

VERIFICA SPERIMENTALE E METAFISICA DEL LINGUAGGIO RELIGIOSO

Battista Mondin

Tra pensiero e linguaggio il vincolo è molto stretto. Tra queste due attività dello spirito l'interdipendenza è così profonda che nell'uomo lo sviluppo intellettuale è fortemente condizionato dall'apprendimento del linguaggio, mentre, viceversa, l'apprendimento del linguaggio è sempre proporzionato allo sviluppo del pensiero. C'è di più: si è registrato un rapporto di interdipendenza anche tra procedimenti logici e strutture linguistiche, e tra la cosmovisione di una popolazione e la sua lingua. Per esempio le lingue ad alfabeto iconico sono meno propizie all'argomentazione logica e alla razionalizzazione scientifica e filosofica delle cose di quanto non lo siano le lingue dotate di un alfabeto convenzionale.

Ciò che vale per il nesso pensiero-linguaggio *in actu exercito*, si ritrova pienamente confermato anche nella speculazione filosofica. La storia della filosofia ci dice che le teorie epistemologiche corrono sempre di pari passo e si coniugano regolarmente con determinate teorie semantiche e viceversa. Così, l'esemplarismo concettuale dei platonici si sposa con l'esemplarismo linguistico; il convenzionalismo concettuale dei sofisti con il convenzionalismo del linguaggio; l'empirismo, il positivismo, il fisicalismo della conoscenza di molti filosofi moderni si accoppia con lo sperimentalismo linguistico, ecc.

Sullo sfondo dei reciproci rapporti tra pensiero e linguaggio, tra teorie gnoseologiche e teorie semantiche si possono agevolmente leggere ed intendere i recenti sviluppi del problema del linguaggio religioso, problema che è stato al centro di numerosi e vivaci dibattiti anche in passato, ma in modo particolare lo è divenuto dopo la svolta linguistica che ha subito la filosofia durante il secolo XX.

Di questo complesso e difficile problema nella presente circostanza affronterò brevemente tre aspetti: 1) la crisi del linguaggio religioso; 2) il valore del linguaggio religioso secondo il criterio della verifica sperimentale; 3) il valore del linguaggio religioso secondo il criterio della verifica metafisica (l'analogia).

BATTISTA MONDIN, dei missionari Saveriani. Nato in provincia di Vicenza nel 1926, ha compiuto gli studi in Italia e negli U.S.A., conseguendo la laurea (Ph.D.) in storia e filosofia della religione presso l'Università di Harvard. È libero docente di storia della filosofia medioevale all'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano); decano facoltà di filosofia della Pontificia Università Urbaniana (Roma); vice-presidente dell'Associazione dei Docenti Italiani di Filosofia (ADIF); consultore della Sacra Congregazione per il Clero.

1. La crisi del linguaggio religioso

La società contemporanea, non solo nel Vecchio Mondo ma anche nel Nuovo e nel Terzo Mondo, da qualche decennio, sta attraversando una crisi culturale che ha rari riscontri nella storia; per questo motivo viene spesso qualificata come crisi "epocale". Noi stiamo vivendo la fine di un' epoca, con la sua cultura e la sua civiltà, e stiamo vivendo l'alba di una nuova epoca, che darà vita ad una nuova cultura e ad una nuova civiltà.

La crisi della nostra cultura sembra davvero crisi mortale: essa ha colpito mortalmente tutte le strutture della società e tutti i pilastri della cultura: la morale, il diritto, la politica, l'educazione, la scuola, la famiglia, lo stato, la patria, la religione, la Chiesa, i simboli, i valori, i miti, le ideologie, le utopie. Stiamo davvero assistendo ad un immenso rogo che minaccia di ridurre tutto in polvere. Nessuna verità sembra reggere ai colpi furenti del Nulla.

Preso nella triplice morsa del nichilismo, della crisi religiosa e della crisi simbolica, il linguaggio religioso sta attraversando un momento di estrema gravità. Esso viene sempre più spesso accantonato come roba vecchia, d'altri tempi, di altre culture. Si pensi alla scienza, alla politica, alla morale, all'economia, alla scuola, al teatro, al cinema, allo sport, al lavoro, allo stesso conversare comune tra la gente, ecc. Sono tutti settori dell'esistenza in cui il linguaggio religioso non trova più posto. E anche là dove non gli si nega e non gli si può negare il diritto di cittadinanza, come nella liturgia, nella catechesi, nella pastorale, nella teologia, sono oggetto di discussione e contestazione alcuni aspetti fondamentali del linguaggio religioso, quali l'intelligibilità, la corretta interpretazione, il valore oggettivo. "Ovunque si può constatare che l'uso del linguaggio ecclesiastico è sempre meno compreso da coloro che lo parlano, e cioè dai fedeli stessi. Il gioco del linguaggio ecclesiastico si è fatto problematico precisamente per gli stessi fedeli".⁽¹⁾

