

Analogia e/o metafora nel linguaggio teologico su Dio Padre

di Giuseppe Lorizio

Testo pubblicato in *Lateranum* 46 (2000) 43-64

“L'importanza dell'istanza metafisica diventa ancora più evidente se si considera lo sviluppo che oggi hanno le scienze ermeneutiche e le diverse analisi del linguaggio. I risultati a cui questi studi giungono possono essere molto utili per l'intelligenza della fede, in quanto rendono manifesti la struttura del nostro pensare e parlare e il senso racchiuso nel linguaggio. Vi sono cultori di tali scienze, però, che nelle loro indagini tendono ad arrestarsi al come si comprende e come si dice la realtà, prescindendo dal verificare le possibilità della ragione di scoprirne l'essenza. Come non vedere in tale atteggiamento una conferma della crisi di fiducia, che il nostro tempo sta attraversando, circa le capacità della ragione? Quando poi, in forza di assunti aprioristici, queste tesi tendono ad offuscare i contenuti della fede o a negarne la validità universale, allora non solo umiliano la ragione, ma si pongono da se stesse fuori gioco. La fede, infatti, presuppone con chiarezza che il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale — anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi — la realtà divina e trascendente. Se non fosse così, la parola di Dio, che è sempre parola divina in linguaggio umano, non sarebbe capace di esprimere nulla su Dio. L'interpretazione di questa Parola non può rimandarci soltanto da interpretazione a interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera; altrimenti non vi sarebbe rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi” (*Fides et ratio* 84).

Il lavoro di preparazione della presente relazione ha felicemente incrociato la pubblicazione dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, che mi sembra offrire spunti di riflessione di notevole rilevanza in ordine all'argomento che stiamo per affrontare proprio in quanto tipica tematica di frontiera tra teologia e filosofia e quindi al confine tra la fede e la ragione, che con felice metafora il Papa chiama “le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità” (FR 1). Particolarmente significativo in ordine alla nostra trattazione risulta il n. 84 dell'enciclica (situato nel cap. VII: “Esigenze e compiti attuali. Le esigenze irrinunciabili della parola di Dio”), che ho voluto porre come esergo della relazione. Qui, muovendo certamente contro corrente ed offrendo preziose indicazioni per il percorso del pensiero credente, il Papa ribadisce l'importanza dell'istanza metafisica per l'*intellectus fidei*, proprio allorché questi si accinge al confronto con le problematiche sollevate dall'ermeneutica e dalla filosofia del linguaggio e con le soluzioni in tali ambiti proposte. L'arduo compito (cf FR 85) che il Santo Padre affida al pensiero credente consiste – per quanto riguarda la nostra problematica – nel non demordere dal riferimento ad un orizzonte di *senso*, nonostante il fascino di quei tentativi che, nell'attuale contesto filosofico-teologico, indurrebbero a limitare l'esercizio della ragione al campo, certamente ampio ed anch'esso imprescindibile, dei *significati*. L'indicazione contenuta nell'enciclica certo non ci vuole inerti ripetitori di quanto ivi enunciato, ma profondamente impegnati in un lavoro intellettuale che sia insieme rigoroso e stimolante, comunque faticoso, nella ricerca di formulazioni che abbiano il

coraggio di attivare un serrato confronto con le istanze culturali e filosofiche del nostro tempo senza nulla togliere alla radicale vocazione metafisica che il sapere della fede comporta. Un modesto tentativo in questa direzione vuol essere il mio contributo a questo Convegno lateranense, di cui qui cercherò di offrire una sintesi didatticamente fruibile (e per questo mi scuso con i colleghi presenti), rimandando al testo che verrà pubblicato negli atti per ulteriori approfondimenti, l'adozione di un linguaggio più tecnico e pertinente, nonché il necessario supporto di documentazione che un argomento così delicato e complesso esige.

Gli studenti che non hanno definitivamente archiviato nel dimenticatoio del proprio subconscio quanto appreso nel corso di teologia fondamentale (qualora fosse toccata loro la cattiva sorte di svolgerlo col sottoscritto) avranno facilmente percepito come l'impianto formale (impalcatura) di quanto sto per proporre, contenuto nello schema distribuito, di fatto ripropone gli elementi strutturali (modificandone l'ordine) di quel corso: momento contestuale – momento epistemologico – momento fondativo. Ciò non accade per caso, né per una strana "fissazione" di chi vi parla, bensì dalla lucida consapevolezza relativa al carattere teologico-fondamentale che la trattazione di questo tema esige, proprio in quanto da un lato si tratta di un tipico argomento di frontiera, dall'altro chiama in causa i fondamenti stessi del nostro teologare. Non basta quindi risalire ad un impianto teologico-dogmatico, bensì occorre – sia pure rimanendo nel (e partendo dal) proprio ambito epistemologico, che è l'intelligenza della fede, incontrare la filosofia innanzitutto, ma anche eventualmente altri settori del sapere (come la linguistica, la semeiotica ecc.) per situare in un quadro non ingenuo e preconfezionato la problematica stessa. Naturalmente un ruolo decisivo nella trattazione sarà quello riservato alla sezione fondativa, dove appunto le buone intenzioni vengono messe a dura prova nell'impatto con i contenuti cui il titolo si riferisce.

