

DON LEON SIWECKI

LINGUAGGIO TEOLOGICO SU DIO INCOMPRESIBILE E INEFFABILE

THEOLOGICAL LANGUAGE ON THE INCOMPREHENSIBLE AND INEFFABLE GOD

Abstract. The article develops some reflections on the “theological” knowledge of God, conditions of its possibility, its nature, its tools, and its limits. The theological knowledge of God is that which springs from his free self-communication, and is therefore distinct, without being separated from it, from «natural» knowledge. In the first place, the article presents the theological concept of Mystery and then reflects the limits and models of the theological language on God; at the end he deepens the idea of analogy, as a Christian rule of language on God. The Christian conscience of God is not only knowledge of absolute Being, but also and properly of personal and interpersonal Being in dialogue with us. Personal knowledge certainly has a conceptual moment, as it is a strictly human knowledge, but also and above all an a-conceptual depth, as it is based on sympathy or more deeply on “connaturality” (Latin *connaturalitas*, to use the term of St. Thomas), which indicates a moment of free choice (basically reciprocal), and on the presence of the “You” as the reality of our life. Every theological language presupposes a religious experience as a personal encounter with the God of faith, incomprehensible and ineffable.

Keywords: mystery; theological language; analogy.

Nel presente articolo svilupperemo alcune riflessioni circa la conoscenza teologica di Dio, le sue condizioni di possibilità, la sua natura, i suoi strumenti e i suoi limiti. Chiamiamo «conoscenza teologica di Dio» quella che

Don dott. abil. LEON SIWECKI, Prof. a KUL — Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino, Facoltà di Teologia, Istituto di Scienze Teologiche, Sezione di Teologia Dogmatica, Dipartimento di Pneumatologia, Ecclesiologia e Mariologia; indirizzo per la corrispondenza: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: ni36@wp.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1489-0457>.

Dr hab. LEON SIWECKI, Prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Instytut Nauk Teologicznych, Sekcja Teologii Dogmatycznej, Katedra Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: ni36@wp.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1489-0457>.

scaturisce dalla sua libera autocomunicazione, ed è dunque distinta, senza esserne separata, dalla conoscenza «naturale». La riflessione si articolerà in tre tappe. In primo luogo considereremo il concetto teologico di «mistero». Nel secondo, passeremo poi a riflettere sui modelli e i limiti del linguaggio teologico su Dio, per arrivare infine a presentare la dottrina dell'analogia, come regola cristiana del linguaggio su Dio.

1. DIO MISTERIOSO

La Trinità dell'unico Dio, professata dai cristiani, costituisce ciò che la tradizione e il magistero chiamano *mistero* tra «strettamente detto» o «assoluto». Secondo il Vaticano I (DS¹ 3015; 3041; cfr 2854–2856), i misteri «propriamente detti» possono essere conosciuti solo grazie a una precisa rivelazione: di conseguenza, la rivelazione e la fede non possono essere superate ed eliminate dalla filosofia e dalla ragione. Il Vaticano I, inoltre, afferma che queste realtà costituiscono la verità che chiamiamo «mistero»; nonostante il loro permanente carattere di mistero sono accessibili grazie alla rivelazione.

In questo modo si esclude l'alternativa razionalista per cui o una data realtà può essere, almeno per principio, pienamente integrata nell'ordine della comprensione umana e dei suoi principi logici, nel suo «sistema», oppure si tratta di qualcosa che *a priori* resta inconoscibile all'uomo, il quale allora non potrebbe interessarsene né potrebbe dire alcunché su di essa². Il Vaticano I chiarisce inoltre che questi misteri, anche dopo essere stati rivelati, finché siamo nella vita presente rimangono coperti dal velo della fede e quasi circondati da una caligine, sebbene la ragione, illuminata dalla fede, possa ottenere una qualche intelligenza per noi estremamente fruttuosa.

L'esistenza di un mistero di Dio e del suo libero agire nei confronti dell'uomo è ciò che rende necessaria una rivelazione e una storia di salvezza in senso stretto, connessa con questa rivelazione (DS 3005; 3876), se Dio deve avvicinarsi all'uomo precisamente in quanto tale, cioè *come* Dio³.

¹ DS è una scorciatoia per il lavoro: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di Heinrich Joseph Denzinger e Peter Hünermann (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995).

² Cfr Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914–1916*, trad. Amadeo G. Conte (Torino: Giulio Einaudi Editore, 1964), n. 7: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere».

³ DV 2,6; cfr anche Walter Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, trad. Dino Pezzetta (Brescia: Queriniana, 2018), 164–173.

Il Vaticano I afferma pure l'incomprensibilità essenziale di Dio (DS 3001): essenziale significa anche che non si tratta di qualcosa che verrà meno con la visione beatifica.

Per capire meglio il senso in cui nella teologia si parla di «mistero», richiamiamo anzitutto la concezione biblica del mistero. La misteriosità di Dio e della sua rivelazione è un dato ben noto alla Bibbia: Dio, che pure si rivela agendo nella storia del popolo, non può essere rappresentato con figura visibile; solo i segni della sua presenza sono visibili (Es 3,2; 13,21; 19,9. 16): di Dio non si può vedere il volto e restare vivi, se ne vedono solo «le spalle» (Es 33,20). Per questo l'Antico Testamento proibisce di fare raffigurazioni di Dio. Dietro questa proibizione sta la critica della concezione antica secondo cui la divinità si rende presente nell'immagine e tutto il mondo diventa trasparenza del divino; per la Bibbia invece non ci si può impossessare di Dio in nessun modo, né con delle immagini, né con il nome: Dio è perfettamente libero di manifestarsi quando, dove e come vuole, e questa sovrana libertà dev'essere garantita: c'è quindi un legame stretto tra la misteriosità di Dio e la proibizione di raffigurarlo.

La dialettica tra «rivelazione» e «nascondimento» di Dio si trova anche nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Egli, come Figlio di Dio, è l'icona eterna del Padre (2 Cor 4,4; Col 1,15), irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza (Eb 1,3): in lui si vede il Padre (Gv 14,9). Ma si tratta di una conoscenza, un vedere, che avviene nella fede, in quanto la «forma di Dio» in Gesù Cristo si è umiliata nella «forma di schiavo» e nell'obbedienza fino alla morte di Croce (Fil 2,6–8). E la parola della croce è scandalo e follia, ma è forza e sapienza di Dio per coloro che credono (1 Cor 1,23 s.). Lutero ha sintetizzato tutto questo dicendo che nella croce di Gesù Cristo Dio si rivela «sub contrario» (*Deus revelatus – Deus absconditus*)⁴. Anche nei discepoli di Gesù, in particolare nei poveri, nei piccoli, negli ammalati ed esclusi continua, in certo modo, la misteriosa presenza di Dio in Gesù Cristo (Mt 25,31–46). Misteriosità di Dio non significa perciò la lontananza assoluta di Dio da noi, ma proprio la sua presenza di rivelazione nascosta nell'alienazione del mondo, per cui nella morte e risurrezione di Gesù la signoria di Dio si rende presente nell'impotenza umana, la ricchezza nella povertà, la pienezza del vuoto, la vita nella morte⁵.