Qualche anno fa il famoso vescovo anglicano J.A.T. Robinson per illustrare la condizione di profonda crisi in cui versa il linguaggio religioso ha adoperato l'immagine della carta monetata. Sin quando resta chiaro il rapporto che questa ha con la riserva a cui si riferisce, tutti l'accettano, le riconoscono valore; ma dal momento in cui tale rapporto diviene oscuro, nessuno la vuole più. Scoppia allora la crisi monetaria. È ciò che sta succedendo al linguaggio religioso ai giorni nostri: non si comprende più il suo rapporto con la verità che deve esprimere. "Viviamo nel mezzo, o comunque agli inizi d'una *crisi monetaria*. Ne risentono tutte le valute tradizionali tuttora in corso, che pure erano servite magnificamente da mezzi di scambio tra i cristiani e col mondo in cui essi vivono: formulazioni dogmatiche, valori morali, riti liturgici e via dicendo (...) Il compito che dobbiamo affrontare è duplice. In primo luogo dobbiamo essere pronti a chiederci, con schietta sincerità quale sia il valore corrente effettivo delle nostre

1. E.Schillebeeckx, *Intelligenza della fede*, Paoline, Alba 1976, p. 50.

massime e delle nostre formule (. . .) In secondo luogo, abbiamo l'obbligo di trovare una valuta che risulti convertibile nel mondo moderno. E la caratteristica specifica di quest'ultimo è quella di essere un mondo *secolare*".⁽²⁾

I problemi che interessano il linguaggio religioso non sono semplicemente due (come vorrebbe J.A.T. Robinson) bensì quattro: oltre ai problemi *critico* (che riguarda il valore del linguaggio) e *kerygmatico* o pastorale (che riguarda la ricerca di un linguaggio che conservi l'intelligibilità del messaggio cristiano anche per l'uomo moderno), che sono i due problemi indicati da Robinson nel suo famoso e discusso saggio *Honest to God*, ci sono il problema *ontologico* (che concerne la natura e la proprietà del linguaggio religioso) e il problema *ermeneutico* (che si occupa della corretta interpretazione dei testi sacri). I problemi ermeneutico e kerygmatico riguardano direttamente e specificamente la teologia e non li prendiamo in considerazione in questo scritto, che vuole essere strettamente filosofico. Toccano invece l'ambito della filosofia gli altri due problemi, quello critico e quello ontologico. Di quest'ultimo ci siamo occupati poco più sopra. Ci resta quindi da esaminare solamente il problema critico, che di tutti i problemi che investono il linguaggio religioso è senz'altro il più delicato e più difficile.⁽³⁾

2. Il valore del linguaggio religioso

Il problema critico verte sulle questioni: che senso e che valore ha il linguaggio religioso. Così, per es., quando diciamo che Dio è buono, è padre, è sapiente, è provvidente ecc. che cosa intendiamo dire? Che senso hanno parole di per sé così perfettamente chiare come le parole "buono", "padre", "sapiente", "provvidente" e simili, quando le applichiamo a Dio? È Dio una realtà esprimibile, effabile, dicibile, descrivibile alla pari delle cose che sperimentiamo in questo mondo? Siamo noi in grado di dire qualche cosa di sensato su di Lui? Se adoperiamo una parola, di cui conosciamo bene il significato, per qualsiasi realtà di cui abbiamo una conoscenza adeguata, possiamo stabilire subito se ne facciamo un uso corretto o sbagliato, proprio o improprio, sensato o insensato. Così se un amico ci dice che il suo cane è bello oppure che ha mal di pancia, accettiamo le due espressioni come corrette. Se ci dicesse, invece, che è "misericordioso" cominceremmo a pensare che egli non conosce esattamente il significato della parola "misericordioso"; se poi dicesse che il suo cane "vola", cominceremmo addirittura a dubitare che le rotelle del suo cervello non girino per il verso giusto. Possiamo fare altrettanto per le parole che adoperiamo per descrivere la realtà di Dio (e degli altri abitanti del "cielo")?

2. J.A.T. Robinson, *Dio non è così* (tr. it. di *Honest to God*), Firenze 1965, pp. 185 - 186.

3. Del linguaggio religioso mi sono occupato in vari scritti, in particolare: *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana, Brescia 2 ed. 1975; *Il linguaggio teologico: ha senso parlare di Dio oggi?*, Paoline, Roma 1978.

