

Il monolinguisimo del cristianesimo. Note sull'ermeneutica religiosa di Feuerbach

Enrico Cerasi (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
enrico.cerasi@libero.it

English title: The monolingualism of Christianity. Notes on the religious hermeneutics of Ludwig Feuerbach

Abstract: In *Das Wesen des Christentum* Ludwig Feuerbach translates the revelation of God in Christ into the language of anthropology, thus discovering that man's love for man is the essence of Christianity and at the same time the true human nature. In sum: *Homo hominis Deus est*. But there is an untranslatable remainder: Christian faith in the personal God. In the light of Derrida's considerations, one can say that it is precisely in the perspective of untranslatable that the relationship between the text and its translation opens up.

Keywords: Feuerbach, Derrida, love, faith, translation, untranslatable.

A Francesco Mores, amico e compagno di studi

Si dispongono su una tavola le “differenze” e le “somialtanze” sottomettendo l'uno alla lingua-pensiero dell'altro, che lo si faccia dalla Cina o dall'Occidente – come se la lingua fosse trasparente, come se l'intervento della traduzione fosse neutro, non relegasse in secondo piano qualcosa o non aggiungesse nulla; senza quindi elaborare alcuna mediazione, senza costruire un confronto che dispieghi un comune dell'intelligibile in grado di far dialogare¹.

Tenendo ben presente questo severo monito di Jullien intorno alla possibilità di omogenizzare, con erudita ma miope disinvoltura, le categorie dell'Occidente con quelle della lingua-pensiero cinese, in questo contributo vorrei riflettere su una declinazione non banale di un esercizio di traduzione assai praticato in Occidente, in particolare nei secoli centrali della modernità: la trasposizione del linguaggio teologico in quello filosofico-politico-antropologico-esistenziale.

¹ F. Jullien, *De l'être au vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, 2015; ed. it. *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e quello cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2017², p. 286.

Il discorso sarebbe lunghissimo, richiedendo probabilmente la disanima dell'intera storia della filosofia moderna e contemporanea. Per restringere il campo, ho già avuto occasione di sostenere che il capolavoro di Ludwig Feuerbach (la cui lettura suscitò, tra gli altri, l'entusiasmo dei giovani Marx ed Engels) in fondo non sia altro che un brillante esercizio di traduzione². È lo stesso autore a riconoscerlo:

il mio scritto è una traduzione fedele e corretta della religione cristiana dal linguaggio immaginifico orientale della fantasia in un buon tedesco comprensibile. E del resto il mio scritto non vuol essere altro che una traduzione fedele – o fuori di metafora: un'analisi empirico-filosofica o storico-filosofica, la soluzione dell'enigma della religione cristiana³.

Che la traduzione sia una metafora (si potrebbe arrischiare: l'essenza stessa della metafora⁴), non v'è dubbio. Che sia una metafora irrinunciabile per la teologia, compresa quella che si vorrebbe ortodossa, lo ha mostrato David Kelsey⁵. Naturalmente Feuerbach non ha intenzioni teologiche, tanto meno ortodosse; la sua è una traduzione critica, come forse ogni traduzione dovrebbe essere. Eppure proprio perché critica, la versione di Feuerbach coglie il «vero ed essenziale contenuto» del suo oggetto⁶. Traducendo la forma «essenzialmente drammatica» in cui la rivelazione cristiana è espressa in un linguaggio finalmente comprensibile, Feuerbach ne mostra il *contenuto essenziale*, nel duplice senso di *specificamente cristiano* (l'opera s'intitola appunto *das Wesen der Christentums*) e d'irrinunciabile anche per l'uomo moderno e secolarizzato. Si noti: l'interesse di Feuerbach non va al cristianesimo esangue della modernità («il cristianesimo moderno non ha altre testimonianze che *testimonia paupertatis*»⁷) ma a quello dei «tempi in cui la sposa di Cristo era ancora una vergine intatta, casta, in cui ella non aveva ancora intrecciato nella corona di spine del suo sposo celeste con le rose e i mirti della Venere pagana»⁸.

² Cfr. E. Cerasi, *Verità dell'alienazione, Antropologia e religione in Feuerbach*, "Giornale critico di storia delle idee", 9, 2013.

³ L. Feuerbach, *Das Wesen der Christentums*, Leipzig, 1841; ed. it. *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Bari 1977, p. 13.

⁴ Se, come sostiene Aristotele, la metafora è l'«imposizione di una parola estranea o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie o per analogia» (*Poetica* 21 57 b) e se siamo d'accordo che la metafora per eccellenza è quella per analogia (cfr. *Retorica* III 1405 a), non siamo molto distanti dall'ambito concettuale della traduzione, in quanto trasposizione, per analogia, di un contenuto da un linguaggio a un altro. Si potrebbe forse sostenere che la metafora sia la prima forma di traduzione.