⁴ Secondo lui, Dio può essere realmente conosciuto soltanto sul cammino della croce. Mentre il peccatore ha corrotto ogni cosa, Dio ha raddrizzato tutto e ha fatto della croce un cammino di salvezza. Sulla croce Egli è *sub contrario absconditus*.

⁵ Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, 175.

Il tema della rivelazione o «disvelamento» (gr. ἀποκάλυψις [*apocalypsis*]) dei misteri divini nascosti nei cieli e manifestati alla fine dei tempi è tipico dell'a-pocalittica tardo-giudaica. Questa rivelazione, anticipata nelle figure che il veggente apocalittico riesce a cogliere già nel presente, è rivelazione del proposito di salvezza per l'uomo e la storia, presente fin dagli inizi ma che solo alla fine dei tempi uscirà dal nascondimento per diventare evento: la parola apocalittica si presenta dunque come parola di consolazione e speranza. In questo senso la tematica appare anche nella predicazione di Gesù (Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 8,10), dove si parla del mistero di Dio rivelato ai discepoli – ma questa rivelazione avviene in Gesù Cristo, e non solo nelle sue parole e opere, ma in tutta la sua Persona. Egli in Persona è la rivelazione e realizzazione del mistero di Dio⁶.

Riassumendo, Dio per la Bibbia è «veramente un Dio misterioso» (Is 45, 15), dunque invisibile e incomprensibile (Rm 1,20; Col 1,15; Sal 139,6; Gb 36,26), i suoi pensieri e propositi sono insondabili (Rm 11,33 ss.), egli vive in una luce inaccessibile (1 Tim 1,17): e — si noti bene — questa misteriosità permane proprio nel rivelarsi salvifico di Dio che viene accolto dalla fede, anzi questa misteriosità è essa stessa rivelata come salvifica: sicché si deve dire che il credente incontra la misteriosità di Dio in modo diverso rispetto a colui che non crede, ma incontra pur sempre la misteriosità salvifica di Dio, e la riconosce appunto come tale, nel culmine del Cristo crocifisso.

Nella tradizione della Chiesa questo carattere di misteriosità, incomprensibilità e infallibilità di Dio è sempre stato affermato e mantenuto⁷. Nella tradizione teologica soprattutto cattolica, però, l'accento si è spostato poco alla volta dal tema della misteriosità di Dio, che nella Bibbia è pensata in primo luogo in riferimento all'agire salvifico di Dio, a quello della incomprensibilità, riferita all'essenza di Dio: si passa dunque dalla prospettiva storico-salvifica alla prospettiva gnoseologica, dalle vie di Dio assolutamente misteriose al mistero dell'essere infinito di Dio, irraggiungibile dalla coscienza finita dell'uomo. Soprattutto nella prospettiva illuministica della conoscenza il mistero diventa semplicemente il sovra-razionale, il limite invalicabile del pensiero.

Anche nella concezione di mistero sottesa alle affermazioni del magistero e alla teologia scolastica moderna, si prende come punto di riferimento un

⁶ Il tema è stato ripreso anche nelle lettere Paoline: Rm 16,25; 1 Cor 2,1.16; Ef 1,9; 3,9; Col 1,26s.; 1 Tim 3,9.16.

⁷ Per esempio nella polemica dei Cappadoci contro Eunomio.

ideale di conoscenza di tipo razionalistico, rispetto al quale (oltre che rispetto all'esperienza quotidiana) il concetto di mistero è presentato come una grandezza negativa, che può pertanto essere riferita indifferentemente a diversi oggetti eccedenti, anche in misura differenziata, la capacità della conoscenza umana, che non si parla più, biblicamente, di un unico mistero, ma dei molti misteri (gr. μυστήρια [*mystēria*]); mistero non è più l'evento di salvezza nel suo insieme, ma «la sua parte più elevata e nobile» (così Scheeben), Trinità, Incarnazione, grazia, transustanziazione, ecc. Ma, come osserva Karl Rahner, in questa ottica il mistero cristiano è ben difficilmente proponibile all'uomo di oggi che, infatti, sebbene non sia più razionalista nella forma o nella misura in cui lo era nel passato (il suo razionalismo è infatti autocratico, o «neo-illuministico») e quindi non al punto di rifiutare *a priori* il mistero inteso come l'ineffabile e il non-disponibile, resta pur sempre contrario all'idea che il mistero stesso sia riducibile a un insieme di proposizioni⁸.

Rahner perciò capovolge il discorso, per farlo partire dalla trascendenza del dinamismo dello spirito rispetto a ogni dato e oggettivazione categoriale. Per Rahner l'uomo è l'essere delle mistero. Il mistero è infatti anzitutto l'ultimo e fondamentale elemento costitutivo di tutta l'attività categoriale del nostro spirito, la sua condizione *a priori*. La conoscenza del mistero non si definisce perciò anzitutto negativamente, perché il mistero rappresenta il modo più originario di conoscere. Infatti la condizione trascendentale della nostra attività categoriale, in quanto questa non si arresta al dato sensibile, è la trascendenza del dinamismo dello spirito (nelle dimensioni dell'intelligenza e della volontà insieme) rispetto a ogni dato e oggettivazione categoriale. Questa trascendenza consiste in ultima analisi nell'apertura verso l'essere assoluto (Dio conosciuto implicitamente in maniera a-tematica e in-esprimibile, in qualsiasi oggetto che conosciamo) il quale appare come «l'obiettivo» della trascendenza, il mistero originario, ineffabile, illimitato e non disponibile, mistero santo, realtà fondamentalmente sacra e religiosa⁹.

Questo mistero fondamentale, a livello di natura e di filosofia della religione è sì presente, ma per modo di assenza e di ciò che si sottrae e si nasconde, appunto perché può essere colto solo indirettamente, come condizione trascendentale della nostra conoscenza categoriale; in chi accoglie Cristo, invece, diventa mistero della presenza ineffabile di Dio in noi, per

⁸ Karl Rahner, «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», in *Saggi Teologici* (Roma: Edizioni Paoline, 1965), 391–465.