➤ **Elementi contestuali: il ritorno del "simbolo" come antidoto ("postmoderno") alla razionalità sistematica espressa dalla modernità compiuta.**

Il contesto culturale generale, e filosofico in particolare, in cui siamo chiamati a riflettere, ci consente di registrare elementi che possono risultare particolarmente fecondi per il nostro tema, ma che richiedono anche un adeguato atteggiamento critico con la relativa assunzione di precise cautele, tutt'altro che marginali per una corretta trattazione in chiave teologica dell'argomento. Se la modernità compiuta aveva, insieme al mito del progresso, innalzato la razionalità sistematica a baluardo pressoché inattaccabile del cammino dell'uomo nella storia, l'attuale momento di passaggio, che impropriamente si denomina "post-moderno", consente di rilevare una sorta di rivincita del pensiero simbolico sulla ragione concettualmente sistematica e sui suoi esiti ideologici.

Lì e allora lo splendore del concetto era chiamato a rischiarare ogni angolo oscuro presente non solo nella coscienza, ma anche nel subconscio, e quindi a redimere il mistero dal suo stesso contenuto di trascendenza, qui e ora in fantasma simbolico riprende corpo e consistenza inchiodando la ragione illuminata alle proprie responsabilità storiche e rimettendo in circolo quanto la saccenteria della cosiddetta ragione adulta aveva sprezzantemente relegato nell'irrazionale, e quindi nell'infra o sub umano.

Recenti lavori, nei quali non manca la ricostruzione storiografica, sia in campo filosofico che teologico [due esempi fra i tanti la recente raccolta di saggi curata da Sergio Givone sul pensiero simbolico e il volume dei colleghi napoletani sulla conoscenza simbolica] testimoniano il preponderante interesse culturale verso l'universo simbolico, con il quale il sapere della fede non può non confrontarsi. C'è ad esempio chi teorizza la credibilità della Rivelazione in ambito teologico fondamentale in riferimento all'evidenza simbolica e delle sue istanze e connotazioni teologiche [C. Greco in *Intellectum revelationis*]. Il "guadagno" può certo essere rilevante ai fini di una corretta impostazione del nostro argomento, a condizione che non ci si dimentichi di assumere alcune cautele nei confronti di posizioni e correnti di pensiero che la rivincita del simbolico ha recentemente prodotto o richiamato in causa.

Occorrerà allora in primo luogo prendere le distanze da una concezione meramente funzionalistica e convenzionalistica del linguaggio, che si esprime non solo attraverso teorizzazioni filosofiche ed epistemologiche più o meno elaborate, bensì in quelle forme della cultura diffusa veicolata dal linguaggio dell'informatica e delle telecomunicazioni, dove sembra paradossalmente affermarsi sempre più la convinzione secondo cui "solo ciò che è virtuale è reale": «[...] è il contesto [virtuale], con i suoi metamessaggi, che determina la "natura" dei messaggi scambiati (gioco, comando, finzione, narrazione), i quali dunque non hanno valore assoluto", ciò fa sì che «in questo mondo informatizzato, i concetti vengano sottoposti a una revisione continua e asistemica, di tipo non più globale ma locale, e s'intrecciano in una complessa e multiforme ecologia che tende ad appiattire e disperdere le informazioni, a spezzettare le idee in un mosaico dove quasi tutte le tessere sono interessanti ma nessuna è importante. La conoscenza viene investita da questa trasformazione animata dal *mito dell'onniscienza* e attuata dai sistemi informazionali: da sistematica e organica, la cultura diviene pletorica e frammentaria, si alimenta dell'enorme capacità delle banche dati e dell'illimitata velocità degli elaboratori. Non più apprendere, dunque, ma documentarsi, non più studiare ma consultare, non più organizzare il sapere intorno a concetti e idee

di fondo, ma accumulare dati relativi a parole chiave» [Giuseppe O. Longo, *Il nuovo Golem*. Come il computer cambia la nostra cultura, Laterza, Roma-Bari 1998, 31 e 22].

Riflettere, ancora preliminarmente sulle conseguenze che l'affermazione neotestamentaria posta come titolo del nostro convegno: "Un solo Dio e Padre di tutti..." (*Ef* 4,6) potrebbe comportare qualora venisse interpretata in senso radicalmente convenzionalistico e virtuale, può in qualche modo renderci consapevoli dei rischi che tale prospettiva comporta. Il volto paterno di Dio potrebbe assumere le sembianze inquietanti del "grande fratello" di orwelliana memoria.

Un secondo elemento contestuale, che contribuisce a renderci guardinghi, è costituito dalla deriva decostruzionista (il nihilismo sul versante semeiotico), che la metaforologia, teorizzata da alcuni autori, non solo produce, ma assume come esito inevitabile. Particolarmente istruttiva la *querelle*, che ha come sfondo il pensiero heideggeriano ed ermeneutico, fra il Derrida de "La mythologie blanche" e il Ricoeur de "La métaphore vive", che ci trova schierati naturalmente dalla parte di quest'ultimo. Jacques Derrida avrebbe posto a esergo del suo libro "La voix et le phénomène" un'espressione di Edmund Husserl: «Un nome pronunciato davanti a noi ci fa pensare alla galleria di Dresda e all'ultima visita che vi abbiamo fatto: giriamo per le sale e ci arrestiamo davanti a un quadro di Teniers che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo inoltre che i quadri di questa galleria rappresentino a loro volta dei quadri che a loro volta rappresentino delle iscrizioni che fosse possibile decifrare, ecc.». Se il padre della fenomenologia sembra indicare un punto di approdo al cammino visivo del visitatore della galleria, non così il pensatore francese, il cui percorso si può descrivere con la metafora dell'eterno rimando che l'immagine labirintica suggerisce e contiene: «[...] serie infinita (perché circolare) di scritture, che alludono costantemente a un "fuori" del pensiero: un *altro* testo, un'*altra* parola, che la filosofia non può mai qualificare e nominare, che essa non può presentare o rap-presentare» (C. Sini). La circolarità dell'eterno rimando rinvia a quella dell'eterno ritorno, che ne costituisce il grembo e l'origine, del resto, nell'annunciare l'avvento del nihilismo, Friedrich Nietzsche pretendeva di designare con questo nome e descrivere la parabole dei prossimi (rispetto al suo) due secoli della cultura occidentale.

