Linguaggio e teologia

Il luogo teologico che ci costringe a ricorre non semplicemente al linguaggio, ma al linguaggio nella sua forma poetica, è la questione del male. Ricoeur giunge infatti a riflettere sul linguaggio proprio a partire dalla questione della colpa e del perdono.

Ci sono aspetti della vita che possono solo essere raccontati.

Anche la nostra identità, ciò che siamo, non può essere definita. Per dire chi siamo non possiamo non ricorrere al racconto. E proprio mentre ci raccontiamo, ci riconosciamo: diventiamo più consapevoli della nostra identità. Mentre ci raccontiamo, prendiamo consapevolezza del nostro sé che guarda se stesso come un altro.

La riflessione sul linguaggio teologico da parte di Ricoeur comporta una presa di distanza dall’approccio di Bultmann circa la storicità del testo e la sua attualizzazione: per Bultmann la storicità degli eventi soterici può essere trascurata, è più importante quello che il testo dice alla comunità oggi. Per Ricoeur il punto di partenza è imprescindibile: è nella sua storicità, è l’evento che oggi continua a parlarmi.

D’altra parte, però, Ricoeur si confronta anche con lo strutturalismo, approccio dominante negli anni ’50-’60, considerando questo modo di affrontare lo studio del linguaggio come una filosofia senza soggetto: lo strutturalismo guarda il testo come relazione tra termini, indipendentemente dall’autore e dal contesto in cui è stato scritto.

Ma Ricoeur si confronta anche con la filosofia del linguaggio ordinario, rispetto alla quale Ricoeur nota l’impossibilità di ridurre il linguaggio a forma logica. Nel momento in cui si analizza il rapporto tra linguaggio e cose, ci si accorge come il linguaggio non sia mai riducibile all’univocità. Pertanto il problema del linguaggio va affrontato sul piano di una riflessione che tenga conto del linguaggio poetico e del suo valore simbolico.

AL centro della teoria del linguaggio di Ricoeur c’è la metafora.

La metafora non mira all’eliminazione della polisemia, ma ne fa un luogo di produzione di un linguaggio creativo e veritativo.

Attraverso un percorso nella storia della retorica, R. si riappropria del valore della metafora liberandola da una funzione meramente ornamentale e le restituisce una funzione euristica.

Questa revisione comporta un passaggio dalla semantica della parola alla semantica del discorso.

La metafora è la figura retorica che consente di sostituire un termine figurato a un termine letterale, in forza di un rapporto di similitudine.

Per R. la metafora non appartiene alla parola, ma alla frase. Non è un fenomeno di denominazione, ma di predicazione. Il livello della metafora è quello della proposizione, del discorso. Solo gli enunciati possono essere metaforici.

R. riprende qui il contributo dello strutturalismo, che studiava non la parola, ma la frase, come unità linguistica portatrice di significato. Le parole sono significanti solo all’interno di una proposizione, a partire dalla posizione che hanno nella proposizione.

La funzione della metafora è quella di creare un senso mediante un non senso, trasformare un’affermazione contraddittoria in una contraddizione significativa.

Il momento creativo della metafora sta proprio nel percepire l’analogia tra ciò che sembrerebbe impertinente, creare somiglianze.

La metafora è quindi creativa, poietica.

La funzione del linguaggio metaforico è quella di ri-descrivere la realtà, a partire dalla tensione tra identità e differenza.

La metafora viva non è solo ornamentale, ma dice qualcosa di nuovo sulla realtà, perché vengono prodotti nuovi campi semantici.

R. ritiene che il passaggio da un linguaggio oggetto ad un linguaggio metaforico determini un modo diverso di mettersi in relazione con la realtà. In *Creativity in language*: «Il linguaggio poetico cambia il nostro modo di abitare il mondo. Dalla poesia noi riceviamo un nuovo modo di essere nel mondo, di orientarci in questo mondo».

Decisivo per questa impostazione della poetica è il saggio di Roman Jakobson, *Linguistics and Poetics*, 1960.