⁹ José Luis Illanes e Josep Ignasi Saranyana, *Historia teologii*, trad. Piotr Rak, a cura di Tadeusz Dzidek (Kraków: Wydawnictwo M, 1997), 456–461.

la sua reale comunicazione a noi in Cristo e nello Spirito. È questo il mistero specificatamente teologico, cristiano, che è radicalmente al di là di ciò che può essere colto dalla filosofia della religione, e diventa pertanto l'oggetto della conoscenza propriamente «teologica» di Dio. Così esso non costituisce un mistero particolare, ma l'unico mistero cristiano, il mistero del Dio Trino e della sua comunicazione a noi nell'incarnazione (o meglio in Cristo) e nella grazia-gloria. Così la grazia è mistero in quanto è il mistero stesso del Dio Trino, della sua comunicazione e presenza ineffabile agli uomini, attraverso Cristo, nella fase presente del «già e non ancora».

L'apertura dello spirito umano all'infinito è incontestabile e ammessa in un modo o nell'altro dal pensiero moderno, oggi spesso sotto il nome di auto-trascendimento e apertura al mondo¹⁰. Bisogna però precisare che partendo da questa apertura non si può arrivare immediatamente a concludere che questo infinito è reale¹¹. Proprio perché si tratta di un mistero umanamente insuperabile, esso rimane in ultima analisi aperto, ambiguo e suscettibile di interpretazioni diverse: si può intenderlo in maniera panteistica, oppure come espressione dell'assurdità radicale dell'esistenza, o venerarlo in un silenzio scettico-mistico, o anche interpretarlo teisticamente: ognuna di queste interpretazioni passa attraverso un'opzione. Anche l'uomo pertanto costituisce in ultima analisi un mistero impenetrabile a se stesso.

Perciò il mistero cristiano rappresenta non solo un nuovo farsi presente del mistero fondamentale ma anche e nello stesso tempo una determinazione del suo contenuto (e quindi anche del contenuto dell'antropologia), determinazione non deducibile dall'analisi filosofica e antropologica (come la cristologia non è deducibile dall'antropologia). Rahner in ogni caso concorda almeno sul fatto che l'atteggiamento libero di Dio verso di noi non è conoscibile se non per rivelazione. Herbert Vorgrimler, discepolo di Rahner, sostiene che la posizione di Rahner è oggetto su questo di un diffuso fraintendimento, in quanto egli colloca il rapporto costitutivo che ogni uomo ha con il mistero fondamentale non sul piano della filosofia (come spesso si fraintenderebbe), ma su quello dell'esperienza di Dio¹². La metafisica, secondo Rahner, non è in grado di arrivare al Dio cristiano: essa raggiunge solo l'orizzonte che si ritrae sempre in una lontananza inattingibile. Quindi per il teismo filosofico Dio rimane sempre qualcosa di essenzialmente sco-

¹⁰ Cfr per esempio Wolfhart Pannenberg, *Il credo e la fede dell'uomo oggi*, trad. Giulio Colombi (Brescia: Morcelliana Edizioni, 1973), 38 s.

¹¹ Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, 64-66.

¹² Cfr Vorgrimler, Herbert. «La critica contemporanea del teismo». *Concilium* 13, n. 3 (1977): 47 s.

nosciuto, una metafisica non può né conoscere la sua essenza né trarre conclusioni positive sui suoi attributi: pertanto il concetto che l'uomo ha dell'assoluto rimane «vuoto». Il teismo è quindi legittimo solo nella misura in cui è una riflessione che vuole comprendere l'autocomunicazione che Dio ha di se stesso nella rivelazione: in questa riflessione Dio viene oggettivato solo in rapporto al fatto che egli stesso, nella sua rivelazione-autocomunicazione, si è fatto oggetto dell'uomo.

Dobbiamo sottolinearlo che anche la conoscenza di Dio nel *lumen gloriae* resta nella categoria del mistero, nel senso che nella stessa visione beata il mistero di Dio non viene svuotato. Avremo infatti anche nella visione beata esperienza immediata di Dio nella sua trascendenza-misteriosità-incomprensibilità. Nella visione beata il mistero viene quindi reso presente esso stesso proprio nella sua radicale misteriosità-incomprensibilità; nella visione beata si vede cioè che Dio è trascendente-incomprensibile, e si gode di ciò: Dio cesserebbe di essere Dio se cessasse di essere mistero. È chiaro che questo discorso non può essere inteso nel senso di distinguere in Dio ciò che viene compreso e ciò che rimane incomprensibile: la realtà Divina assolutamente semplice viene tutta «vista», ossia colta immediatamente-intuitivamente dalla nostra intelligenza, e tutta resta non «compresa», cioè intuita immediatamente nella sua permanente trascendenza rispetto alla nostra intelligenza¹³.

2. DIO NEL LINGUAGGIO UMANO

Tommaso d'Aquino, sviluppando la seconda via per provare l'esistenza di Dio, la via della causalità, giunge ad affermare la necessità di una causa

¹³ Già San Tommaso (S.Th. I, q.12, aa.1 e 7, ecc.) aveva espressamente formulato la tesi che nella vita eterna sia la visione immediata di Dio ma non la sua «comprensione», intendendo quest'ultima come la conoscenza adeguata che esaurisce ossia coglie totalmente l'intelligibilità del proprio oggetto, per cui solo Dio può «comprendere» Dio stesso. La posizione di Rahner, sebbene si richiami a questa distinzione di San Tommaso tra visione e comprensione, in realtà sottolinea più vigorosamente la dimensione di mistero che rimana nella conoscenza di Dio che si ha nella vita eterna. In tal modo si fa spazio al momento di verità della concezione dei Padri greci (Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Teodoreto, ecc.), sottolineando la permanente misteriosità di Dio. Nello stesso tempo, però, con Agostino, Tommaso e lo stesso magistero della Chiesa (*Benedictus Deus*, DS 1000s.), e contro la posizione dei padri greci, non si rinuncia la visione immediata dell'essenza divina (ossia di Dio come è in se stesso), quale nostra suprema vocazione e beatitudine escatologica. Perciò la grazia e la gloria sono un unico mistero in diverse fasi: prima nella fase nella quale il mistero di Dio è presente per mezzo della mediazione della fede (che è «mediato ad immediatatem»); poi nella fase in cui il mistero è presente immediatamente come nostra beatitudine (ma sempre come mistero).