In tale prospettiva la metafora di Dio-padre svelerebbe soltanto la necessità di un eterno rimando ad un originario fantasticamente assunto, tale da impedirci di sostenere la deriva dell'insensato, che invece rappresenta il nostro tragico destino. Con l'aiuto dell'analogia e col sostegno di una metafisica autentica si può tentare di riscattare la metafora da questa ossessiva circolarità, senza sminuirne il fascino ed attenuarne il rimando, piuttosto potenziandolo e valorizzandolo.

Un terzo elemento contestuale al quale serenamente contrapporci, ma non senza prima lasciarci adeguatamente interpellare, è costituito dall'ormai pervasiva critica all'onto-teologia, che il pensiero heideggeriano si è fatto carico di elaborare e che notevoli settori della riflessione filosofica e teologica post-heideggeriana rischiano di assumere con eccessiva disinvoltura. Bersaglio dichiarato di tale critica sono di fatto la metafisica e la teologia in quanto figure del pensiero rappresentativo che oggettivizza l'Essere, dimentica la differenza, si esprime in forme idolatriche da cui l'esistenza autentica è chiamata a liberarsi tramite il ritorno al pensiero aurorale e l'ascolto della parola poetante, laddove il poeta canta il sacro e il sacro è "la traccia degli dei fuggiti". Nel contesto del neo-paganesimo heideggeriano la metafora del padre finisce col situare la figura del Dio paterno in un pantheon di enti che trovano la loro verità e la loro autenticità nel rimando all'Essere, che continua a fuggire ad ogni presa rappresentativa. Perché non ci illudiamo quanto a possibile recuperi del pensiero heideggeriano nell'orizzonte della "filosofia cristiana" (sintagma dal filosofo decisamente rifiutato) basterà richiamare l'esergo alla sezione dei *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, dedicata all'ultimo Dio: "Il totalmente Altro contro quelli già stati – soprattutto contro Quello cristiano". La critica all'onto-teologia resta comunque un'autentica provocazione per il pensiero credente, capace, se criticamente accolta, di purificare il percorso metafisico da quelle tendenze oggettivanti e calcolanti che finirebbero col decretarne la morte. Significativo da questo punto di vista un giudizio di Wolfhart Pannenberg: "La teologia cristiana deve augurarsi e accogliere con favore il fatto che la filosofia prenda di nuovo sul serio, come un compito del pensiero contemporaneo, la sua grande tradizione metafisica. Certo un simile rimando alla metafisica oggi viene ammesso solo raramente dai teologi. Tuttavia esso risulta già dal fatto che la dottrina teologica su Dio, senza il riferimento di una metafisica, cade in mano a un soggettivismo kerygmatico o alla demitizzazione, e spesso a tutt'e due. Un nuovo riavvicinamento alla metafisica difficilmente può realizzarsi, senza che si affrontino gli argomenti su cui si basava la tesi della fine della metafisica" [*L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica*, lezioni napoletane 1987].

➤ **Elementi epistemologici.**

La dimensione e il momento epistemologico della teologia fondamentale vengono chiamati in causa, in primo luogo, allorché la riflessione sui termini "metafora" e/o "analogia" viene rapportata alle modalità concrete attraverso cui il sapere della fede è chiamato ad esprimersi. A titolo esemplificativo si può qui richiamare la *querelle* sorta intorno alla figura della "teologia narrativa", che un precedente convegno della nostra facoltà ha affrontato in una relazione.

L'adozione incondizionata e radicale del linguaggio metaforico comporterebbe l'assunzione di moduli espressivi di tipo prevalentemente letterario, sicché il teologo dovrebbe trasformarsi in uno scrittore di letteratura, adottando generi letterari che a tale forma del sapere fanno riferimento. Dovrebbe pertanto essere precluso il lavoro teologico a chi non risultasse dotato di un congruo talento letterario, meglio ancora poetico, dato che la poesia costituisce il luogo in cui la metafora nasce e si esprime al meglio. Certo un testo teologico letterariamente ben scritto sarebbe forse più fruibile e comporterebbe meno reazioni traumatiche nel malcapitato lettore, ma rischierebbe di snaturare la dimensione scientifica del sapere della fede, che invece emerge con forza proprio nel momento in cui la teologia adotta come propria struttura portante l'analogia nelle sue varie forme e possibilità conoscitive. In questo senso il teologo è chiamato a riflettere sulle metafore attraverso le quali l'esperienza credente si esprime, piuttosto che a inventare metafore e produrre letteratura. Se poi avesse la capacità di prodursi in tal senso non dovrà dimenticare che la sua professione è prevalentemente quella di chi si occupa di "scienza" (M. Weber), preoccupandosi più della valenza speculativa e veritativa delle sue asserzioni che non della capacità di catturare con espedienti letterari e retorici (= effetti speciali) l'attenzione dell'interlocutore (lettore o uditor che sia). In questo senso la spietata critica al "languore teologico" (veramente lui parla di "teologia languida", recentemente espressa da Pino Colombo, mi sembra non solo opportuna ma doverosa.