⁵ Cfr. D. Kelsey, *Proving Doctrine. The Uses of Scripture in Modern Theology*, Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania) 1999. Ho discusso il libro di Kelsey in E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Prefazione di A. Tagliapietra, Città Nuova, Roma 2011.

⁶ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 11.

⁷ *Ivi* p. 6.

⁸ *Ibid.*

Il monolinguisimo del cristianesimo

Pagina potente, che fa proprio l'immaginario e metaforico linguaggio orientale della Scrittura. Nello spirito della Riforma, Feuerbach intende comprendere l'essenza del kérygma evangelico e della fede protocristiana. Comprenderlo per tradurlo, senza tradirlo, «in buon tedesco», rendendolo così – di nuovo, nello spirito della Riforma – a disposizione degli uomini del suo tempo. Così come Lutero, nel XVI secolo, tradusse e spiegò la Bibbia ai suoi «cari tedeschi», tre secoli più tardi Feuerbach vuole tradurre il Nuovo Testamento nel linguaggio della scienza contemporanea: l'antropologia. Per farlo, tuttavia, in un'epoca post-cartesiana come la nostra, ci si dovrà accordare sul metodo da seguire. Feuerbach lo chiarisce nella prima pagina della *Prefazione*:

Quest'opera contiene gli *elementi*, beninteso, solo gli elementi e, per di più, critici, di una filosofia della religione positiva o della rivelazione, ma naturalmente, come ci si dovrebbe in partenza intendere, di una filosofia della religione non nel senso infantile e fantasioso della nostra mitologia cristiana, disposta a bersi come fatto ogni favola raccontata nella tradizione storica, né nel senso pedante della nostra filosofia speculativa della religione che, come un tempo la scolastica, dimostra senz'altro quale verità logico-metafisica l'*articulus fidei*. La filosofia speculativa della religione sacrifica la religione alla filosofia, viceversa la mitologia cristiana sacrifica la filosofia alla religione, quella rende la religione uno zimbello dell'arbitrio speculativo, questa la ragione uno zimbello di un materialismo religioso della fantasia, la prima fa dire alla religione solo ciò che essa stessa ha pensato ed esprime in maniera di gran lunga migliore, la seconda fa parlare la religione *al posto* della ragione, quella, incapace di uscire *da sé*, converte le immagini della religione nei suoi propri *pensieri*, la seconda, incapace di giungere *a sé*, converte le immagini in *cose*⁹.

Per essere una traduzione fedele del testo biblico, l'ermeneutica critica della religione (se così possiamo chiamarla) dovrà evitare due opposti ma speculari errori: l'ingenuo letteralismo biblicista, costretto a sottoscrivere più o meno in blocco l'intera mitologia orientale ormai (almeno dopo Strauß) incredibile al «buon tedesco»; e l'hegeliana razionalizzazione speculativa, la quale costringe la fede protocristiana in un linguaggio – quello del concetto – che non le appartiene. Vi sono traduzioni fedeli e infedeli, così come vi sono metafore appropriate o inappropriate¹⁰. Trasponendo la fede nel concetto speculativo ci si colloca manifestamente *in partibus infidelium* perché l'intenzione della religione non è speculativa. Smaltita la sbornia hegeliana, Feuerbach ha appreso da Schleiermacher che la religione non è né conoscenza speculativa né legge morale ma l'espressione intuitiva del sentimento umano (in particolare quello di dipendenza assoluta)¹¹.

⁹ *Ivi* pp. 3-4.

¹⁰ Cfr. *Retorica* III 1406 b. Sulle traduzioni fedeli o infedeli, cfr. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2010².

¹¹ «La sua essenza [della religione] non è né pensare né agire, ma intuizione e sentimento». «Tutti i sentimenti religiosi sono soprannaturali perché essi sono religiosi solo e in quanto prodotti dall'Universo». «Avere una religione significa intuire l'Universo e su come lo intuite, sul principio che scoprite nelle sue azioni si fonda il valore della vostra religione» (David F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten ihren Verächtern*, Berlin, 1799; ed. it. *Sulla religione*).

Come dovrebbe sapere chiunque abbia letto anche solo una pagina di colui che, senz'ironia, Karl Barth chiamava «il nuovo padre della Chiesa», nell'osservazione di Schleiermacher non c'era alcuna polemica contro il cristianesimo; al contrario il suo proposito era di ristabilire la vera fede evangelica contro quella teologia (segnatamente cattolica) che ha preteso di tradurre la rivelazione in categorie a essa estranee. Non diversamente accade a Feuerbach, agli occhi del quale l'ingenuo letteralismo biblicista, da una parte, e il razionalismo scolastico-speculativo dall'altra hanno reso il cristianesimo incomprensibile a quel giovane che pure in esso aveva conosciuto il primo amore.