efficiente prima, «quam omnes Deus nominant»¹⁴. In questo *nominant* è racchiuso tutto il problema del linguaggio religioso. Quando arriviamo a cogliere il mistero ultimo sotteso alla nostra esperienza, siamo autorizzati a chiamarlo «Dio», o non è piuttosto un mistero anonimo, inesprimibile? E, che cosa significa questa parola «Dio». E più in generale, in che misura possiamo parlare di questa realtà?¹⁵

Il problema del linguaggio religioso, già molto vivo nella tradizione mistica, è stato rinnovato in epoca recente ad opera della filosofia del linguaggio. Nel tentativo di arrivare a una scienza unitaria esatta e verificabile, con il positivismo logico dell'inizio del XX secolo¹⁶, si considerano scientifici e sensati solo gli enunciati verificabili, riproponibili e dimostrabili sul piano intersoggettivo. Ciò esclude in partenza la sensatezza delle proposizioni metafisiche e religiose: esse pongono problemi apparenti, sono enunciati insensati. Questa posizione trova la sua espressione classica nel primo Ludwig Wittgenstein, quello del *Tractatus logico-philosophicus*. Gran parte delle questioni filosofiche, scrive Wittgenstein, non sono false, ma prive di senso. E a questioni simili non è possibile dare risposta. È vero che quando abbiamo dato risposta alle questioni scientifiche sentiamo di non avere toccato i nostri più autentici problemi: «Certo allora non resta più domanda alcuna, e questa appunto è la risposta»¹⁷. Wittgenstein aggiunge anche: «V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico»¹⁸ e conclude con la famosa proposizione: «su ciò di cui non si può parlare si deve tacere»¹⁹.

Si arriva, per così dire, a un «ateismo semantico», dove la teologia è condannata al mutismo. Ben presto tuttavia ci si rese conto di quanto questo positivismo logico fosse insostenibile sul piano delle stesse scienze della natura. Infatti, la fisica quantistica (Niels Bohr, Werner Heisenberg) ha

¹⁴ S.Th. I, q. 2, a. 3.

¹⁵ Gli scritti di ultimi decenni relativi al tema trattato sono numerosissimi; cfr per esempio: Carlo Molari, «Linguaggio», in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1998), 777–809, con bibliografia alle pp. 803–809; Frederick Ferré, *Linguaggio, Logica e Dio*, trad. Dario Antiseri e Antonio Pieretti (Brescia: Queriniana, 1972); Félix Alejandro Pastor Piñeiro, *La lógica de lo inefable: Un teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 1986).

¹⁶ Bernard Russel, Ludwig Wittgenstein, Moritz Schlick e Rudolf Carnap.

¹⁷ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 7. Su queste due ultime proposizioni, si veda: Massimo Cacciari, «L'esperienza impossibile a dirsi», in AA.VV., *Teologia e progetto uomo in Italia* (Assisi: Cittadella Editrice, 1980), 38–46.

messo in luce che anche nella descrizione dei fenomeni del microcosmo non è possibile aggiungere all'esattezza del linguaggio, ma ci si deve servire di immagini e concetti complementari desunti dal nostro macrocosmo. Una formalizzazione perfetta del linguaggio risultò sempre più impossibile anche sul piano teorico.

Da una posizione diversa si muove dunque il razionalismo critico di Karl Raimund Popper e di Hans Albert, secondo cui le proposizioni basilari della scienza vengono riconosciute come valide per comune consenso della comunità scientifica, ma non possono essere verificate, possono al massimo essere falsificate. La scienza si presenta come processo aperto, nel quale si procede per induzione e falsificazione: non è possibile raggiungere in pieno la verità, né è possibile attenersi a una qualche filosofia dell'essere (metafisica). Anche con Thomas S. Kuhn, che ha prolungato in maniera critica le posizioni di Popper e Albert (teoria dei paradigmi), nonostante dell'abbandono del positivismo logico, non si riesce più a garantire una possibilità linguistica per un discorso su qualcosa d'incondizionato e definitivamente valido²⁰.

Una svolta nella questione del linguaggio religioso è stata determinata dal «secondo Wittgenstein» con le sue *Ricerche filosofiche* e l'affermazione fondamentale: «il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio»²¹, dove l'uso è molteplice, relativo ai diversi «giochi linguistici» in cui si inserisce; solo chiarendo il gioco linguistico si chiarisce il senso di una proposizione. Partendo di qui, riguardo al linguaggio religioso sono state sviluppate due teorie: la teoria non-cognitiva e la teoria cognitiva. Secondo la prima (Douglas Philips, Richard Braithwaite, Richard Mervyn Hare, Peter Van Buren ecc.) la parola «Dio» non ha alcun contenuto cognitivo, indica semplicemente un impegno etico, un orizzonte di comprensione della realtà, uno stile di vita. Va detto che è difficile capire così l'effettivo linguaggio religioso come è praticato dai credenti, che nella preghiera non intendono solo esplicitare il proprio modo di vedere il mondo e la propria concezione etica, ma rivolgersi propriamente a Dio²².

La teoria cognitiva, il cui maggiore rappresentante è Ian T. Ramsey, si collega alla concezione delle *disclosure situations*, le situazioni nelle quali

²⁰ Cfr Thomas S. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, trad. Stefan Amsterdamski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985) e *Struktura rewolucji naukowych*, trad. Helena Ostromęcka (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968).

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, edizione italiana a cura di Mario Trincherò, trad. Renzo Piovesan e Mario Trincherò (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2009), 43.

²² Si veda: Ewa Czesna, «Rola obrazów religijnych według Wittgensteina», *Roczniki Filozoficzne* 60 (2012), n. 1: 51–66.

l'uomo scopre qualcosa di più ampio e profondo nelle proprie esperienze, arrivando a connettere in un nesso di significato le esperienze fatte: in queste situazioni, è il nesso globale della realtà che viene in qualche modo percepito. Il linguaggio religioso non è allora di tipo descrittivo ma evocativo, dischiude una certa visione del mondo che poi si conferma nell'affidarsi ad essa nell'ambito del reale. Ramsey riesce così a mostrare l'esistenza di un linguaggio religioso non riducibile né all'empiria né all'etica, anche se resta sul vago nel determinare il rapporto di questo linguaggio alla realtà²³.

Con la teoria degli atti linguistici di John Langshaw Austin e John R. Searle²⁴ si fa un passo avanti: essi si distinguono tra linguaggio constatativo e linguaggio performativo: in quest'ultimo la realtà non è solo constatata ma è anche resa efficace nell'attività linguistica (cfr certe formule giuridiche, dove il discorso produce più di quanto dice). Così si può capire il discorso religioso non come informazione neutrale, ma come testimonianza, dove parola e realtà, parlante e cosa detta sono inseparabili. «Dire Dio» significa renderlo anche operante nella realtà: ridurlo al silenzio vuol dire che egli è anche morto per noi.