Una ulteriore riflessione a carattere epistemologico generale, ma strettamente connessa al nostro tema, mi viene suggerita dalla convinzione – espressa e documentata ampiamente altrove – relativa al carattere non-autoreferenziale del sapere teologico. Se da un lato corollario di una teologia non-autoreferenziale sarà la capacità di stabilire adeguate connessioni (= legami) con l'extra-teologico e con quanto precede e segue l'esercizio di tale sapere, d'altro canto, proprio in relazione alla figura della metafora, la non-autoreferenzialità della teologia incrocia la necessità di richiamare ed assumere quello che Paul Ricoeur ha definito il "postulato della referenza" (ne *La metafora viva*), come espressione della dimensione veritativa e speculativa di tale figura retorica. La "referenza" pone il linguaggio in rapporto circolare con l'essere, e tale rapporto rende possibile coniugare la dimensione linguistica con quella gnoseologica, sicché il dire diventa anche un sapere: «Kant ha scritto: "Bisogna che qualcosa esista, perché qualcosa appaia", noi [= Ricoeur] diciamo: "Bisogna che qualcosa esista, perché qualcosa sia detto". Questa proposizione fa della realtà la categoria ultima a partire dalla quale il linguaggio nel suo complesso può essere pensato, anche se non conosciuto, come l'esser-detto della realtà». Il sano realismo che il sapere credente fa proprio, ci ricorda che il nostro credere riguarda la realtà di ciò che le formule esprimono, non gli enunciati stessi: "actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem" (S. Th. II/II, 1, 2, ad II).

➤ **Elementi fondativi.**

◆ **L'evento della parola come luogo originario di espressione del mistero**

Il nostro riflettere sul linguaggio relativo alla paternità divina non potrà allora non proporsi di situarsi in un orizzonte di filosofia del linguaggio capace di dar conto del rapporto parola/cosa, significato/senso, espressività/alterità, immanenza/trascendenza (contro ogni teoria dell'eterno rimando); quindi pensare la metafora in prospettiva non decostruzionista; infine assumere e contribuire ad elaborare una teoria dell'analogia capace di resistere e reagire alle critiche rivolte all'onto-teologia.

In tal senso il linguaggio verrà concepito non solo come un prodotto dell'uomo e della società, bensì come una realtà che ci precede, ci avvolge (Heidegger ne parla metaforicamente come della "casa dell'essere") e ci seguirà in un orizzonte di tradizione vivente, dove recettività e creatività sono chiamate ad esercitarsi in un rapporto imprescindibile e fecondo. Sicché non possiamo parlare, se non abbiamo mai sentito parlare: la parola viene a noi prima che possa di nuovo dipartirsi da noi e in questo suo originario donarsi è capace anche di orientare il nostro cammino. Accanto al tema della Tradizione, la riflessione teologica e filosofica sul linguaggio, evidentemente incrocia ed include la fondamentale tematica della Rivelazione. Questa va declinata non solo nella sua dimensione storico-escatologica, bensì anche in quella cosmico-antropologica, proprio allorché si è chiamati, come noi oggi, a riflettere sulla metafora della paternità di Dio. A questo livello, infatti, si può mostrare come l'automanifestazione di Dio in Gesù Cristo, irrompendo nella storia, porti a compimento l'anelito umano e cosmico, che la poesia e il pensiero pre-cristiani avevano espresso.

◆ **La metafora del padre.**

Basterà richiamare alcune testimonianze dalle quali emerge la vitalità estetica e religiosa della metafora del padre applicata all'Assoluto trascendente. Il pensiero teologico e filosofico – attraverso l'assunzione dell'analogia – sarà chiamato a prendere le distanze da questa originaria vitalità, per coglierne in profondità la valenza speculativa e in questo distanziamento, piuttosto che uccidere, gli toccherà in sorte l'ingrato compito di addormentare la metafora, purché non dimentichi di risvegliarla al momento giusto. Del resto vale appunto per la figura metaforica, il *Leitmotiv* che Ricoeur ama ripetere a proposito della conoscenza simbolica e che percorre come un ritornello le pagine della sua abbondante produzione: "il simbolo dà a pensare". Possiamo allentare per un

attimo la presa del rigore speculativo per ascoltare un significativo dialogo, che Antonio Skármeda ha saputo inventare fra Neruda e il postino, proprio intorno alla metafora:

“Neruda [= N]: [...] È indegno che tu mi sottoponga a questo tipo di paragoni e metafore.

Postino [=P]: Don Pablo?

N: Metafore, diamine!

P: E cosa sarebbero?

Il poeta posò una mano sulla spalla del ragazzo.

N: Per spiegartelo più o meno confusamente, sono modi di dire una cosa paragonandola con un'altra.

P: Mi faccia un esempio.

Neruda guardò l'orologio e sospirò.

N: Be', quando dici che il cielo sta piangendo, cos'è che vuoi dire?

P: Semplice! Che sta piovendo, no?

N: Ebbene questa è una metafora.

P: E perché se è una cosa così semplice, ha un nome così complicato?