Quando R. parla di poesia non intende il parlare in versi, ma la *poiesis*, cioè l’esperienza di essere creati attraverso il linguaggio.

R. non accetta l’idea che il linguaggio poetico sia senza referenza.

A tal proposito amplia innanzitutto il significato del termine mondo. Questo termine viene a comprendere non solo le referenze descrittive e ostensive, ma anche quelle proprie della poetica. Il termine mondo è ben altro che una realtà fisica. Il mondo è l’orizzonte di tutte le mie interrogazioni davanti al mondo.

Su questo punto R. riprende l’analisi del *Verstehen* fatta da Heidegger in *Essere e Tempo*: quello che noi comprendiamo in un discorso non è un’altra persona, ma un pro-getto, cioè l’orizzonte di un nuovo essere nel mondo.

***Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica***

*La metaphore vive* del 1975 segna il passaggio al nuovo orientamento di Ricoeur verso la filosofia del linguaggio.

R. assume come asse della sua riflessione la nozione di testo.

Richiama l’ermeneutica di Gadamer, sebbene ne critichi la pretesa che l’ermeneutica filosofica avrebbe di porsi come universale, diventando organon di un’eventuale ermeneutica teologica.

La pretesa di universalità dell’ermeneutica di Gadamer si esprime in tre modi diversi:

l’Ermeneutica rivendica una pretesa di universalità pari a quella delle scienze.

L’ermeneutica di Gadamer lega il suo concetto di verità all’esperienza di appartenenza a (Zugehörigkeit) e di dipendenza (Abhängigkeit) da una realtà che ci precede. Questa duplice esperienza è particolarmente evidente nell’ambito del linguaggio. L’ermeneutica ci dice come l’appartenenza al linguaggio sia l’ambito universale di appartenenza all’essere.

«È quindi il rapporto tra l’essere-testo del discorso e l’arte di interpretare che sarà oggetto della mia ricerca. Ciò che propongo non è, propriamente parlando, una ermeneutica del testo, ma una ermeneutica a partire dalla problematica del testo».

R. suddivide la problematica ‘Il testo e l’interpretazione’ in 4 punti

I. dalla parola alla scrittura.

Il testo pone anzitutto il problema della scrittura, ma non bisogna enfatizzare questo aspetto. Non bisogna identificare testo e scrittura.

La scrittura esplicita dei tratti che già appartengono al discorso orale che chiamiamo parola. Il testo ha anche caratteristiche che non sono riducibili alla scrittura: l’opera, il mondo del testo, la comprensione di sé attraverso il testo.

R. si chiede quali caratteri del discorso vengono alterati nel passaggio alla scrittura.

Innanzitutto il discorso è un atto e, a questo titolo, un evento, mentre la lingua è un sistema di segni che non ha alcuna esistenza attuale, ma solo virtuale.

Proprio perché è evento, il discorso si connette all’atto di un soggetto che si esprime in esso e nel contempo si comunica ad un altro per informarlo o influenzarlo.

l’atto del discorso ha una struttura che è la frase. Essa si fonda su un’unica operazione: la predicazione.

Questa operazione ha come correlato oggettivo quella che il logico chiama proposizione e che rende il discorso comunicabile.

In effetti quello che si comunica in primo luogo di un atto di discorso è il suo contenuto proposizionale.

«Tutto l’enigma del discorso sta in questa struttura atto-oggetto»

Questa dialettica di enunciazione ed enunciato è all’origine del problema della scrittura.

Solo il discorso ha al tempo stesso un senso e una referenza.

Il passaggio dal discorso alla scrittura sembrerebbe comportare semplicemente una fissazione. Ma questa è solo l’apparenza esterna.

«Innanzitutto la scrittura rende il testo autonomo nei confronti dell’intenzione dell’autore. Ciò che il testo significa non coincide più con ciò che l’autore ha voluto dire. Significazione verbale, ovvero testuale, e significazione mentale, ovvero psicologica, hanno ormai destini differenti».