Un altro contributo importante alla discussione sul linguaggio religioso viene dall'ermeneutica e dalla accentuazione che essa porta sulla dimensione storica e sociale del linguaggio della conoscenza: il linguaggio, a causa della precomprensione particolare nella quale è usato, non si limita a esprimere la realtà in se stessa, ma si riferisce al significato che assume volta a volta per noi. Resta comunque aperto il problema di una comunicabilità universale del linguaggio religioso.

Inoltre, nella storia del pensiero sul nostro tema il linguaggio viene riconosciuto come prassi comunicativa. Il linguaggio infatti, tanto nell'ambito scientifico come ordinariamente, è operante sulla base di un consenso, di un'accettazione intersoggettiva. Secondo Karl-Otto Apel, il linguaggio parlato da una determinata comunità costituisce l'*a priori*, il presupposto trascendentale di ogni conoscenza. Partendo da premesse simili, Jürgen Habermas ha sviluppato la teoria della verità come consenso, in opposizione alla verità come corrispondenza: in questa si mostra la corrispondenza tra

²³ Ian T. Ramsey, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases* (London: SCM Press, 1957) e *Christian Discourse: Some Logical Explorations* (London / New York: Oxford University Press, 1965).

²⁴ John Langshaw Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, trad. Bohdan Chwedeńczuk e Jan Woleński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993); John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

linguaggio e realtà, mentre nella teoria del consenso appare la coincidenza fra quelli che partecipano del processo di comunicazione. Ogni atto di comunicazione, in quanto si svolge in condizioni perturbate, costituisce l'anticipazione di una comunità comunicativa ideale, non alienata²⁵.

Per quanto il carattere anticipativo della comunicazione non sia meglio spiegato, questa teoria è importante per il linguaggio religioso, dato che la testimonianza di fede avviene nella parola e nell'azione: il discorso religioso si presenta anzitutto come verità di testimonianza, ha un carattere operativo che si realizza come tale in una comunità radunata per motivazioni cultico-liturgiche, in una prassi di annunzio, liturgia e diaconia. Inoltre, il linguaggio religioso, in quanto anticipazione di una comunicazione veramente universale che, come tale, deve estendersi anche a chi non è più, e quindi può essere sostenuta solo dalla speranza in un Dio che ridà la vita ai trapassati (Helmut Peukert), costituisce sempre un'anticipazione di quel Dio che vive e vivifica. L'atto linguistico vive della speranza di una comunione universale, è atto che anticipa nella speranza il futuro regno di Dio. Così nel linguaggio religioso si esplicitano le condizioni di possibilità di ogni altro linguaggio.

Resta tuttavia un interrogativo. Se distinguiamo nel «linguaggio» un triplice significato: sintattico o grammaticale (intralinguistico), semantico (riferito alla realtà) e pragmatico (riferito all'azione), si vede che tutte queste teorie non chiariscono ancora la dimensione semantica del linguaggio religioso. Inoltre è stato mostrato che non si possono contrapporre la verità come corrispondenza e la verità come consenso: di fatto il «consenso» consiste per l'appunto nell'accordo sulla »stessa cosa»: in pratica, la teoria del consenso è una teoria della corrispondenza mascherata. E in quanto prassi comunicativa, il linguaggio è un'interpretazione della realtà. Ma allora, si deve porre la questione ontologica sulla realtà designata dalla parola «Dio»; diversamente, a dire che «Dio esiste» non sarebbe altro che una proposizione su ciò che significa per noi il termine Dio e la parola «Dio» sarebbe puramente funzionale, priva di ogni contenuto cognitivo. Non si può fare a meno di porre il problema della verità del linguaggio religioso.

Occorre ancora sottolineare il contributo di Hans-Georg Gadamer e Paul Ricœur, sulla base del secondo Martin Heidegger, e in particolare l'analisi

²⁵ Franco Crespi, «Strutture della comunicazione e azione sociale nell'ultimo Habermas», *Stato e mercato* n. 20 (agosto 1987): 281-294; César Ortega-Esquembre, «Pragmática transcendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 78 (Septiembre-Diciembre 2019): 155-170. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/366361>.

del linguaggio metaforico (Paul Ricœur, Eberhard Jüngel). Il linguaggio metaforico è stato usato anche da Gesù non semplicemente per esprimere uno stato di fatto, ma come descrizione creativa della realtà, in quella dialettica di «familiarità ed estraniamento» tipica di ogni linguaggio metaforico. Così si aprono nuove prospettive sulla realtà, permettono di scoprirne volti nuovi, un «di più» che va al di là della realtà stessa. Il termine «Dio» in definitiva cerca appunto di esprimere nel mondo stesso un qualcosa che è più del mondo. Scrive Walter Kasper: «Il discorso su Dio rende il mondo parabola di Dio, ma in modo tale che sia il mondo stesso a rendersi capace di assomigliare a Dio»²⁶. Ma proprio il carattere parabolico del discorso su Dio lo rende anche un discorso efficace, che guarda il mondo non semplicemente come esso è da sempre, come essenza che permane, ma piuttosto come futuro al quale esso si apre. Così nella parola «Dio» in quanto parabola, dimensione semantica e dimensione pragmatica si congiungono. Con questa parola il mondo si dischiude nel suo significato parabolico, ma non nel senso che «Dio» diventa una proiezione della realtà, bensì come anticipazione di una realtà che invita a una nuova prassi e che viene verificata nelle esperienze e nel «fare la verità».

Nel linguaggio, in conclusione, è implicato un movimento di trascendenza: esso dice più di ciò che in effetti si dà nella realtà: esso anticipa un senso globale del realtà e lo esprime in metafore e parabole. In tal senso il linguaggio religioso porta a compimento un dinamismo implicito in ogni linguaggio. Perciò, tacere il discorso su Dio significa tradire tutto il linguaggio.

3. LA QUESTIONE DELL'ANALOGIA

La concezione dell'analogia si presenta come la questione del linguaggio della fede. Essa riprende e sviluppa la dialettica di familiarità ed estraniamento («è così ma non è così») presente nel linguaggio metaforico e parabolico. L'analogia sta al centro tra enunciati equivoci ed enunziati univoci, dove «univoche» sono le proposizioni che designano diversi oggetti con un unico e medesimo significato, ed equivoche sono proposizioni che designano oggetti diversi con diverso significato (per es. il termine «porta»). L'analogia vuole indicare una somiglianza e possibilità di confronto che implicano uguaglianza e diversità. Si tratta di una corrispondenza di rapporto (cfr le

²⁶ Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, 133.

proposizioni matematiche) che può essere applicata anche alla metafora. Da notare che l'analogia non è un modo secondario di parlare rispetto all'univocità: è vero piuttosto il contrario, in quanto si può parlare univocamente solo delimitando le proposizioni rispetto ad altri enunciati, il che suppone una preliminare possibilità di raffronto. L'analogia indica un modo d'impiego di certi termini, così che questi, in determinate condizioni, possono esprimere effettivamente, anche se in maniera molto lontana, la realtà di Dio²⁷.