N: Perché gli uomini non hanno nulla a che vedere con la semplicità e la complessità delle cose. Secondo la tua teoria, una cosa piccola che vola non dovrebbe avere un nome lungo come *farfalla*. Pensa che *elefante* ha lo stesso numero di lettere di *farfalla*, ed è molto più grande e non vola

Conclude Neruda esausto. Con un ultimo scampolo di energia gli indicò la rotta per la caletta. Ma il postino ebbe la baldanza di dire

P: Come mi piacerebbe essere poeta!

[...]

N: Ho riaperto perché sospettavo che tu fossi ancora qui.

P: È che stavo pensando

Neruda strinse le dita al gomito del postino e lo condusse con fermezza fino al lampione a cui aveva appoggiato la bicicletta.

N: E per pensare rimani fermo? Se vuoi diventare poeta, comincia a pensare camminando [...]. Ora te ne vai alla caletta pedalando lungo la spiaggia, e mentre osservi il movimento del mare puoi metterti a inventare metafore.

P: Mi faccia un esempio.

N: Ascolta questa poesia: “Qui, nell'isola, il mare, e quanto mare, Esce da sé a ogni istante. Dice di sì, di no, di no [...]. Che te ne pare?

P: Strano.

N: Strano. Sei un critico severo.

P: No, don Pablo. Non è la poesia che è strana. Strano è come *io* mi sentivo mentre lei recitava la poesia.

N: Mio caro Mario, vedi di svegliarti un po', perché non posso passare tutta la mattina ad ascoltare le tue chiacchiere.

P: Come posso spiegarmi? Quando lei recitava la poesia, le parole andavano di qua e di là.

N: Come il mare, allora!

P: Sì, ecco, si muovevano come il mare.

N: E questo è il ritmo.

P: E mi sentivo strano, perché con tutto quel movimento mi veniva il mal di mare.

N: Il mal di mare

P: Certo! Ero come una barca cullata dalle sue parole.

Le palpebre del poeta si scollarono lentamente.

N: Come una barca cullata dalle mie parole.

P: Sicuro!

N: Lo sai cos'hai fatto, Mario?

P: Cosa?

N: Una metafora.

P: Però non vale, perché mi è venuta così, per caso.

N: Non c'è immagine che non sia casuale, figliolo.

Mario si portò la mano al cuore, e cercò di controllare una prepotente palpitazione che gli era salita fino alla lingua e lottava per esplodergli tra i denti. Arrestò il passo, e roteando un dito impertinente a pochi centimetri dal naso del suo illustre cliente, disse:

P: Lei crede che tutto il mondo, voglio dire *tutto* il mondo, con il vento, i mari, gli alberi, le montagne, il fuoco, gli animali, le case, i deserti, le piogge...

N: Adesso puoi già dire “eccetera”.

P: gli “eccetera”! Lei crede che il mondo intero sia la metafora di qualcosa?

Neruda spalancò la bocca, e il suo mento robusto parve distaccarsi dal volto.

P: È una stronzata quella che ho domandato, don Pablo?

N: No, davvero no.

P: Però ha fatto una faccia così strana.

N: No, il fatto è che mi sono messo a pensare.

La metafora del padre con riferimento alla divinità nasce – mi riferisco in rapporto all’orizzonte culturale occidentale cui apparteniamo - in ambito greco-pagano a livello poetico per esprimersi anche a livello filosofico. Mi limiterò ad alcuni riferimenti piuttosto noti, in quanto ad essi fanno riferimento anche gli esegeti, stabilendo opportuni confronti fra i testi neotestamentari e l’ambiente storico-culturale delle origini cristiane.

✓ **Testimonianze della poesia pre-cristiana:**

- “Zeus padre degli uomini e degli dei” (Iliade I, 554).

- “Dal tuo sangue siamo nati” (Eschilo, I sette contro Tebe, 141-142).

- “Cominciamo da Zeus, che mai noi uomini lasceremo non pronunciato: di Zeus infatti sono piene tutte le strade e tutte le piazze, tutti noi abbiamo bisogno di Zeus.

Di lui infatti siamo progenie [...]

Salve, Padre, grande meraviglia, grande soccorso degli uomini, tu e la tua prima discendenza” (Arato, Fenomeni 1-16).

- “Gloriosissimo tra gli immortali, dai molti nomi, sempre onnipotente, Zeus, principio della natura, che tutte le cose con legge governi, salve!

È giusto infatti che tutti i mortali si rivolgano a te, poiché da te siamo nati, avendo in sorte l'immagine di dio, noi soli fra quanti esseri mortali vivono e si muovono sulla terra” (Cleante, Inno a Zeus, SVF I, 537).

✓ **Testimonianze della filosofia:**

“Trovare il creatore [poietes] e padre di questo universo è laborioso e dopo averlo trovato esprimerlo per tutti non è possibile” (Timeo 28c).

- L'uomo è “una pianta non terrena, ma celeste, che l'anima solleva verso la sua parentela verso il cielo” (Timeo 90a).

“Una certa parentela [syngeneia] spinge l'uomo verso il suo connaturale (cioè Dio) e lo porta ad onorarlo e a credere in lui” (Leggi, X, 899d).