Riprendendo un suggerimento di Roberto Calasso a proposito dell'*Unico* di Stirner, propongo di leggere *Das Wesen des Christentums* non solo come l'opera di un Riformatore, ma più precisamente come la testimonianza d'un risveglio; la riscoperta d'un cristianesimo nuovamente intelligibile, non appena si sia scorto l'errore della sua duplice falsificazione. Prendendo le distanze dalla duplice distorsione ingenuamente letterale e speculativa, il cristianesimo deve tornare a parlare nella sua lingua, quella del sentimento; per farlo sarà necessario tradurlo in una concettualità capace di rispecchiarlo fedelmente. Non il concetto speculativo di Hegel (né, tantomeno, quello della scolastica medioevale, che Hegel ha semplicemente negato-e-conservato) ma nemmeno la dottrina della fede di Schleiermacher; piuttosto il linguaggio dell'antropologia, la quale – avrebbe detto Bultmann – è il senso intenzionato del Nuovo Testamento sotto le mentite spoglie della sua deformazione mitologica. *In summa*: Feuerbach ha riscoperto l'autentico nucleo della rivelazione cristiana, al di là della sua falsificazione razionalista e della dottrina della fede di Schleiermacher, ancora troppo legata alla tradizione teologica che pure avrebbe voluto superare.

Come tradurre dunque, senza tradirlo, il mito in antropologia? Si prenda l'esempio (non proprio qualsiasi) di *1 Gv* 4, 8: ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν – Dio è amore. Forse non per Tommaso d'Aquino, il quale sapeva qualcosa dell'*analogia entis* e della differenza tra *modus significandi* e *significatum* nel linguaggio religioso¹², ma senz'altro per Feuerbach si tratta – *ad litteram* – di una patente contraddizione giacché da una parte Giovanni presuppone che Dio sia un ente sovra-mondano, assolutamente altro dall'uomo, ma dall'altra lo identifica con un attributo, l'amore, essenzialmente umano¹³. Stando a *1 Gv* 4, 8, dunque, Dio è e non è sé stesso. Per uscire dalla contraddizione senza gettar via con l'acqua sporca anche il bam-

Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano, Queriniana, Brescia, 2005², pp. 73. 117. 121). Ciò riguarda la religione naturale; nella *Glaubenslehre* Schleiermacher mostrerà come il cristianesimo calvinista, proprio in quanto declinazione del sentimento religioso, possa essere affermato come «vera religione».

¹² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I.13.3. Sulla questione, cfr. G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville 1984; ed. it. *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004, pp. 86 ss. Cfr. anche F. Moretti, *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

¹³ In genere Feuerbach era ben informato sulla teologia medioevale; ma in questo caso non è sfiorato dal sospetto che vi sia un modo teologico per risolvere l'aporia.

Il monolinguisimo del cristianesimo

bino religioso, sarà sufficiente invertire soggetto e predicato dell'enunciato¹⁴, che in buon tedesco diventa: *l'Amore è divino*. L'enunciato ha un valore antropologico e non teologico-dogmatico perché afferma che l'amore dell'io per il tu è ciò che di più alto, nobile e irrinunciabile vi è nell'uomo e per l'uomo; al tempo stesso rispecchia fedelmente il cristianesimo, il quale non è altro che la religione dell'amore. I cristiani sono coloro che, nell'antichità, per la prima volta hanno divinizzato l'amore del prossimo, facendone il Creatore del cielo e della terra, il Redentore dei peccati, il Sovrano del regno escatologico¹⁵. Non a caso, proprio con un inno all'amore dell'uomo per l'uomo e per la natura si chiude *Das Wesen des Christentums*. Svelando il significato antropologico dei sacramenti cristiani, il battesimo e la cena eucaristica, Feuerbach nota:

Mangiare e bere sono i misteri della cena – mangiare e bere sono effettivamente in sé e per sé atti religiosi; almeno lo devono essere. Perciò a ogni boccone di pane che ti libera dal tormento della fame, a ogni sorso di vino che rallegra il tuo cuore, pensa a quel Dio che ti ha offerto questi bocconi – all'uomo! Ma non dimenticare nella gratitudine verso l'uomo la gratitudine verso la santa natura! Non dimenticare che il vino è il sangue della pianta e la farina la carne della pianta che è sacrificata per il bene della tua esistenza. [...] Santo sia per noi quindi il pane, santo il vino, ma santa anche l'acqua [del battesimo]! Amen¹⁶.