Il caso del linguaggio religioso è particolarmente arduo, perchè Dio "nessuno l'ha mai visto né conosciuto". Sappiamo che esiste e che, essendo Dio, è massimo in tutto ciò che riguarda l'ordine dell'essere e del bene, ma proprio perchè è il massimo, Egli sta talmente al di là d'ogni nostro concetto che non esiste parola atta a descriverLo adeguatamente.

Quanto conosciamo di Lui ci basta certo per parlare con Lui, talora con grande familiarità e confidenza, tal'altra con grande timore e tremore. Ma di Lui sappiamo infinitamente poco. È così, anche quando applichiamo a Lui parole che nell'uso comune hanno un senso ovvio e preciso, ci accorgiamo che abbiamo compiuto un'operazione azzardata, irriverente, per non dir di peggio. Di una persona umana dire che pensa, che vuole, che è libera è il minimo che si possa dire; ma di quella persona singolarissima che è Dio, possiamo dire altrettanto?

Ma, allora che senso ha il nostro parlare di Dio? Non è qui il caso di seguire la raccomandazione di Wittgenstein: "Di ciò di cui non si può parlare è meglio tacere"? Ma questo è un cattivo consiglio, perchè per quanto imperfetto sia il nostro linguaggio, esso rimane l'unico strumento a nostra disposizione per dare espressione alle nostre idee e per comunicare con gli altri. E per noi è necessario esprimere e comunicare soprattutto le idee che contano di più, che hanno per noi e per gli altri un'importanza vitale, le idee che riguardano la nostra liberazione, promozione, elevazione, salvezza. Tali sono in primo luogo le idee che riguardano Dio, perchè in Lui che "noi viviamo, ci muoviamo e siamo" (san Paolo). Perciò invece di ammutolire e chiuderci in un silenzio di tomba, dove parlano soltanto i battiti del cuore mentre si chiude in tenebrosa cecità la mente, occorre riflettere profondamente, occorre indagare tenacemente onde far funzionare nel modo migliore il nostro linguaggio quando lo usiamo per parlare di Dio.

Ciò che è certo è che parlando di Dio noi non intendiamo battere l'aria bensì dire qualche cosa. Ma esiste qualche criterio per verificare, con una buona dose di certezza, qual è il significato di ciò che diciamo quando parliamo di Lui?

I neopositivisti avevano assunto per ogni tipo di linguaggio un unico criterio, la *verifica sperimentale*, e in base ad essa avevano negato al linguaggio religioso qualsiasi significato descrittivo (oggettivo, conoscitivo) e gli avevano riconosciuto soltanto un significato emotivo, soggettivo. Ma fu facile provare l'assurdità della pretesa dei neopositivisti. In effetti "il criterio della verifica sperimentale riduce all'assurdità sia la conoscenza sia il significato (...), poichè l'intenzione di riferirsi a qualche cosa che trascende l'esperienza immediata è dell'essenza sia della conoscenza sia del significato".⁽⁴⁾ Certo, non si può negare che alcune parti del discorso religioso non intendono comunicare un significato oggettivo, ma mirano ad agire come stimoli per favorire l'evocazione di certe esperienze (emotive) nei

4. C.I. Lewis, "Experience and Meaning", in *Readings in Philosophical Analysis*, New York 1949, p. 113.

destinatari. “Ma quando consideriamo il corpo del discorso religioso, soprattutto le sue parti centrali, cioè la Scrittura, i Credi e così via, troviamo che gli autori di tali parti del discorso religioso intendono evidentemente comunicare qualcosa per mezzo dei termini di cui fanno uso e, inoltre, intendono certo riuscirvi. Ciò è forse più evidente in quelle parti del discorso religioso che comprendono i comandamenti; ma se ne può avvertire chiaramente la presenza in molte altre parti del discorso religioso. Il fatto che tali autori, e anche tutti i predicatori e gli insegnanti di religione si sforzino al massimo per essere compresi dai propri ascoltatori e lettori, porta nella stessa direzione”.⁽⁵⁾

Ma se il discorso religioso non è teso nè unicamente nè primariamente ad evocare reazioni emotive e mira invece a comunicare delle informazioni su Dio, sulle sue iniziative a favore dell'umanità, sui rapporti di questa con Lui (e con gli altri abitanti del “cielo”), e, d'altra parte, se per determinare la validità di tale linguaggio non si può ricorrere alla verifica sperimentale (a motivo del carattere trascendente dell'oggetto del linguaggio religioso), a quale altro criterio ci si può affidare per accertare la verità e la validità d'un asserto religioso?