Nella Bibbia l'analogia a proposito del discorso su Dio è menzionata a Sapienza 13,5²⁸. Nella filosofia e teologia antica è comune la convinzione che del divino si può parlare solo in termini negativi dicendo ciò che Dio non è: incorporeo, invisibile, immenso, ecc.; si può aggiungere, tutt'al più, che è «sopra-», o «trans-»: soprannaturale, soprarazionale, trascendente. Tuttavia questi asseriti negativi hanno anche un senso positivo, in quanto rimandano non al nulla ma a una realtà positiva, che è anzi la pienezza di essere che supera le nostre possibilità concettuali. La radicalizzazione di questa teologia negativa o «apofatica», che in ambito cristiano appare soprattutto negli autori di tendenza platonica, è opera di Dionigi Pseudo-Areopagita, il quale formula il principio classico: «Riguardo alla divinità, le negazioni sono vere, le affermazioni insufficienti»²⁹, ripreso (in forma diversa) dal concilio Lateranense IV: «Tra il Creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza»³⁰.

Da questo punto di vista la dottrina dell'analogia subisce una radicalizzazione rispetto alla concezione filosofica in quanto non si limita più a cercare un «medio» tra gli estremi, ma viene per così dire «dinamicizzata» verso l'alto, apre un nesso che in qualche modo non viene chiuso, in quanto apre al mistero: come tale, non può essere il fondamento di una teodicea strettamente razionale, ma è la dottrina del linguaggio di fede.

Questa dottrina è stata poi sviluppata in tre momenti interconnessi, noti con i nomi di *via affirmationis*, *via negationis*, *via (super) eminentiae*: si af-

²⁷ Si veda: AA.VV., *Analogie et Dialectique. Études de théologie fondamentale*, a cura di Pierre Giselle e Philibert Secretan (Genève: Les Éditions Labor et Fides, 1983); AA.VV., *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia* (Brescia: Morcelliana, 1984); AA.VV., *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a San Tommaso*, a cura di Giuseppe Casetta (Roma: Edizioni Vallombrosa, 1987).

²⁸ Sap 13,5: „Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore».

²⁹ *De coelesti hierarchia* II,3, in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere: Gerarchia celeste – Gerarchia ecclesiastica – Nomi divini – Teologia mistica – Lettere*, trad. Piero Scazzoso, introduzione e apparati di Enzo Bellini (Milano: Rusconi, 1981).

³⁰ DS 806: „inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».

ferma il nesso positivo tra realtà creata e Creatore per cui si attribuiscono a Dio le perfezioni creaturali («è così»); si nega poi il nostro modo finito di esprimerci e il modo in cui le perfezioni divine si realizzano nell'ambito finito («non è così») e si conclude riaffermando un modo più elevato, anzi «eminente», di realizzazione di queste perfezioni di Dio («è molto, infinitamente di più»). Così riconosciamo che di Dio è molto di più ciò che non possiamo sapere rispetto a ciò che conosciamo: ma conosciamo anche questo nostro non-conoscere: questa la «docta ignorantia» della teologia, il dotto sapere che non si sa.

Occorre cogliere però la positività di questo movimento che in apparenza finisce nel negativo, nell'indeterminato. Se «neghiamo», è perché prima abbiamo «affermato» e abbiamo affermato supponendo una somiglianza tra il mondo e Dio. Va notato però che questa somiglianza è unilaterale, asimmetrica: anche se il mondo è simile e insieme dissimile rispetto a Dio, Dio però è *solo dissimile* rispetto al mondo (e così si esclude che Dio possa essere proiezione dell'uomo). Se poi neghiamo, non neghiamo in senso assoluto, neghiamo che la perfezione positiva si realizzi in Dio in modo finito, ma non neghiamo la perfezione stessa. Così si può capire la *via (super)eminentiae* come la negazione di una negazione, quindi di nuovo il raggiungimento di un'affermazione superiore che esprime il senso positivo della negazione.

Per quanto riguarda la storia di questa concezione teologica ci sono da notare alcuni punti importanti. In Tommaso l'analogia non è sviluppata in modo perfettamente coerente, e ciò spiega anche le diverse interpretazioni che se ne danno. Sembra comunque chiaro che per lui l'analogia è un tentativo di giustificare la questione epistemologica centrale: in che senso certi nomi convengano più di altri a Dio: è *analogia nominum*, prima ancora che *analogia entis*³¹. Nella tradizione cattolica più genuina, l'*analogia entis* è collegata all'*analogia fidei* molto più di quanto non supponesse K. Barth, secondo il quale con l'*analogia entis* Dio e mondo verrebbero allacciati in un nesso ontologico che arriverebbe a negare la stessa divinità di Dio. Barth sviluppò poi una dottrina dell'*analogia revelationis ed operationis*, un'analogia che si fonda sulla rivelazione ma si riflette nella creazione, in quanto l'alleanza suppone la creazione come fondamento estrinseco. Si tratterebbe, in altre parole, di un'analogia motivata dall'agire e dal parlare di Dio, ma non radicata nell'essere³².

³¹ Andrzej Sołtys, «Rekonstrukcja uniwersalnego pojęcia analogii w filozofii św. Tomasza», *Humanities and Social Sciences* 21 (2016), n. 23: 157–169.

³² Keith L. Johnson, *Karl Barth and the Analogia Entis* (New York: Bloomsbury Publishing, 2010).

Si apre qui il problema più profondo del rapporto tra essere e storia o, meglio, di come si possa comprendere l'essere in un modo storico-salvifico. Ancora una volta possiamo farlo non parlando di un «cosmo» nel senso della filosofia greca, ma partendo dalla libertà. Proprio nella libertà chi sperimenta la tensione tra finito e infinito, tra assoluto e relativo: comprendiamo la nostra esperienza come limitata e condizionata, in quanto siamo in grado di anticipare ciò che è infinito e incondizionato. Anche ogni concetto finito suppone un'anticipazione dell'infinito. La libertà e la ragione dell'uomo implicano sempre, anche se in modo latente, una conoscenza dell'incondizionato e infinito. Si può anche dire che questa conoscenza è analogica, in quanto non possiamo parlare univocamente dell'infinito assoluto come se fosse finito e condizionato, ma non possiamo nemmeno parlarne in modo esclusivamente equivoco, in quanto allora non potrebbe essere l'orizzonte ultimo del finito. C'è dunque una corrispondenza, un'analogia, tra finitudine e infinito all'interno della nostra libertà.