Si potrebbe liquidare questo passo, fastidiosamente enfatico, come una confusa mescolanza della filosofia del sentimento religioso di Schleiermacher col materialismo francese settecentesco. Mi pare tuttavia più proficuo far caso alla curiosa circolarità dell'argomentazione. In effetti, la tesi che l'amore per l'uomo e per la natura sia il contenuto principale del cristianesimo (contraddetto dalla fede dogmatica e pseudo-razionale nella personalità e nella trascendenza di Dio) rispecchia solo una parte della critica di Feuerbach; ciò che la qualifica come ermeneutica è l'altro lato dell'affermazione, ovvero che la nostra cognizione dell'amore proviene non dalla ragione, la quale è notoriamente senza cuore¹⁷, e nemmeno da un'analisi del fenomeno umano in quanto tale, come Feuerbach sosterrà negli scritti successivi al 1844, ma solamente dalla rivelazione cristiana.

¹⁴ «In verità, ciò che la religione rende *predicato* dobbiamo sempre prenderlo come *soggetto* e ciò che rende *soggetto* prenderlo come *predicato*, quindi dobbiamo *rovesciare* gli oracoli della religione, intenderli come *contre-vérités*, così abbiamo la verità» (L. Feuerbach, *L'Essenza del cristianesimo*, cit., p. 71)

¹⁵ «Chi è dunque il nostro redentore e riconciliatore? Dio o l'amore? L'amore, infatti non ci ha redenti Dio in quanto Dio, bensì l'amore che supera la differenza tra personalità divina e umana» (ivi p. 65).

¹⁶ Ivi pp. 287-88.

¹⁷ «L'essere è il limite del pensiero». «Tu sei solo dov'è il tuo cuore». «La filosofia hegeliana non supera la contraddizione tra pensiero ed essere. L'essere con cui comincia la *Fenomenologia* sta in contraddizione diretta con l'essere reale» (L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843; ed. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 50. 51. 52). Vale a dire, non concependo l'essere come sentimento, la filosofia hegeliana non esce né potrebbe mai uscire dalla gabbia del concetto.

«Il cristianesimo, nella sua parte migliore, purificato dagli elementi contraddittori [...], è un'invenzione del cuore umano»¹⁸, scrive Feuerbach atteggiandosi a critico radicale della fede. Ma aggiungendo che l'uomo conosce il suo cuore solo nel riflesso alienato della fede in Cristo, Feuerbach assomiglia più a un teologo cristiano che al padre del materialismo moderno celebrato dalla futura tradizione marxista. «Dio soffre – soffrire è un predicato – , ma soffre per gli uomini, per gli altri, non per sé. Che cosa significa ciò in tedesco? Nient'altro se non che *soffrire per gli altri è divino*»¹⁹. L'essenza dell'uomo è il suo amore oblativo, dedito fino al sacrificio di sé («l'amore sofferente, che si sacrifica, è l'essenza suprema del cuore»²⁰) – ma questo possiamo dirlo non grazie alla ragione ma solamente *per fede*. *Quid est homo?* è una domanda alla quale possiamo rispondere solo *per fidem et spem*.

Fede in chi o in che cosa? In Dio? Nell'uomo? Nel Dio fattosi uomo? La risposta è quanto meno ambigua. «La fede nel *Dio fattosi uomo* – e questo Dio è il centro della religione cristiana – non è altro che la fede *nell'amore*, tuttavia la fede *nell'amore* è la fede nella *verità e divinità del cuore umano*»²¹. Nel suo *contenuto essenziale* il cristianesimo è fede nell'amore dell'uomo per l'uomo; ma tale amore, almeno finora, si dà solo *nella forma alienata* della fede nel Dio fattosi uomo. Si tratta certamente di tradurre in buon tedesco questa fede, separandone il contenuto dalla sua forma religiosa; ma questa continua ad agire come *fede* nell'uomo. In altre parole, comprendiamo che cosa sia il cristianesimo solo riportandolo all'amore quale irrinunciabile essenza umana; ma conosciamo l'amore solo nel riflesso alienato della fede in Cristo, ovvero in colui il quale ha sacrificato la sua vita per amore dell'uomo.

Se quanto abbiamo osservato è corretto, non si può dire che la critica della religione in Germania si sia conclusa, come solennemente avrebbe dichiarato il giovane Marx. Agli occhi di Feuerbach, quanto meno, non solo si deve constatare che le prime comunità cristiane furono le prime ad aver sia pure implicitamente identificato l'uomo con l'amore oblativo; soprattutto bisogna riconoscere che senza la loro fede (compresa la sua fedele traduzione in tedesco) la natura dell'uomo ci rimarrebbe nascosta, se è vero che la ragione non sa nulla dell'amore e che la «spietata» ragione hegeliana non è altro che l'esito coerente di una teologia che, sin dal principio, si è separata dalla fede protocristiana. «La filosofia speculativa è la teologia vera, coerente, razionale»²²; ma la teologia non è un'espressione cristiana ma una pseudomorfose neoplatonica. «Hegel non è "l'Aristotele tedesco o cristiano" ma il Proclo tedesco. La filosofia assoluta è la rinascita della filosofia alessandrina»²³. Conclusasi con Hegel la parabola dell'a-

¹⁸ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 71.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi* p. 70.

