Tanto meno possono fidarsi ciecamente di ciò che «servono» loro queste «ancelle» nel momento attuale, in cui la cultura è stata colpita da una crisi gravissima in tutte le sue espressioni, compresa quella del linguaggio che (come abbiamo visto all'inizio del presente articolo) della cultura è il primo pilastro. Oggi, ancor più che in passato, il teologo è chiamato a svolgere un compito creativo, e questo riguarda non solo la metodologia ma anche il linguaggio.

Il momento attuale di crisi epocale della cultura offre al teologo il terreno favorevole per tentare un'operazione geniale di rinnovamento sostanziale del linguaggio religioso, al quale dovrà dare quattro caratteristiche che sono essenziali a questo tipo di linguaggio: dev'essere un linguaggio personale, trascendente, storico e ontologico:

– *personale*, perché deve parlare del grande dialogo che si è svolto e continua a svolgersi tra Dio e l'umanità;

– *trascendente*, perché deve «descrivere» quella realtà sublime, la divina Trinità, la quale trascende infinitamente in ogni ordine di perfezione qualsiasi realtà;

– *storico*, perché deve narrare le gesta meravigliose con cui la Trinità si è lasciata coinvolgere nella storia dell'umanità al fine di condurla al traguardo finale della patria celeste;

– *ontologico*, perché deve esprimere la realtà profonda, metafisica che sta inscritta in ogni essere e in ogni evento, e nei misteri cristiani in grado ancora più elevato che nelle altre cose.

Il Verbo si è fatto carne affinché la carne potesse diventare Verbo. C'è un'incarnazione semantica della parola di Dio che è affidata al carisma del teologo. Questa incarnazione va attuata secondo le esigenze delle varie congiunture culturali in cui viene a trovarsi l'umanità. La nostra congiuntura di crisi epocale chiama il teologo al lavoro geniale di invenzione di un nuovo linguaggio, capace di realizzare un'incarnazione semantica più completa e più veritiera, esprimendo tutta la densità personale, storica, trascendente e ontologica che sta racchiusa nei misteri del cristianesimo.

BATTISTA MONDIN

*docente di Antropologia filosofica presso
la Pontificia Università Urbaniana, Roma*

Sommario

1. Il linguaggio appare un fattore essenziale nell'esistenza del singolo e dei gruppi (culture). Anche nell'ambito cristiano, dobbiamo riconoscere che senza linguaggio non è possibile né la rivelazione né l'evangelizzazione né la teologia (le quali sono legate inevitabilmente alla cultura entro cui si esprimono). Ciò premesso, l'A. si propone di mostrare come il linguaggio teologico abbia subito delle variazioni lungo la storia del cristianesimo, concentrando però l'attenzione su di un fatto specifico: l'assunzione da parte dei Padri e della Scolastica del linguaggio della metafisica classica e il suo successivo abbandono da parte dei teologi contemporanei.

2. Il problema di quale linguaggio utilizzare si pose certamente già ai primi annunciatori della fede cristiana. Ma il problema divenne più grave quando, nel terzo secolo, si cominciò a sentire l'esigenza di enunciare in maniera rigorosa i misteri della fede. Si fece allora ricorso al linguaggio della metafisica classica: dal suo ambito si ricavarono categorie e termini (per es. sostanza, persona, natura, causa, ecc.) per dare formulazione teologica al mistero della Trinità, di Cristo uomo-

Dio, della grazia, dei sacramenti, ecc. Su questa stessa linea, anzi in maniera più marcata rispetto ai Padri, si posero successivamente anche i teologi della Scolastica.

3. In epoca recente questa operazione è stata giudicata come una «ellenizzazione» del cristianesimo, cioè una adulterazione del messaggio cristiano, inquinato da una cultura che gli era estranea e incompatibile. In realtà la metafisica classica non può essere considerata un'interpretazione totalmente errata della realtà, né i Padri l'hanno usata in modo acritico. Ciò non significa che l'impiego del linguaggio metafisico non abbia avuto anche i suoi aspetti negativi, come per es. l'incapacità di esprimere il dinamismo storico e personale del fatto cristiano.

4. Nel nostro secolo, constatando il rifiuto categorico della metafisica da parte della cultura contemporanea, i teologi hanno sostituito il linguaggio metafisico con linguaggi nuovi, considerati più atti a rendere comprensibile il messaggio cristiano all'uomo d'oggi, tratti dalla fenomenologia, dalla politica, dalla psicologia, ecc. Questi tentativi non meritano il giudizio negativo che qualcuno ha espresso nei loro confronti; tuttavia non si può pretendere di dire tutta la verità contenuta nel messaggio cristiano servendosi di linguaggi che sono inevitabilmente settoriali.

5. Che fare allora? Si dovrebbe tradurre la parola di Dio in linguaggi diversi, ognuno dei quali consentirebbe di esprimere dimensioni diverse del messaggio cristiano (storica, personalistica, ontologica, ecc.), facendo emergere inoltre dai termini principali del discorso teologico (per es. persona, grazia, libertà, ecc.) tutta la ricchezza di significato di cui sono portatori. Di più: il momento attuale di crisi della cultura domanda ai teologi di rinnovare sostanzialmente il linguaggio religioso, un linguaggio che dovrà comunque avere quattro caratteristiche essenziali: esso dovrà essere personale, trascendente, storico e ontologico.