A differenza di quanto dice Gadamer, scrive R., l’autonomia del testo serve a sottrarlo all’orizzonte intenzionale finito del suo autore. «In altre parole, grazie alla scrittura, il ‘mondo’ del *testo* può far esplodere il mondo dell’*autore*».

49. tanto un testo quanto un’opera d’arte si apre ad innumerevoli letture, situate in contesti socio-culturali differenti. Il testo infatti deve potersi decontestualizzare per poi essere ricontestualizzato in un’altra situazione. Questo procedimento è quello che si verifica nell’atto del leggere.

La presa di distanza nei confronti dell’autore ha un suo corrispettivo anche in chi riceve il testo. Nella situazione dialogica, l’interlocutore è determinato dalla situazione in cui avviene il dialogo. Il discorso scritto pone invece in essere un pubblico che si estende virtualmente a chiunque sappia leggere.

La scrittura determina così l’emancipazione del testo scritto nei confronti della condizione dialogica propria del discorso. Ne segue che il rapporto tra scrivere e leggere non è più un caso particolare del rapporto tra parlare ed ascoltare.

L’autonomia del testo non è una questione metodologica e quindi aggiunta in un secondo momento, ma è costitutiva del fenomeno del testo come scrittura. Al tempo stesso è la condizione dell’interpretazione.

II. La struttura dell’opera

Un testo non è solo un discorso scritto, ma un discorso scritto in forma di opera.

Per opera si intende (1) una sequenza più lunga della frase; (2) l’opera indica anche una codificazione, per cui il testo diventa un saggio, una favola o altro (si tratta del genere letterario); (3) un’opera richiede uno stile, il che la rende simile a un individuo.

50. emerge in questo ambito l’idea del linguaggio come qualcosa su cui lavorare. Il discorso diventa oggetto di una praxis e di un techne. Nel discorso, l’uomo si oggettivizza come avviene anche nei prodotti della sua arte e del suo lavoro.

52. «A mio avviso, l’ermeneutica resta l’arte di discernere il discorso nell’opera». Ma questo discorso ci è dato solo dentro e attraverso le strutture dell’opera. L’interpretazione quindi non può fondarsi su un’opposizione tra spiegazione e comprensione, ma sulla loro combinazione. In questo senso R. ritiene di confutare l’alternativa posta da Gadamer tra verità e metodo, essi sono piuttosto i termini costitutivi di un unico processo dialettico.

III. Il mondo dell’opera

La struttura dell’opera altera la referenza. Nel discorso orale la referenza è ostensiva, cioè coloro che parlano si riferiscono a qualcosa. Anche quando non si è in grado di mostrarla comunque si fa riferimento a una rete di significati comuni.

Con la scrittura, la situazione comune non c’è più. Le condizioni concrete dell’atto di mostrare vengono meno.

L’eliminazione di questa referenza permette l’emergere di una referenza di secondo livello, che equivale a ciò che Husserl chiamava *Lebenswelt* e Heidegger *essere nel mondo*.

Dal momento che l’interpretazione non è più, come in epoca romantica, la penetrazione del mondo psicologico che sta *dietro* al testo, interpretare vuol dire esplicitare quell’essere-nel-mondo dispiegato *davanti* al testo.

Il referente della poesia non è più l’essere dato, ma il poter essere.

IV. Comprendersi davanti all’opera

Il testo è quella mediazione attraverso la quale noi comprendiamo noi stessi. Entra qui in scena la soggettività del lettore.

Il lettore si appropria di una proposizione di mondo. Questo mondo dell’opera non sta dietro il testo come un’intenzione nascosta, ma sta davanti al testo, è ciò che l’opera dispiega, scopre, rivela.

«Come lettore, io mi trovo solo perdendomi».

Seconda parte

L’ermeneutica biblica

1. la parola e la scrittura

Questa relazione esprime la prima applicazione dell’ermeneutica in generale alla teologia.

Sicuramente c’è sempre un’anteriorità della parola rispetto alla scrittura. Gesù come Socrate è innanzitutto un predicatore. Solo successivamente la parola viene messa per iscritto.