²² L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 18.

²³ *Ivi* p. 56. L'osservazione non è sempre sufficientemente valorizzata dagli interpreti, eppure nel contesto di Feuerbach svolge un ruolo importante nell'economia del discorso. Feuerbach sostiene

Il monolinguisimo del cristianesimo

lessandrinismo occidentale, spietatamente separato dalla materialità della vita, il cristianesimo diventa nuovamente comprensibile: non nella sua ripetizione *ad litteram*, che ne farebbe un mito incredibile, ma grazie alla sua traduzione nel linguaggio dell'antropologia, ponendo così le basi per la realizzazione dell'uomo e di una società finalmente umana, ovvero essenzialmente cristiana.

Com'è accaduto altre volte nella storia delle idee, la grandezza di *Das Wesen des Christentums* consiste forse nella sua ambiguità. Ripetendo come un *mantra* che *il segreto della teologia è l'antropologia*, Feuerbach ha celato (forse anche a sé stesso) il suo segreto, ovvero che il segreto *dell'antropologia* è... – non già la teologia, la quale è un prodotto neoplatonico, ma la rivelazione di Dio nel suo Figlio e Servo sofferente. L'amore dell'uomo per l'uomo è il segreto del Dio cristiano; ma Cristo è la prima, vera e probabilmente definitiva rivelazione di questo amore. Se ne accorse a suo modo Max Stirner, al quale non sfuggì il carattere religioso dell'opera:

Dopo l'annientamento della fede, Feuerbach s'immagina di approdare nel porto dell'amore, che egli ritiene più sicuro. «La prima e suprema legge dev'essere l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est*: questo è il sommo principio pratico, questo il punto di svolta della storia universale». Ma in realtà è cambiato solo il Dio, il *Deus*; l'amore è rimasto: prima era amore per il Dio sovrumano, adesso amore per il Dio umano, per l'*homo* in quanto *Deus*. L'uomo, dunque, è per me – sacrosanto²⁴.

Stirner (ma almeno in questo era in buona compagnia!) non colse il carattere ermeneutico dell'opera di «san Ludwig», che ridusse a mera teologia camuffata; tuttavia la sua critica deve aver toccato nel segno, se già in *Das Wesen der Religion* s'avverte una netta presa di distanza dal punto fondamentale del suo capolavoro. Ora l'essenza della religione è il sentimento di dipendenza dell'uomo ... – dalla natura²⁵. S'avverte già nel *leitmotiv* dell'opera l'esplicita e intenzionale naturalizzazione della dimensione sovranaturale precedentemente individuata nel vincolo d'amore tra l'io e il tu; soprattutto, viene meno il carattere ermeneutico dell'opera del 1841, giacché ora il fondamento della religione è presupposto come perfettamente conoscibile anche prescindendo dalla sua proiezione alienata:

Alla domanda da dove vengano i bambini, da noi si dà ai bambini la “*spiegazione*” che la levatrice li prende da una fondata, dove i bambini nuotano come i pesci. Non diversa è la spiegazione che la teologia ci fornisce dell'origine degli esseri organici o,

che il cristianesimo, essenzialmente sentimento, si è trasformato in teologia grazie all'influenza a suo dire nefasta della scuola alessandrina.

²⁴ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin 1844; ed. it. *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 2009⁴, p. 67.

²⁵ «Il sentimento di dipendenza dell'uomo è il *fondamento* della religione; ma l'oggetto di questo sentimento di dipendenza, ciò da cui l'uomo dipende e si sente dipendente, non è originariamente altro che la natura. La *natura* è il *primo*, l'*originario oggetto della religione*, come la storia di tutte le religioni e di tutti i popoli documenta ampiamente» (L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, 1846, § 2; ed. it. *L'essenza della religione*, Newton, Roma 1994, p. 21).

in genere, naturali. Dio è la fonte profonda e bella della fantasia, nella quale sono contenute tutte le realtà, tutte le perfezioni, tutte le forze, tutte le cose che, già compiute, si aggirano nuotando come pesciolini; la teologia è la levatrice che le prende da questa fonte, ma il *personaggio principale*, la natura, la madre che con dolore partorisce i suoi figli, che li porta per nove mesi sotto il suo cuore, non ha nessun ruolo in questa spiegazione, in origine rivolta ai bambini ma ora, di fatto, puerile. Questa spiegazione è certo più bella, più sentimentale, più semplice, più comprensibile e, per i figli di Dio, più chiara di quella naturale, che solo a poco a poco, attraverso innumerevoli ostacoli riesce a liberarsi dell'oscurità per uscire alla luce. Ma anche la spiegazione che i nostri pii antenati davano della grandine, delle epidemie del bestiame, della siccità e delle tempeste attribuendole all'opera di stregoni, maghi e streghe è molto più "poetica", più semplice e, per le persone ignoranti, ancor oggi più chiara della spiegazione di questi fenomeni data a partire da cause naturali²⁶.