Karl Popper ha proposto il criterio di *falsificabilità* per distinguere gli asserti scientifici da quelli non scientifici: mentre per i primi ci sono dei casi, delle situazioni in cui risultano o possono risultare falsi, per i secondi questo non succede mai. A me pare che questo criterio pecchi per eccesso: è un setaccio con i buchi troppo larghi e lasciano passare tutto. In effetti ogni conoscenza umana, proprio perchè umana, è fallibile.

Recentemente alcuni studiosi (J. Hick, W.F. Zuurdeeg, D. Antiseri) hanno suggerito il criterio della *testimonianza*. Esso stabilisce che ciò che diciamo di Dio (per es. che è buono, giusto, misericordioso, padre, provvidente, ecc.) acquista credibilità e diviene significativo per gli altri, se noi ci comportiamo in conformità con quanto diciamo di Lui: se nella nostra vita quotidiana lasciamo trasparire la nostra fiducia in Dio, il nostro amore per Lui e per il prossimo ecc.

Questo criterio è importante perchè la verità religiosa non è una verità astratta, una verità logica, o una verità esclusivamente oggettiva, ma è una verità esistenziale, che impegna nella prassi ed esige di farsi soggettiva, come diceva Kierkegaard. Ma il criterio della testimonianza (o dell'*ortoprassi* come qualcuno preferisce chiamarlo) è insufficiente, e questo per due ragioni. In primo luogo, perchè per molte verità che noi pronunciamo di Dio (per es. che è infinito, onnipotente, onnisciente, creatore ecc.) e che gli appartengono in modo essenziale, noi non siamo in grado di offrire nessuna testimonianza. In secondo luogo, perchè la testimonianza è un criterio di verifica per gli altri, ma non per noi stessi. La testimonianza può servire affinché gli altri riescano a percepire qualcosa di ciò che noi intendiamo dire quando discorriamo di Dio. Ma a ciascuno di

5. J.M. Bochenski, *La logica della religione*, Roma 1967, pp. 38 - 39.

noi occorre anzitutto, per non dare una testimonianza stolta e cieca, un criterio che ci consenta di stabilire, proprio per noi stessi, che senso hanno parole come onnisciente, onnipotente, misericordioso, creatore, padre ecc., quando le applichiamo a Dio.

3. Verifica metafisica del linguaggio religioso

Il linguaggio religioso o teologico ha come referente principale e primario Dio, una realtà trascendente, la quale, per definizione, non può essere né verificabile né falsificabile. Questa situazione ha indotto, come s'è visto, molti studiosi a ripiegare su criteri di verifica privi di oggettività, come l'ortoprassi e la testimonianza. Ma tale ripiegamento è necessario soltanto se si fa coincidere l'oggettività con la empiricità. Ora siffatta equiparazione è del tutto arbitraria: è in se stessa metaempirica, trascendente, metafisica (proprio come osservava Joad contro il diktat della verifica sperimentale). Pertanto, in linea di principio, è necessario riconoscere un orizzonte del reale che spazia al di là dell'empirico, del verificabile e del falsificabile mediante criteri empirici: è l'orizzonte della metafisica, il quale dispone naturalmente di criteri di oggettività e di verifica propri, diversi da quelli del sapere scientifico.

Essendo la realtà di Dio essenzialmente metafisica, metafisico è necessariamente anche l'universo semantico che si riferisce a Lui. Di conseguenza il criterio di verifica del linguaggio religioso va ricercato in quel metro di significatività che è proprio del sapere metafisico: tale è il principio dell'analogia.

In effetti, da sempre, filosofi e teologi hanno considerato l'analogia come unico criterio valido per determinare il significato del linguaggio religioso. Con una serie di passaggi rapidi e rigorosi questo criterio riesce a chiarire con esattezza ciò che si può dire e non si può dire di Dio.⁽⁶⁾

Le ragioni che giustificano la scelta dell'analogia come unico criterio adeguato per determinare il senso del linguaggio religioso le ha fornite san Tommaso mostrando che questo linguaggio non può essere inteso né in modo equivoco né univoco perchè nel primo caso ci si espone all'agnosticismo e nel secondo al panteismo.

I punti fermi nella dottrina dell'analogia sono i seguenti:

1. Il linguaggio religioso descrittivo (le nostre parole su Dio) ha valore oggettivo e non solamente soggettivo: intendere dire qualcosa che riguarda la realtà di Dio e non soltanto esprimere certi sentimenti o atteggiamenti del nostro spirito.