Il tema della paternità divina nel Nuovo Testamento verrà affrontato in un'apposita relazione, qui basterà richiamare i tre luoghi in cui alla parola greca pater si affianca il termine aramaico *abbá* [= Mc 14,36 – Rm 8,15 – Gal 4,6]. In particolare il testo di Mc 14,36, che appartiene alla preghiera del Getsemani, da un lato mostra il contesto eucologico il cui la metafora di Dio Padre si esprime, dall'altro impedisce un'interpretazione dell'amore paterno di Dio in termini di languore romantico, che darebbero adito alla sacrosanta critica di Sequeri al romanticismo teologico. Il rapporto col padre dice insieme confidenza e tenerezza, ma anche la necessità di

compiere il suo volere, sicché il volto paterno di Dio è anche quello della sua volontà, che si esprime e va attuata spesso nell'asprezza (termine böhmiano) e nella fatica della croce. Come sostiene J. Gnllka nel suo commento al testo marciano, quella che in origine era una forma espressiva infantile (= abbá), all'epoca di Gesù veniva usata già come allocuzione sia per lo status emphaticus (= il Padre), come pure per la formula "mio e nostro padre", ma solo in rapporto al padre terreno. "L'allocuzione Abbá deve però essere vista come un elemento specifico del linguaggio di Gesù, non limitata solamente a una particolare preghiera. Se l'Abbá si incontra esclusivamente in questo passo della passione, ciò depone a favore dell'immagine di Gesù che la prima comunità ha conservato. Essa potrebbe corrispondere all'atteggiamento con cui egli è entrato nella passione" e quindi indicare insieme confidenza e difficoltà nell'accingersi a compiere la volontà del Padre.

Quanto al contenuto della metafora di Dio-padre va comunque altresì precisato che il linguaggio teologico dovrà aver premura di operare un adeguato discernimento, onde escludere l'applicazione di fuorvianti meccanismi di sostituzione o di proiezione (cf K Abraham, *Psicanalisi del mito*) rispetto alla paternità divina (cf saggio di Ricoeur sulla paternità alla fine de *Il conflitto delle interpretazioni*: "La paternità dal fantasma al simbolo: 1. La figura del padre in una economia del desiderio – 2. La figura del padre in una fenomenologia dello spirito – 3. La dialettica della paternità divina"). Piuttosto si tratta, ancora una volta spinti dalla parola di Dio, di attivare la dinamica della fondazione così come viene suggerita dalle parole della lettera agli *Efesini* cap. 3 in cui si trova (unica volta nel NT) il termine paternità:

[13]Vi prego quindi di non perdervi d'animo per le mie tribolazioni per voi; sono gloria vostra.

[14]Per questo, dico, io piego le ginocchia davanti al Padre,

[15]dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome,
[ἐξ οὗ πάντα πατριά ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζονται]

[16]perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore.

[17]Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità,

[18]siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità,

[19]e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio.

[20]A colui che in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi,

[21]a lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! Amen.

Quanto al senso del linguaggio metaforico a partire proprio dal suo utilizzo nelle Scritture, ci sembra interessante riprendere, naturalmente interpretando, quanto Tommaso afferma in S Th. I, 1, 9 ("utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris"), dove l'Aquinate con interessante scambio

semantico parla insieme del linguaggio biblico (= sacra Scriptura) e del linguaggio teologico (= sacra doctrina), come ad es. alla fine del sed contra dove dice: "Ergo ad sacra doctrina pertinet uti metaphoris"). Tale uso risulta in ultima analisi giustificato da un duplice ordine di considerazioni. In primo luogo si tratta di esprimere il sovrasensibile attraverso il sensibile, sicché la metafora risponde proprio a questa esigenza umana di utilizzare un linguaggio incarnato, anche quando si tratta delle realtà più sublimi. Interpretando e forzando il senso di tale dimensione sensibile della conoscenza possiamo proseguire la riflessione sostenendo che di fatto il ricorso al linguaggio metaforico conferisce una coloritura affettiva (sensibile anche in questo senso) alle verità che esprime. In tale orizzonte ermeneutico si comprende come non sia la stessa cosa dire che "il cielo sta piangendo" o semplicemente affermare che "piove". In secondo luogo il linguaggio metaforico risulta particolarmente significativo in ordine all'espressione della realtà divina, in quanto lascia il mistero nella sua alterità e nella sua trascendenza, senza violarlo e pretendere di possederlo. A questo proposito Tommaso cita opportunamente il corpus dyonisiacum per affermare che "radius divinae revelationis non destruitur propter figuria sensibiles quibus circumvelatur, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere sed elevant eas ad cognitionem intelligibilium [...]. Magis enim manifestatur nobis de ipso (= Deo) quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongatur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus".

◆ **L'analogia del padre (il sonno della metafora) tra esercizio della ragione creata e messa in atto della ragione redenta.**

Nel momento in cui si cerca di svelare il nocciolo speculativo che la metafora contiene e di fornire consistenza "metafisica" e teologica al suo messaggio, ecco che ci si imbatte in quello che con felice espressione platonica (assunta da Virgilio Melchiorre come un ritornello) è stato chiamato "il più bello dei legami": "Ma non è possibile che due cose sole si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunge entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora l'analogia compie questo in modo bellissimo" (Timeo 31 ca).