La favola religiosa era adatta ai tempi puerili dell'umanità; nell'epoca della maggior età dell'uomo la dipendenza dalla natura è oggetto della rigorosa spiegazione scientifica, meno suggestiva ma indubbiamente più vera. Lo sviluppo della scienza prende il posto dei vecchi miti religiosi, di cui occorre ormai disfarsi, se non per esercitazioni di carattere storico-erudito²⁷. Non saprei dire se in tal modo abbia risposto a Stirner; di certo la sua critica ha perduto il precedente carattere ermeneutico, per acquisire in compenso quel tratto positivistico che diventerà ancor più esplicito nelle opere successive.

Eppure nel capolavoro del 1841 vi erano dei motivi di riflessione che in seguito alla sferzante critica stirneriana sono rimasti inespressi. Come abbiamo visto, la traduzione del mitologema *Dio è amore* nel razionale linguaggio dell'antropologia: *L'Amore è divino*, intende conservare fedelmente il nucleo dell'evangelo giovanneo. Eppure Feuerbach sa bene che non tutto può esser tradotto. «La religione è la luce dello spirito che si bifrange nel mezzo della fantasia e dell'animo, è la *medesima* essenza illustrata come *duplice*»²⁸. In buon italiano ciò significa che non tutto della religione cristiana è traducibile nel linguaggio dell'antropologia. «Chi non è per Cristo, è contro di lui; chi non è cristiano è anticristiano»²⁹: ecco la parte della fede protocristiana intraducibile nel linguaggio dell'amore dell'uomo per l'uomo! Si noti che questo resto intraducibile non è il frutto di una fantasia

²⁶ *Ivi* § 22; ed. it. p. 40.

²⁷ Nel *Mistero del sacrificio*, per provare la sua tesi che «l'uomo è ciò che mangia», Feuerbach si diverte in esercizi etimologici volti a dimostrare che anche gli antichi, in fondo, ne avevano sentore: «Così, a detta di Pausania, gli Spartani chiamavano Era *aigoophágos*, "mangiatrice di capre", perché, tra i Greci, a lei sola essi sacrificavano le capre. A Samo, secondo Eschilo, chiamavano Artemide la "mangiatrice di cinghiali", *kaprophágos*. Apollo, riporta Ateneo, era detto dagli Eleati "mangiatore di pesce", *opsophágos*, probabilmente anche a causa dei sacrifici in suo onore a base di pesce» ecc. (L. Feuerbach, *Das Geheimnis des Opfers, oder Der Mensch ist, was er ißt*, 1862, ed. It. *L'uomo è ciò che mangia*, cit., p. 13). Su questo si veda la più ampia e ambiziosa *Theogonie* del 1857 (tr. it. *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*, Laterza, Roma-Bari 2010, passim.).

²⁸ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 241.

²⁹ *Ivi* p. 263.

Il monolinguisimo del cristianesimo

mitologica. Al contrario, finché il cristianesimo si muove sul piano del mito sembra quanto mai agevole tradurlo nel linguaggio dell'antropologia. La demitizzazione feuerbachiana è una macchina perfettamente funzionante. L'intraducibile si colloca su un piano differente, che non proviene né dal mito né dalla ragione e nemmeno dal sentimento religioso. «La chiesa ha condannato a *pieno diritto* quelli di *fede diversa*, o, più in generale, *gli infedeli*, poiché questa *condanna* sta nell'essenza della fede»³⁰. La fede è essenzialmente condanna dell'altro; per essa «*amate i vostri nemici*» si riferisce solo alle *inimicizie private* fra cristiani, ma non ai nemici pubblici, ai *nemici di Dio*, ai *nemici della fede*, agli *infedeli*³¹. Lo sosterrà anche Carl Schmitt, volendo mostrare in tal modo come la sua teologia politica fondata sulla categoria di amico-nemico sia perfettamente cattolica, o almeno non in contrasto con la forma politica della chiesa romana³².

Suppongo che agli occhi di Feuerbach la traduzione di Schmitt sarebbe apparsa al tempo stesso fedele e infedele allo spirito evangelico. Il cristianesimo è *anche* inimicizia, è *anche* odio del nemico. «La fede non dà perdono. [...] La fede è liberale solo verso cose *in sé* indifferenti. [...] La fede è un fuoco che distrugge senza pietà il suo *contrario*. Questo *fuoco della fede*, intuito come *essenza obiettiva*, è la *collera* di Dio o, cosa che coincide, *l'inferno*»³³. Il cristianesimo è essenzialmente amore dell'uomo per l'altro uomo; ma la fede è altrettanto essenzialmente odio per il diverso, per l'altro, a buon diritto qualificato come *infedele*.

