



Monza, 27 novembre 2012

*Prof. Ezio Prato*

## **PENSIERO SIMBOLICO E PAROLA DELLA FEDE**

### **Simbolo e verità**

La *verità assoluta*, la verità del tutto non può essere oggetto dell'esperienza dell'uomo, che è solo parte del tutto. L'*esperienza* è il principio e non il termine della conoscenza. Partendo dall'esperienza, l'uomo giunge alla verità assoluta grazie al *simbolo*<sup>1</sup>.

L'uomo accede alla verità assoluta grazie ad una *evidenza storica simbolica*:

- evidenza = ciò che appare persuasivo alla coscienza;
- storica = riferita ad un fatto, un evento, un "dato", un'esperienza;
- simbolica = capace di anticipare e rendere presente la verità totale.

Questo tipo di evidenza si distingue dalla figura dell'*evidenza obiettiva sperimentale*, che si riferisce alle "cose", all'esperienza e si ferma all'esperienza. Essa rimane chiusa al riferimento alla verità assoluta ed esclude programmaticamente la libertà come non necessaria al suo riconoscimento<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. G. COLOMBO, *Professione "teologo"*, Glossa, Milano 1996, 19-24.

<sup>2</sup> Cfr. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, in G. COLOMBO (a cura), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 7-17. L'intero volume sviluppa una rigorosa teoria dell'evidenza simbolica. Su questo progetto teorico, v. M. VERGOTTINI, *Novecento*

Il simbolo è un *particolare* storico che rende presente il *tutto*<sup>3</sup>:

- non è il *segno*: un particolare che rinvia solo in modo esteriore ed estrinseco a qualcosa d'altro (come il segnale stradale). Ad esempio, noi conosciamo una persona (non una "parte" di essa) attraverso il suo corpo, le sue azioni, le sue parole, che sono particolari: in questi particolari la persona è presente come tale;

- non ha un *valore solo emotivo-evocativo*. La riduzione a questa sola dimensione è particolarmente presente nella cultura contemporanea, che, da un lato, esalta la forza evocativa del simbolo e, dall'altro, ne mortifica il valore realistico e manifestativo.

La *conoscenza religiosa*, come quella *personale*, si svolge dunque secondo la modalità dell'evidenza simbolica: «questo tipo di evidenza richiama il modo di conoscenza e di certezza proprio della libera

---

*teologico. Temi e figure*, in G. ANGELINI – M. VERGOTTINI (ed.), *Un invito alla teologia*, Glossa, Milano 1998, 59-85: 82-85 e G. TRABUCCO, *La ragione teologica e l'evidenza della fede*, in «Credere Oggi» 29 (2009) n. 6, 43-53.

<sup>3</sup> Il "gioco" del simbolico può essere indicato come dialettica fra parte e tutto, storia e assoluto, immediato e originario, anticipazione e compimento, particolare e universale ...

manifestazione di una realtà personale, che in quanto tale non si può dimostrare, ma solamente conoscere e riconoscere intuitivamente nelle sue espressioni esteriori (volto, gesti, parole). E in effetti, la rivelazione del Trascendente, in quanto non deducibile dalle possibilità dell'uomo e del mondo, non può essere che l'espressione di una libertà sovrana, che si lascia riconoscere grazie ad un atto ermeneutico, che coinvolge non solo l'intelligenza, ma la libertà dell'uomo e tutte le sue facoltà»<sup>4</sup>.

La conoscenza personale illumina le dinamiche del pensiero simbolico e della conoscenza per fede. La conoscenza personale si svolge infatti per *testimonianza* (manifestazione) e *fede* (riconoscimento): non c'è infatti accesso alla singolarità dell'altro senza la fede nella sua testimonianza.

Guardiamo alla via – per certi aspetti – più semplice: la conoscenza dell'altro *mediante la parola*. La parola detta è *testimonianza*, perché non c'è un rapporto di meccanica e necessaria corrispondenza fra intenzione e affermazione, pensato e detto (l'uomo può mentire!), questo rapporto è invece affidato alla libertà. «Chi parla stabilisce un'identità non più controllabile da fuori [...] e garantisce che la sua identificazione è giusta. Mentre lui come persona garantisce, procura a chi l'accoglie un sostitutivo per la sottratta possibilità di controllo. Se in tal modo l'espressione della verità assume il carattere etico della veracità, allora da parte di chi accoglie corrisponde il carattere della *fede* che si fida. Senza questo aspetto non è pensabile nessuno scambio di verità tra esseri liberi»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, 261 = C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2012, 338.