L'analogia così compresa esprime il fatto che nella nostra libertà c'è qualcosa di più e di nuovo, che non può essere ridotto alla pura fatticità del mondo. Il mondo così può essere visto come spazio della libertà, mondo della storia. Ma allora è possibile aprirsi alla dimensione di futuro propria del reale: nella libertà c'è l'anticipazione di un futuro e non un'estrapolazione del passato o del presente. Così si ricollega al problema del linguaggio religioso: il discorso su Dio come espressione metaforica o meglio parabolica in senso biblico della realtà è interpretato sistematicamente con questa concezione dell'*analogia libertatis*.

Ne deriva un'ultima conseguenza per quanto riguarda l'affermazione dell'esistenza di Dio. Se Dio è pensato nell'orizzonte della libertà, è concepito come libertà assoluta verso cui tende la nostra libertà finita, e se il mondo a sua volta è concepito come spazio della libertà, non ci sarà più possibile dimostrare in modo razionalmente rigoroso che Dio esiste. Se Dio è libertà perfetta, non è «necessario», è «più che necessario», è libero e può essere riconosciuto solo nella libertà e quando in libertà egli si appare agli uomini. Concepire Dio nell'orizzonte della libertà significa dunque non speculare astrattamente su Dio ma piuttosto cercare nel mondo le tracce della libera rivelazione di Dio e ricomprendere poi la realtà, alla luce di queste tracce, come libertà e storia. Così dalla dottrina dell'analogia siamo risospinti alla testimonianza biblica e nello stesso tempo abbiamo un linguaggio che ci permette di cogliere di esprimere l'autocomunicarsi di Dio. Si può dire dunque che l'*analogia fidei* suppone l'*analogia entis* o *libertatis* e la porta al suo compimento.

*

Il linguaggio su Dio proclama al credente la realtà suprema, come rivelata e misteriosa, affermabile e ineffabile, singolare nella sua identità e inafferrabile nella sua libertà, oggetto di amore infinito e di timore incondizionato.

Tutta la teologia potrebbe essere concepita, in verità, come una valutazione concertata e organica dei nomi divini, il significato e la portata dei quali dovrebbero essere in ogni caso, per quanto possibile, precisati. Al di là di ogni antropomorfismo più o meno idolatrico e di ogni superbo apofatismo, l'analogia diventa allora strumento privilegiato di contemplazione.

Il linguaggio su Dio sarà positivo o catafatico in quanto afferma le perfezioni di Dio attraverso i nomi divini; sarà anche negativo o apofatico in quanto nega in Dio le perfezioni della finitudine o della contraddizione e in quanto corregge senza posa il senso della proposizione credente. Il linguaggio dell'analogia che partecipa di questa dialettica di affermazione, negazione e correzione di senso, non va pensato come una via intermedia tra equivocità e univocità, ma come una formula moderata di equivocità e quindi come una forma moderata di apofatismo.

La teologia non può essere puramente negativa (o apofatica) poiché in tal caso non si avrebbe alcuna conoscenza di Dio (ad esempio non si potrebbe affermare che Egli in se stesso è realmente trino) e anche perché la negazione presuppone necessariamente l'affermazione. Tuttavia, alla teologia negativa spetta il primato, per l'infinita trascendenza di Dio sul mondo creato e sulla nostra intelligenza. Il primato della teologia negativa non è da intendersi staticamente ma dinamicamente, ossia come orientamento dinamico della trascendenza (per questo la *via negationis* si compie nella *via (super)eminentiae*. La teologia negativa ha inoltre il significato di esclusione della gnosi, evidenziando che la conoscenza di Dio non è autosufficiente, non è conclusa in se stessa, ma sbocca e si compie nell'amore operoso, ossia nella «prassi» cristiana, così come l'esperienza dell'amore ha un'importanza decisiva per la stessa nostra possibilità di conoscere Dio e credere in Lui.

Bisogna inoltre sottolineare che la coscienza cristiana di Dio non è soltanto conoscenza dell'Essere assoluto, ma anche e propriamente dell'Essere personale e interpersonale in dialogo con noi. La conoscenza personale ha certo un momento concettuale, in quanto si tratta di conoscenza propriamente umana, ma anche e soprattutto una profondità a-concettuale, in quanto si basa sulla simpatia o più profondamente sulla «connaturalità» (per usare

il termine di San Tommaso), che indica un momento di libera scelta (tendenzialmente reciproca), e sulla presenza del «Tu» come realtà della nostra vita.

In tal modo crediamo al Tu divino: l'atto di fede «non termina all'annunciato ma alla realtà» (S. Tommaso), realtà che in concreto è un «Tu», quello di Dio. Pertanto la fede viene determinata per via assiologica (ossia dei valori) dall'«autoevidenza» dell'amore divino («abbiamo creduto all'amore»: 1 Gv 4,16) che si è manifestato in Gesù Cristo soprattutto nella croce. Ogni linguaggio teologico suppone un'esperienza religiosa di carattere «numinoso», come incontro personale col Dio della fede, incomprensibile e ineffabile. Resta confermato che l'ineffabilità-incomprensibilità di Dio e la sua presenza-rivelazione sono non inversamente ma direttamente proporzionali: il mistero cristiano, ossia il mistero teologico a differenza di quello filosofico, è il mistero di un amore insondabile, che unifica il diverso senza annullare la differenza.