Il dibattito teologico intorno all'analogia, sul quale a lungo ha pesato la famosa stroncatura barthiana, relativa all'analogia entis, che sarebbe una "invenzione dell'Anticristo", nella misura in cui coltivasse la pretesa di conoscere Dio al di fuori della Rivelazione, sembra al momento potersi

sviluppare in forma più pacata ed in questo senso più produttiva in ordine ai possibili esiti teoretici della questione stessa. Da un lato naturalmente va considerato il contesto in cui si esprime il rifiuto barthiano, che intende prendere posizione intorno al dilemma “la Parola o l'esistenza” cui poteva pervenire il lettore della prima edizione della *Kirchliche Dogmatik*, rifiutando l'antinomia ed optando decisamente per il primo termine. All'unico possibile centro della fede che è Cristo Signore non si può opporre l'esperienza umana, né intesa in senso metafisico, né interpretata in forma esistenziale; in entrambi i casi essa diviene il luogo in cui si esprime l'Anticristo, ma lo stesso tentativo di rappresentare la Rivelazione tramite un'ellisse a due fuochi correlati e contrapposti (Parola ed esperienza umana) finirebbe col portare acqua al mulino dell'Anticristo. La teologia cattolica rivendicherebbe “[...] il possesso di un principio sistematico, che non è Cristo Signore, ma un principio astratto - appunto l'analogia entis - in base al quale, già nella precomprensione filosofica (della teologia naturale) può essere conosciuto il rapporto fra Dio e creatura, di modo che, in ultima analisi, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si presenta come il compimento di un essere e di un sapere già esistenti prima, anche se forse non nel senso di una metafisica librantesi sopra la fede e il sapere. Ma il posto che Cristo assumerà nella sua funzione di compimento è inquadrato già prima, in un'ontologia che antecede l'ordine della rivelazione e non può essere infranta da essa. L'immagine cattolica del mondo quindi presenta per principio due vertici: la rivelazione e la sua pretesa sono in essa relative” (Balthasar su Barth). Ma - sempre a proposito del pensiero barthiano - non si può dimenticare la sua interna evoluzione, che suggerisce a von Balthasar un passaggio decisivo della sua opera su Barth, in cui esprime tale cambiamento di prospettiva a proposito dell'analogia in termini di “conversione”. Paradossalmente, mentre il padre della teologia dialettica sembrerebbe potersi in certo modo accordare con le posizioni di Gustav Söhngen e dello stesso von Balthasar, l'altro teologo protestante cui la riflessione sull'analogia deve molto Eberhard Jüngel, che pure assume come interlocutore il pensiero del cattolico Erich Przywara, continuerebbe a sostenere una radicale incompatibilità fra analogia entis e analogia fidei, in analogia con la contrapposizione paolina fra giustizia della legge e giustizia della fede, e ciò in nome di un'assoluta fedeltà alle originarie intenzioni di Barth sopra espresse.

La profonda diffidenza espressa in ambito teologico protestante nei confronti dell'analogia entis, ma in generale della stessa metafisica cristiana, rappresenta in qualche modo, sul versante teologico, quello che la critica all'ontoteologia sostiene a livello filosofico, tant'è vero che di questa critica spesso si nutre e su di essa talvolta si appoggia. Tralasciando l'analisi e la documentazione relativa agli autori sopra nominati e rimandando alla versione scritta per tali approfondimenti, mi limiterò qui a richiamare le diverse figure dell'analogia che qui entrano in

gioco, soffermandomi sul rapporto fra la metafora del padre e l'analogia del padre e sulle loro reciproche implicanze.

L'ambito è naturalmente quello dell'analogia fidei, ma di un'analogia fidei che non intende contgrapporsi all'analogia entis, la quale, a sua volta, lungi dal volersi costituire come forma di conoscenza autonoma e separata dalla Rivelazione, chiama in causa proprio la dimensione cosmico-antropologica dell'automanifestazione di Dio e quindi poggia sulla creazione e si esprime nella forma dell'esercizio della ragione creata. In rapporto al nostro tema, si impongono alcune precisazioni tutt'altro che marginali, in quanto nel rapporto fra metafora e analogia interviene la figura dell'analogia attributionis, che alcuni anche autorevoli interpreti non ritengono si possa assegnare alla concezione aristotelica dell'analogia. Anche limitando la nostra attenzione al livello meramente etimologico del termine, "analogia", nella lingua greca, significa semplicemente "proporzione". Sembra tuttavia potersi proporre - e su questo gli autori mi sembrano consenzienti - una concezione secondo cui la metafora altro non è se non un'analogia di attribuzione estrinseca. Ma, nel caso della metafora del padre, dobbiamo aggiungere che, pur restando in primo luogo definibile come analogia attributionis, essa non manca di suggerire e di evocare la proporzione, che verrebbe graficamente indicata nella formula:

$$\text{Dio} : \text{universo} = \text{padre} : \text{figlio}$$

dove il come, espresso dal segno di uguaglianza giustifica appieno il carattere estrinseco della stessa attribuzione in quanto non può non essere inteso che nel senso di una proporzione decisamente sproporzionata, intendendosi il segno : "sta" nella prima espressione (Dio : universo) come rapporto di "creazione", nella seconda (padre : figlio) come relazione di generazione. sicché resta anche vero che

$$\text{Dio} : \text{universo} \neq \text{padre} : \text{figlio},$$

dove si verifica appieno l'espressione del Lateranense IV, secondo cui "tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza" (DS 806).

La metafora del padre, interpretata allora sia nella prospettiva dell'analogia di attribuzione che in quella di proporzione, indica semplicemente l'origine divina di tutte le cose (= cielo e terra), dove la valenza speculativa della figura paterna sta appunto nell'essere origine, principio del tutto. È il riferimento alla categoria platonica della "partecipazione", che consente un ulteriore eventuale passo avanti nella riflessione. Tommaso in questo senso ha aperto al strada (pioniere) non avendo adottato preclusioni di sorta e non avendo temuto di affiancare alla figura dell'analogia come

proporzione (di derivazione certamente aristotelica) quella della analogia come partecipazione (di impronta platonica). In quanto interpretata nell'orizzonte dell'analogia entis, la metafora del padre suggerisce allora un rapporto di partecipazione fra l'*Ipsum esse subsistens* e gli enti creati, sicché l'essere dell'Uno e degli altri va predicato appunto in maniera analogica, in un quadro teorico che, lungi dal relegare nell'oblio la differenza, finisce con l'esaltarla, esplicitandola e tematizzandola (vedi precedente riferimento a Dionigi).