<sup>5</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. I: *Verità del mondo*, tr. it. di G. Sommavilla, Jaca Book, Milano 1989, 99.

## Espressione e linguaggio<sup>6</sup>

La natura del linguaggio si svela nel dialogo interpersonale non a un *positivismo* (Wittgenstein) che voglia esaminarlo "in vitro"; non a una prospettiva *mistica* (Heidegger) che sogni la progressiva e definitiva cancellazione della parola per cogliere il vero.

La lingua è il punto più alto di quell'espressività che caratterizza ogni ente.

La parola "espressione" indica in primo luogo una *struttura ontologica*: ogni esistente ha il potere di mostrare la sua essenza. C'è dunque un nesso fra essere e fenomeno, essenza ed espressione, fondamento e fenomeno, essere e manifestazione, fondo e apparizione: una reciproca e irriducibile implicazione.

Ogni espressione, parola, immagine, manifestazione vive perciò di un duplice "movimento": quello per cui *rivela* il mistero e quello per cui *rinvia* al mistero stesso nella sua "eccedenza".

Non si può negare il nesso, negare l'implicazione senza operare una grave riduzione del reale che ne pregiudica la comprensione. Questo può accadere alla maniera del *razionalismo* (che cancella le apparenze per giungere immediatamente all'essere ma giunge a un mistero vuoto) o alla maniera dell'*empirismo* (che si ferma alla superficie di ciò che appare)

## Fede e linguaggio

A partire dalla natura espressiva del linguaggio, si possono formulare due tesi generali su fede e linguaggio, che consentono anche di "intercettare" due nodi della nostra cultura:

1) *non la riduzione dell'essere a linguaggio* come vorrebbero alcuni esiti radicali della «svolta linguistica»: «Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere» (Wittgenstein); «L'essere che può venir compreso è linguaggio» (Gadamer). Non si possono identificare essere e linguaggio senza "residui".

---

<sup>6</sup> Cfr. E. PRATO, *Il principio dialogico in Hans Urs von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano 2010, 195-208.

«Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem»

## 2) non la negazione del valore del linguaggio

come vorrebbero alcune letture unilaterali, a partire dalla teologia negativa o dal divieto delle immagini ...

Sono il pensiero e il linguaggio dell'uomo in quanto tali (che si occupino di Dio o di altro) che non possono svilupparsi senza immagini: non ci sono né pensiero né parola senza immagini.

Neppure è pertinente – in proposito – il riferimento alla tradizione biblica. Certo, la Bibbia contiene un rigoroso divieto delle immagini, ma questo non le impedisce una continua rappresentazione antropomorfa di Dio. Il riferimento all'incarnazione è – peraltro – la più completa giustificazione dell'antropomorfismo a riguardo di Dio e della sua rappresentabilità mediante immagini ed esprimibilità mediante parole. Dalla rigorosa assunzione del divieto delle immagini non scaturisce un rapporto "puro" ma nessun rapporto.

La questione in gioco è piuttosto quella della verità dell'immagine, cioè della sua corrispondenza con la realtà (ognuno di noi fa esperienza di immagini false, ma anche di immagine vere ...)

«Noi non crediamo in alcune formule, ma nelle realtà che esse esprimono e che la fede ci permette di "toccare". "L'atto (di fede) del credente non si ferma all'enunciato, ma raggiunge la realtà (enunciata)" [San Tommaso d'Aquino, Summa theologiae, II-II, 1, 2, ad 2]. Tuttavia, queste realtà noi le accostiamo con l'aiuto delle formulazioni della fede. Esse ci permettono di esprimere e di trasmettere la fede, di celebrarla in comunità, di assimilarla e di viverne sempre più intensamente» (CCC 170)

## Scrittura

### La rivelazione e la Scrittura:

Non ridurre la Rivelazione alla Scrittura cioè l'essere a linguaggio;

Non "far valere Cristo contro la Scrittura" (Lutero) negando il valore del linguaggio

### I sensi della Scrittura<sup>7</sup>

I quattro sensi della Scrittura: storico o letterale e spirituale (allegorico o cristologico; morale o antropologico; anagogico o escatologico)<sup>8</sup>. Il senso pieno.