RIFERIMENTI

- AA.VV. *Analogie et Dialectique. Études de théologie fondamentale*, a cura di Pierre Giselle e Philibert Secretan. Collana: Lieux théologiques. Genève: Les Éditions Labor et Fides, 1983.
- AA.VV. *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*. Brescia: Morcelliana, 1984.
- AA.VV. *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a San Tommaso*, a cura di Giuseppe Casetta. Collana: Settimane filosofiche di Vallombrosa 1. Roma: Edizioni Vallombrosa, 1987.
- Austin, John Langshaw. *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*. Tradotto da Bohdan Chwedeńczuk e Jan Woleński. Collana: Biblioteka Współczesnych Filozofów. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Cacciari, Massimo. «L'esperienza impossibile a dirsi». In AA.VV. *Teologia e progetto uomo in Italia*, 38–46. Collana: Associazione Teologica Italiana. Assisi: Cittadella Editrice, 1980.
- Crespi, Franco. «Strutture della comunicazione e azione sociale nell'ultimo Habermas». *Stato e mercato* n. 20 (agosto 1987): 281–294.
- Czesna, Ewa. «Rola obrazów religijnych według Wittgensteina». *Roczniki Filozoficzne* 60 (2012), n. 1: 51–66.
- Denzinger, Heinrich Joseph, e Peter Hünermann, a cura di. *Enchiridion symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.
- Dionigi Areopagita. *De coelesti hierarchia*. In *Dionigi Areopagita. Tutte le opere: Gerarchia celeste – Gerarchia ecclesiastica – Nomi divini – Teologia mistica – Lettere*. Tradotto di Piero Scazzoso, introduzione e apparati di Enzo Bellini. Milano: Rusconi, 1981.
- Ferré, Frederick. *Linguaggio, Logica e Dio*. Tradotto da Dario Antiseri e Antonio Pieretti. Collana: Giornale di teologia 58. Brescia: Queriniana, 1972.

- Illanes, José Luis, e Josep Ignasi Saranyana. *Historia teologii*. Tradotto da Piotr Rak, a cura di Tadeusz Dzidek. Kraków: Wydawnictwo M, 1997.
- Johnson, Keith L. *Karl Barth and the Analogia Entis*. Collana: T&T Clark Studies in Systematic Theology. New York: Bloomsbury Publishing, 2010.
- Kasper, Walter. *Il Dio di Gesù Cristo*. Tradotto da Dino Pezzetta. Collana: Biblioteca di teologia contemporanea. Brescia: Queriniana, 2018.
- Kuhn, Thomas S. *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*. Tradotto da Stefan Amsterdamski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985.
- Kuhn Thomas S. *Struktura rewolucji naukowych*. Tradotto da Helena Ostromęcka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.
- Molari, Carlo. *Linguaggio*. In *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, 777–809. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1998.
- Ortega-Esquembre, César. «Pragmática transcendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 78 (Septiembre-Diciembre 2019): 155–170. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/366361>.
- Pannenberg, Wolfhart. *Il credo e a fede dell'uomo oggi*. Tradotto da Giulio Colombi. Collana: Opere varie di teologia. Brescia: Morcelliana Edizioni, 1973.
- Pastor Piñeiro, Félix Alejandro. *La lógica de lo inefable: Un teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*. Collana: Ensayos teológicos 1. Roma: Gregorian & Biblical Press, 1986.
- Rahner, Karl. «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica». In *Saggi Teologici*, 391–465. Roma: Edizioni Paoline, 1965.
- Ramsey, Ian T., *Christian Discourse: Some Logical Explorations*, London / New York: Oxford University Press, 1965.
- Ramsey Ian T., *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. London: SCM Press, 1957.
- Tommaso d'Aquino. *Somma di Teologia*, t. I-XXXIV, a cura di Fernando Fiorentino. Roma: Città Nuova, 2020. Edizione polacca: *Suma Teologiczna*, t. I-XXXIV, tradotto da Stanisław Pius Belch e altri. Londyn: Veritas, 1962–1986.
- Searle John R. *Speech Acts: An essay in the Philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Sołtys, Andrzej. «Rekonstrukcja uniwersalnego pojęcia analogii w filozofii św. Tomasza». *Humanities and Social Sciences* 21 (2016), n. 23: 157–169.
- Vorglimler, Herbert. «La critica contemporanea del teismo». *Concilium* 13, n. 3 (1977): 36–53.
- Wittgenstein, Ludwig. *Ricerche filosofiche*, edizione italiana a cura di Mario Trinchero, tradotto da Renzo Piovesan e Mario Trinchero. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914–1916*. Tradotto da Amadeo G. Conte. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1964.

Linguaggio teologico su Dio incomprendibile e ineffabile

Riassunto

L'articolo sviluppa alcune riflessioni circa la conoscenza «teologica» di Dio, le sue condizioni di possibilità, la sua natura, i suoi strumenti e i suoi limiti. La conoscenza teologica di Dio è quella che scaturisce dalla sua libera autocomunicazione, ed è dunque distinta, senza esserne separata, dalla conoscenza «naturale». In primo luogo l'articolo presenta il concetto teologico di Mistero poi riflette i limiti e i modelli del linguaggio teologico su Dio; alla fine approfondisce l'idea dell'analogia, come regola cristiana del linguaggio su Dio. La conoscenza cristiana di Dio non è soltanto conoscenza dell'Essere assoluto, ma anche e propriamente dell'Essere personale e interpersonale in dialogo con noi. La conoscenza personale ha certo un momento concettuale, in quanto si tratta di conoscenza propriamente umana, ma anche e soprattutto una profondità a-concettuale, in quanto si basa sulla simpatia o più profondamente sulla «connaturalità» (*connaturalitas*, per usare il termine di San Tommaso), che indica un momento di libera scelta (tendenzialmente reciproca), e sulla presenza del «Tu» come realtà della nostra vita. Ogni linguaggio teologico suppone un'esperienza religiosa come incontro personale col Dio della fede, incomprendibile e ineffabile.

Parole chiave: mistero; linguaggio teologico; analogia.

Język teologiczny o Bogu niepojętym i niewysłowionym

Streszczenie

Artykuł prezentuje refleksje na temat „teologicznego” poznania Boga, jego założeń i możliwości, jego natury, narzędzi i limitów. Teologiczne poznanie Boga jest tym, co wypływa z Jego swobodnego komunikowania się. Autor przedstawia w pierwszej kolejności teologiczną koncepcję Tajemnicy, a następnie odzwierciedla ograniczenia i modele języka teologicznego na temat Boga; na koniec pogłębia ideę analogii, jako chrześcijańskiej reguły językowej mówienia o Bogu. Chrześcijańskie poznanie Boga to nie tylko, na miarę ludzkich możliwości, poznanie Bytu absolutnego, ale także i przede wszystkim poznanie bytu osobowego i międzyosobowego w dialogu z nami. Wiedza osobista posiada moment pojęciowy, gdyż jest wiedzą ściśle ludzką, ale także i przede wszystkim głębię a-pojęciową, gdyż opiera się na relacji, na „współodczuwaniu” (*connaturalitas*, używając terminu św. Tomasza), które wskazują na moment wolnego wyboru i na obecność „Ty”, jako rzeczywistości naszego życia. Każdy język teologiczny zakłada przeżycie religijne, jako osobiste spotkanie z Bogiem wiary, niepojętym i niewysłowionym.

Słowa kluczowe: tajemnica; język teologiczny; analogia.