L’applicazione di questo tipo di esegesi alla Bibbia è in realtà solo un’esemplificazione di un’esegesi che si applica ad ogni tipo di testo.

Punto fondamentale: la confessione di fede che si esprime nei documenti biblici è inseparabile dalle forme del discorso, per esempio la struttura narrativa, quella oracolare delle profezie, la parabola.

Circa la comprensione tra forme del discorso e contenuto teologico R. riconosce il suo debito verso G. von Rad.

Esempio eloquente è la narrazione. Nel ricostruire la teologia dell’Antico e del Nuovo Testamento non è più possibile considerare la categoria narrativa come un procedimento retorico estraneo al contenuto che veicola.

Von Rad chiama la prima parte del suo lavoro sull’AT, *teologia delle tradizioni*, indicando il legame indissolubile tra confessione di fede e racconto.

La categoria della ‘cosa del testo’ o ‘mondo del testo’ è la categoria centrale sia per l’ermeneutica filosofica che per quella teologica.

Il primo compito dell’ermeneutica non è quello di suscitare una decisione nel lettore, ma piuttosto di lasciare che si dispieghi «il mondo d’essere che è la ‘cosa’ del testo biblico».

Cambia anche il concetto di ispirazione: non più letto in termini psicologizzanti come insufflazione di senso ad un autore che si proietta nel testo con le sue rappresentazioni. Parliamo di rivelazione della Bibbia a partire da cosa essa dice. La Bibbia mi rivela qualcosa di nuovo, come dice il termine stesso rivelare.

Cosa succede quando applichiamo la categoria esistenziale di appropriazione al testo biblico? Cioè cosa vuol dire per il lettore comprendere se stesso davanti al testo biblico?

È bene precisare che «la fede sfugge ad una ermeneutica e attesta che quella dell’ermeneutica non è né la prima né l’ultima parola.

P. Ricoeur, *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*

R. dichiara di voler mettere in evidenza 4 fatti:

1. la metafora è molto più di una figura linguistica, comporta un’innovazione semantica. Attraverso di essa il discorso si arricchisce di nuovi significati. Quindi testimonia in favore della virtù creativa del discorso.

2. la metafora non crea solo un senso nel discorso, ma contiene anche una referenza, cioè una dimensione di denotazione. Essendo creatrice, designa nuovi ambiti di realtà, dischiude al linguaggio nuovi ambiti di esperienza del mondo. Perciò si può parlare di verità metaforica.

3. nel linguaggio biblico la metafora non compare solo come figura retorica, ma ha queste due caratteristiche di essere creatrice e di fornire una nuova descrizione della realtà. Si tratta quindi della funzione del linguaggio biblico di dischiudere una nuova possibilità di esistenza.

4. R. chiama questa facoltà della metafora funzione poetica, per distinguerla da una funzione meramente retorica.

I. Semantica della metafora

R. si sposta innanzitutto dalla retorica alla semantica, e in particolare ad una semantica del discorso o dell’intera proposizione.

Secondo la retorica antica la metafora aveva lo scopo di colmare un vuoto semantico o di offrire un abbellimento.

Questa tradizione è quella di Aristotele, Cicerone, Quintiliano e arriva fino al xix secolo.

Questa lunga tradizione presenta alcune caratteristiche costanti:

* Figura retorica
* Basata sull’allontanamento
* L’allontanamento è reso mediante la somiglianza
* La somiglianza giustifica la sostituzione di un’espressione che avrebbe potuto venire usata letteralmente, con una parola usata in senso traslato.
* Il significato sostituito non contiene un’innovazione semantica, perciò una metafora può anche venire tradotta. Si può sostituire l’espressione figurata con il termine proprio.
* La metafora non crea qualcosa di nuovo [secondo questa tradizione antica]. Non veniamo a conoscere nulla sulla realtà. È un semplice abbellimento del discorso. Ed ha una funzione emozionale.

Questi presupposti della retorica sono messi in discussione dalla semantica della metafora.