## Dogma

Il dogma è una formula che regola il pensiero della fede, formula a cui la Chiesa attribuisce un valore sommamente vincolante. E' una interpretazione normativa della parola di Dio da parte della Chiesa.

Il dogma non è l'oggetto della fede ma ha a che fare con la regolazione linguistica della fede, con la sua espressione. Non si può assolutizzare la "formula" mortificando la "cosa".

La verità che il dogma veicola si comprende tenendo conto della natura storica e linguistica dello stesso: in un determinato (e mutevole) contesto storico e linguistico, il dogma giudica della compatibilità di certe formulazioni con l'ortodossia.

La formula dogmatica non andrà però svuotata neppure considerandola una sorta di superficiale e accidentale "rivestimento linguistico" facilmente intercambiabile. In questo modo, si finirebbe con il negare il valore espressivo del linguaggio.

## Analogia

Il linguaggio che parla di Dio non è né univoco né equivoco, ma analogo (di attribuzione; di proporzionalità).

La fondazione dell'analogia: l'*analogia fidei* contro l'*analogia entis* (Barth). Si può riconoscere Dio solo tramite la sua rivelazione non attraverso la sola creazione. Non c'è nessuna conoscibilità naturale di Dio (= autosoteria). L'*analogia entis*, invenzione dell'Anticristo, è il "principio" del cattolicesimo e la ragione adeguata per il rifiuto dello stesso.

<sup>7</sup> Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 1993, II. B.

<sup>8</sup> La questione posta dalla dottrina dei "quattro sensi" si ripropone nell'esegesi contemporanea: *Dei Verbum* 12 (esegesi letterale e interpretazione spirituale).

## I "nomi divini"

Le determinazioni degli enti possono essere predicate di Dio, ma in maniera dinamica, in modo che gli attributi non rimangano confinati nella positività puramente creaturale e che non vengano consegnati all'indeterminatezza della pura negazione: affermazione (*via positionis*), negazione (*via negationis*), elevazione iperbolica del senso (*via eminentiae*)

CCC nn. 39-43: Come parlare di Dio?

39 Nel sostenere la capacità che la ragione umana ha di conoscere Dio, la Chiesa esprime la sua fiducia nella possibilità di parlare di Dio a tutti gli uomini e con tutti gli uomini. Questa convinzione sta alla base del suo dialogo con le altre Religioni, con la filosofia e le scienze, come pure con i non credenti e gli atei.

40 Essendo la nostra conoscenza di Dio limitata, lo è anche il nostro linguaggio su Dio. Non possiamo parlare di Dio che a partire dalle creature e secondo il nostro modo umano, limitato, di conoscere e di pensare.

41 Le creature hanno tutte una certa somiglianza con Dio, in modo particolarissimo l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Le molteplici perfezioni delle creature (la loro verità, bontà, bellezza) riflettono dunque la perfezione infinita di Dio. Di conseguenza, noi possiamo parlare di Dio a partire dalle perfezioni delle sue creature, "difatti dalla grandezza e bellezza

delle creature per analogia si conosce l'Autore" (Sap 13,5).

42 Dio trascende ogni creatura. Occorre dunque purificare continuamente il nostro linguaggio da ciò che ha di limitato, di immaginoso, di imperfetto per non confondere il Dio "ineffabile, incomprendibile, invisibile, inafferrabile" [Liturgia di san Giovanni Crisostomo, Anafora] con le nostre rappresentazioni umane. Le parole umane restano sempre al di qua del Mistero di Dio.

43 Parlando così di Dio, il nostro linguaggio certo si esprime alla maniera umana, ma raggiunge realmente Dio stesso, senza tuttavia poterlo esprimere nella sua infinita semplicità. Ci si deve infatti ricordare che "non si può rilevare una qualche somiglianza tra Creatore e creatura senza che si debba notare tra di loro una dissomiglianza ancora maggiore", [Concilio Lateranense IV: Denz. -Schönm., 806] e che "noi non possiamo cogliere di Dio ciò che Egli è, ma solamente ciò che Egli non è, e come gli altri esseri si pongano in rapporto a lui" [San Tommaso d'Aquino, Summa contra gentiles, 1, 30].

Ezio Prato