Infine -. e sempre in questa duplice prospettiva di attribuzione e proporzione - la metafora del padre sta ad indicare la realtà di Dio come assoluto trascendente, da cui tutto trae origine, al di là delle distinzioni intratrinitarie, ma non oltre esse. È qui che va registrato il radicale superamento che la Rivelazione cristiana intorno alla creazione opera rispetto alle espressioni metaforiche e alle suggestioni speculative espresse in ambito pagano. È infatti dottrina teologica comunemente acquisita quella che interpreta le azioni ad extra di Dio come implicanti la Trinità nel suo insieme, per cui la creazione è opera del Padre, come del Figlio e dello Spirito (per mezzo del Figlio nello Spirito), senza distribuzione quantitativa di ruoli e di compiti ed eventuali conflitti di competenza, ma – come scrive P. Xavier Durrwell - “la creazione non è opera di un Dio che agisca secondo l’unità indistinta della propria divinità: essa dipende dal Padre che agisce nel proprio Figlio, suppone il mistero trinitario”.

La metafora del padre, nel contesto della rivelazione neotestamentaria, e quindi in primo luogo sulla bocca di Gesù (Mc 14, 36: “E diceva: <<Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu>>” [καὶ ἔλεγεν, Ἀββὰ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ· ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ]) e subordinatamente su quella dei discepoli (Rm 8,15: “E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: <<Abbà, Padre!>>” [οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν, Ἀββὰ ὁ πατήρ·] e Gal 4,6: “E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!” [Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κράζον, Ἀββὰ ὁ πατήρ·]) suggerisce ed impone un discernimento ulteriore, non più nella linea dell'analogia di attribuzione e di proporzione, bensì soprattutto nella direzione dell'analogia proportionalitatis, dove in primo piano è posto il rapporto fra i termini rispetto ai contenuti cui i termini rimandano. Sviluppata sia in un orizzonte trinitario che in prospettiva ontologica, nell'interpretazione di Jünger, l'analogia proportionalitatis diventa analogia relationis. Essa si esprimerebbe allora nella formula:

Padre : Figlio = padre : figlio,

dove è importante notare che - come del resto nella proporzione - questi rapporti, qualora contenessero un'incognita, consentono di risolverla soltanto se tre dei termini dati sono conosciuti.

Nel nostro caso se X è il Padre:

X : Figlio = padre : figlio,

perché l'analogia ci dica qualcosa della realtà di Dio-Padre bisogna che si abbia conoscenza/esperienza della relazione filiale intraumana e della persona del Figlio, secondo quanto espresso nel loghion: “Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare” [Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν ἢ ὃν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τῆς ὑπὸ τοῦ υἱοῦ ἀποκαλύψαι] (Mt 11,27 || Lc 10,22).

Anche qui, né può essere diversamente, è chiamata in causa la dinamica della partecipazione sia nel rapporto Padre/padre sia in quello Figlio/figlio, dove nella prima coppia di termini si esplica il dinamismo della fondazione chiamato in causa a proposito di Ef 3,15 (partecipazione ontologica), mentre nel secondo viene chiamata in causa la dimensione salvifica del rapporto (partecipazione soteriologica).

➤ **Conclusione: il risveglio della metafora (la metafora del Padre come “icona verbale”).**

Se, in conclusione, richiamando la realtà della Rivelazione come automanifestazione di Dio in Cristo, cerchiamo di riflettere sul rapporto fra Creazione e Redenzione, che nella *historia salutis* si realizza e si compie nel mistero dell'Incarnazione e della Pasqua, siamo al punto in cui, mentre ci accingiamo a risvegliare la metafora del Padre, emergendo dall'aridità delle formula cui l'analogia ci ha consegnato, ci viene incontro l'ultima e forse più pregnante figura dell'analogia che la metafora di Dio-Padre suggerisce, ossia l'analogia charitatis [l'espressione è di un interprete di von Balthasar: M. Lochbrunner, *Analogia Charitatis. Darstellung und Deutung der Theologie H. U. von Balthasar*], anch'essa analogia entis e analogia fidei nello stesso tempo, in quanto non solo esige di essere pensata nel duplice orizzonte della dimensione cosmico-antropologica e storico-escatologica

della Rivelazione, ma reclama dietro le spinte sia della critica filosofica all'ontoteologia, sia della rivendicazione teologica della prospettiva credente, l'elaborazione di una "metafisica della carità" capace di indicarne l'orizzonte di senso e nella quale la metafora del Padre possa finalmente assumere la forma dell'"icona verbale", capace di sconfiggere ogni idolatria e di aiutarci a recuperare l'orizzonte eucologico e poetico originario della metafora, che eccede ogni analogia e ogni ulteriore concettualizzazione, esprimendosi semplicemente nella preghiera che "obbedienti al comando del Salvatore, *osiamo*" ripetere quotidianamente.

Roma 23 novembre 1998

Festa di San Clemente papa e martire

Anniversario della esperienza mistica attestata nel Memoriale di Blaise Pascal (23 nov. 1654)