1. la metafora appartiene alla semantica della proposizione e prima ancora alla semantica della parola. La metafora crea senso solo all’interno di un’asserzione. È un fenomeno di predicazione. Es: “azzurro scampanio serale”. Non ci sono quindi parole usate in senso figurato, ma di asserzioni metaforiche. La metafora trae origine dalla tensione tra tutti i termini dell’asserzione metaforica.

2. la metafora non dipende allora dall’allontanamento dal senso della parola, ma dal funzionamento della predicazione a livello dell’intera asserzione stessa. L’asserzione semantica acquista senso a causa dell’incompatibilità semantica dell’assurdità. L’assurdità si rivela quando si interpreta l’asserzione in maniera letterale.

La metafora quindi non esiste in se stessa, ma solo all’interno di un’interpretazione. «l’interpretazione metaforica presuppone l’interpretazione letterale che distrugge se stessa. L’interpretazione metaforica consiste nel trasformare una contraddizione assurda in una contraddizione ricca di senso». Questa trasformazione sottopone la parola ad una specie di torsione. Costringiamo la parola ad acquisire un nuovo significato.

3. in cosa consiste il lavoro di somiglianza della metafora. Quando il poeta ci dice “il tempo è un mendicante”, ci fa vedere il tempo *come* un mendicante. Il poeta avvicina due classi categoriali fino ad allora separate. La somiglianza avvicina ciò che fino ad ora era lontano. Già Aristotele diceva che «produrre metafore vuol dire vedere ciò che è simile». Ma questo vedere è contemporaneamente un fare.

4. Ciò che avviene nella metafora non è quindi semplicemente una sostituzione, ma una tensione che diventa creatrice di un senso nuovo. La metafora ricorda la soluzione di un enigma. È la soluzione di una dissonanza semantica

5. 80. Si arriva a conclusioni che sono in contrasto con gli esiti della retorica: le metafore sono intraducibili. Soltanto le metafore sostituibili ammettono una traduzione che riproduca il vero senso.

6. La metafora non è un abbellimento del discorso. Non ha un carattere semplicemente emozionale, ma comporta una nuova informazione. La metafora dice qualcosa di nuovo sulla realtà.

II. Metafora e realtà

R. parte dal riprendere la distinzione di Frege tra senso e significato. Definisce il senso come il contenuto oggettivo di una proposizione. Il significato è la sua pretesa di verità.

L’ipotesi di R. è che questa distinzione non interessi solo la logica, ma l’attuazione del discorso in tutta la sua estensione.

R. ritraduce il senso definendolo *quanto* un’asserzione dice, mentre il significato sarebbe ciò su cui essa lo dice.

Ciò su cui si parla è extralinguistico. È il reale in quanto portato ad espressione, l’essere-detto del mondo.

Secondo R. questa distinzione di Frege nel momento in cui è applicata al lavoro ermeneutico determina la necessità di abbandonare l’idea romantica di scoprire un’intenzione dell’autore dietro al testo, e ci spinge piuttosto a scoprire il significato, cioè quello che si dispiega davanti al testo.

84. la metafora è un ampliamento della denotazione mediante un’applicazione di etichette a nuovi oggetti, che si opponevano a questa applicazione. Con la metafora attacchiamo un’etichetta con un passato noto a un nuovo oggetto.

III. Metafora e parabola

l’esegesi ha tutto da guadagnare da un confronto con l’analisi linguistica e retorica. R. propone alcune indicazioni di carattere metodologico, fondate sull’affinità tra parabola e metafora.

La parabola è «quel modo del discorso che applica ad una *forma narrativa* un *processo metaforico*».

Parabole ed altre ‘espressioni-limite’

Cosa distingue una parabola degli altri generi letterari? La stravaganza. Cf Vignaioli omicidi, Seminatore, Vergini stolte…

Conclusione: «ogni *etica* che si rivolge alla volontà per spingerla ad una decisione, deve essere subordinata ad una *poetica* che dischiude nuove dimensioni alla nostra immaginazione».