Come abbiamo già osservato, questa fede, questo bisogno profondo di spietata condanna dell'infedele non proviene né dalla ragione (la quale non sa nulla né dell'odio né dell'amore) né dal mito. Ciò che nell'*Essenza del cristianesimo* Feuerbach chiama «la contraddizione tra fede e amore» non è altro che il rifrangersi della rivelazione cristiana in una dialettica *non sintetizzabile*, vale a dire *non traducibile* nel linguaggio dell'antropologia. In altre parole, la fede nel Dio personale la quale odia mortalmente gl'infedeli, preparando per loro le fiamme eterne dell'inferno, è il resto intraducibile dell'antropologia filosofica di Feuerbach. Un resto incomprensibile per la ragione – la quale non sa nulla del sentimento – e assurdo per l'amore, per il quale non vi sono nemici irriducibili: l'inferno è una creazione mostruosa.

³⁰ *Ivi* pp. 263-264.

³¹ *Ivi* p. 265.

³² Ecco come Schmitt risolve il contrasto tra la sua teologia politica e il comandamento evangelico ad amare i nemici: «Il citatissimo passo che dice “amate i vostri nemici” (*Matteo* 5, 44; *Luca* 6, 27) recita “diligite *inimicos* vestros”: non si parla qui del nemico politico. Nella lotta millenaria tra Cristianità ed Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa invece che difenderla, per amore verso i saraceni o i Turchi» (C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, 1927; ed. it. *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 112). Si noti la logica dell'argomentazione: per Schmitt il vero significato della parola di Gesù, autorevolmente testimoniata in due vangeli canonici, si desume dalle crociate del cattolicesimo medioevale! *Poiché* i crociati hanno sterminato gli infedeli, allora il significato delle parole di Gesù non può riguardare il nemico pubblico! Per Schmitt nessun'analisi storico-filologica è necessaria. Come già in de Maistre, il papato medioevale è eletto a criterio ermeneutico per comprendere il *kérygma* evangelico!

³³ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp. 265-266.

Donde proviene allora la fede – questo resto intraducibile, mostruoso e incomprendibile? Rispondendo, con Feuerbach, che essa proviene dalla dimensione oscura, bestiale e violenta dell'essere umano (Freud parlerà di pulsione di morte), ci siamo evidentemente già collocati sul piano del sentimento d'amore, il quale, per Feuerbach, è l'*esito* della *traduzione antropologica*. Solo agli occhi dell'amore dell'uomo per l'uomo quale traduzione dell'evangelo cristiano la fede è l'espressione dell'odio e dell'intolleranza che la società finalmente umana si lascerà per sempre alle spalle. Per restare nella metafora usata da Feuerbach, solo *alla luce* del testo d'arrivo il resto non tradotto del testo-fonte è l'inquietante, l'oscuro ma al tempo stesso la parte l'inessenziale, caduca, storicamente determinata del testo.

Potremmo riassumere il risultato di questa ricerca dicendo che l'intraducibile è la proiezione retrospettiva del traduttore. È l'espressione del disagio e forse della cattiva coscienza del traduttore. Un'etica della traduzione scongiurerebbe di giudicare il testo-fonte a partire dal testo d'arrivo. Chiederebbe piuttosto di collocarsi nel punto in cui il testo non si è ancora infranto; nel luogo originario in cui non si è ancora separata la parte traducibile da quella intraducibile e quindi oscura e irrazionale del testo. Irrazionale, vorrei ripeterlo, è il resto non tradotto e ormai sancito, a posteriori, come intraducibile; il che accade solo quando la scelta ermeneutica sia già stata effettuata e, ad esempio, si sia deciso che il cristianesimo è la rivelazione dell'amore oblativo dell'uomo per l'altro uomo e che tutto ciò che contraddice questo nucleo essenziale deriva da quel grumo subumano, irrazionale e violento che chiamiamo fede.

È ovvio che ogni traduzione, non solo quella di Feuerbach, comporta un resto intraducibile. Ciò non significa che la traduzione sia impossibile o illegittima; ma l'atto del tradurre comporta evidentemente una presa di distanza dal testo-fonte che rende impossibile l'identità dei due³⁴. La traduzione è possibile e probabilmente necessaria, se è vero – con Ricoeur – che in essa scorgiamo una delle principali espressioni della nostra finitezza³⁵. Ma un buon traduttore dovrebbe avvertire la nostalgia per la possibilità non realizzata, per la scelta linguistica inevitabilmente lasciata cadere. In ultima istanza, per quel testo ancora indiviso nel quale non era ancora apparso alcun resto già condannato come intraducibile.

Se la nostra condizione storica rende necessaria la traduzione, sia dei testi sia di sistemi culturali come le religioni, un resto intraducibile sarà altrettanto inevitabile. Ma non è detto che esso debba assumere il volto oscuro e minaccioso che Feuerbach vede nella fede cristiana nel Dio personale, ciò che resiste alla sua lingua antropologica. Feuerbach qualifica come *essenza del cristianesimo* (nella duplice accezione segnalata all'inizio di questo contributo) ciò che può essere tradotto nel linguaggio della sua antropologia filosofica e viceversa come ines-

³⁴ Cfr. le considerazioni di Eco sulla traduzione come negoziazione: Cfr. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, cit., pp. 91 ss. Nel presente numero del "Giornale critico di storia delle idee" la questione è ampiamente discussa nel saggio di Caterina Boi.

³⁵ Cfr. P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2007³.

Il monolinguisimo del cristianesimo

senziale, e peggio ancora come violentemente arcaico e ormai superato il resto intraducibile della rivelazione. Essenziale è l'amore dell'uomo per l'altro uomo, che a suo avviso è il vero significato della rivelazione di Cristo; inessenziale la fede nel Dio personale, che genera intolleranza e violenza nei confronti dell'altro che invece dovremmo amare.

Con ciò, sia pure involontariamente, Feuerbach solleva una domanda che ogni teoria della traduzione dovrebbe affrontare, ovvero se essenziale non sia invece il resto intraducibile, ciò che del testo-fonte resiste a ogni traduzione, anche migliore di quella di Feuerbach. Lo ripeto: ciò non vuol dire che la traduzione sia impossibile né illegittima. Al contrario, solo perché essa è possibile e a suo modo necessaria può apparire il resto che nessuna traduzione può contenere.

Se – come sostengo – il resto è davvero l'essenziale, esso si può scorgere solo come scarto tra il testo-fonte e il testo d'arrivo. Com'è noto, si tratta di un problema che Jacques Derrida ha affrontato sotto molteplici aspetti, tra i quali quello della traduzione, che egli ha analizzato muovendo dalla sua condizione (forse non del tutto dissimile da quella del cristiano-hegeliano-materialista Ludwig Feuerbach) di ebreo franco-magrebino, costretto a parlare un'unica lingua che tuttavia non è la sua, o che è la sua senza che mai possa appartenergli («Non ho che una lingua, e non è la mia»).

Riassumiamo. Il monolingue di cui parlo parla una lingua di cui è *privato*. Non è la sua, il francese. Poiché è dunque privato di *ogni* lingua, e non ha più altra possibilità a cui ricorrere – né l'arabo, né il berbero, né l'ebraico, né alcuna delle lingue che degli antenati avrebbero parlato –, tanto che questo monolingue è in qualche modo *afasico* (forse scrive proprio perché è afasico), egli è gettato nella traduzione assoluta, in una traduzione senza polo di riferimento, senza lingua originaria, senza lingua di partenza. Non ci sono per lui che lingua d'arrivo, se vuoi ma lingue che, per singolare avventura, non arrivano a un punto d'arrivo, dal momento che non sanno più da dove partono, *a partire* da cosa esse parlano, e qual è il senso del loro tragitto. Lingue senza itinerario, e soprattutto senza autostrada di non so quale informazione³⁶.

Penso sia possibile leggere le osservazioni citate in relazione al progetto antropologico di Feuerbach. L'uomo aliena sé stesso nel mondo divino; ma solo allo specchio di questo mondo, solo di fronte alla sua realtà alienata riconosce la propria realtà autentica, quella dell'amore oblativo dell'io per il tu. Questo consente a Feuerbach la traduzione della religione nell'antropologia, la quale qualifica come inquietante e violenta inessenzialità ciò che, nella religione cristiana, resta intraducibile in termini antropologici. Derrida, da parte sua, suggerisce che la nostra condizione sia quella di «una sorta di "alienazione" originaria che istituisce ogni lingua come lingua dell'altro: l'impossibile proprietà di ogni una lingua»³⁷. Non vi è un'essenza umana naturalmente data, che l'uomo alienerebbe

³⁶ J. Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre*, Paris, 1996; ed. it. *Il monolinguisimo dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 82-83.

³⁷ *Ivi* p. 85.

Enrico Cerasi

nel mondo religioso per poi riappropriarsene grazie a una traduzione corretta. Piuttosto l'uomo riconosce la propria autentica alterità, il proprio differire da sé stesso, in quel resto teologico che resiste a ogni possibile traduzione. (E questa, aggiungerei con l'irresponsabile *nonchalance* che ci si può permettere solo in sede di conclusioni, sarebbe forse l'unica giustificazione ermeneutica del carattere ispirato della Sacra Scrittura.)