2. Il suo significato supera infinitamente ciò che le stesse parole significano normalmente quando sono usate per esseri finiti e mortali. Di

6. Per un'ampia storia del principio dell'analogia e delle svariate interpretazioni che di esso sono state elaborate rinvio il lettore ai miei volumi: *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Nijhoff, 1968; *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Queriniana 1975.

tale significato non è mai possibile cogliere la modalità effettiva (il *modus praedicandi*, secondo la terminologia di san Tommaso), ma solamente il contenuto essenziale (la *res praedicata*).

3. Mediante l'analogia si cerca di *trascendere* (superare) tutti i limiti che accompagnano il linguaggio umano in quanto linguaggio creato dall'uomo allo scopo di esprimere realtà di questo mondo. Per superare tali limiti e adeguarlo alle esigenze del suo oggetto trascendente, il credente ed il teologo cercano di sfruttare tutte le risorse che la lingua mette a loro disposizione, in particolare gli avverbi, i prefissi, i superlativi, le negazioni, le circollocuzioni ecc. Di questi procedimenti lo Pseudo-Dionigi ci ha lasciato un esempio memorabile che sarebbe opportuno tener sempre presente.

4. Per infrangere i limiti del linguaggio umano e adeguarlo per quanto è possibile alle esigenze della realtà divina, l'analogia integra la *via affirmativa*, che percorre il tratto iniziale del cammino, con la via negativa (*via negationis* e via eminentiale (*via eminentiae*). Con quella negativa si escludono da Dio non solo le qualità non compatibili col suo essere spirituale (come corporeità, materialità, corruttibilità, spazialità, temporalità ecc.), ma anche ogni genere di qualità anche le più perfette (come vita, sapienza, verità, bontà, essere ecc.) per quanto concerne la loro modalità finita. Con la via eminentiale, infine, eliminata la modalità finita, si cerca di suggerire la modalità infinita e perfettissima che è propria di Dio. Così, mentre dell'uomo diciamo semplicemente che è buono, vivente, intelligente, libero, sapiente, giusto ecc. di Dio diciamo che è sommamente, infinitamente, stupendamente, buono, vivente, intelligente, libero, saggio, giusto, ecc. Mentre dell'uomo asseriamo che è sostanza, persona, essere, causa, ecc., di Dio diciamo che è sostanza, persona, essere, causa, ecc. al massimo grado.

Con siffatti accorgimenti (superlativi, avverbi, congiunzioni, prefissi ecc.), che i filosofi del linguaggio chiamano qualificatori (*qualifiers*), le nostre deboli e apparentemente impotenti parole riescono a significare correttamente la realtà divina, anche se non potranno mai né descriverla né definirla adeguatamente.

Abbiamo chiamato l'analogia "criterio di verifica metafisica" per due ragioni. In primo luogo, in forza della natura del suo oggetto, Dio, realtà squisitamente metafisica. In secondo luogo, a causa del procedimento che occorre seguire per stabilire che il linguaggio religioso è effettivamente dotato di un senso analogico; ora questo si consegue soltanto col puro ragionamento (i puri *logoi* li chiamava Platone) che è esattamente il metodo della metafisica.

L'impegno speculativo (del puro ragionamento) è particolarmente oneroso sia quando si tratta di fondare la somiglianza tra le creature e Dio, che è ciò che giustifica l'uso analogico del nostro linguaggio, sia quando si vuole giustificare l'applicazione a Dio in senso proprio e non semplicemente metaforico di alcune espressioni del linguaggio umano. Per provare la somiglianza occorre far appello (e pertanto dimostrarne la validità) al

principio *omne agens agit simile sibi*, come fa sistematicamente san Tommaso: allora diventa abbastanza ovvio che essendo Dio l'agente principale (e nel caso dell'essere anche unico) di tutto quanto esiste, non può non avere impresso sulle sue creature qualche somiglianza, qualche tratto di se stesso. Mentre l'applicazione a Dio di certe espressioni del linguaggio umano in senso proprio è giustificata facendo vedere che ci sono tra le qualità o perfezioni di cui sono dotate le creature oltre quelle miste anche perfezioni semplici, vale a dire perfezioni (come vita, bontà, verità, bellezza, ecc.) che non sono necessariamente vincolate alla materia, allo spazio e al tempo. Tali perfezioni competono *per prius* a Dio e *per posterius* alle creature. La loro predicazione avviene in modo analogico e si predicano propriamente e primariamente di Dio.

Conclusioni

Le sorti del linguaggio umano sono strettamente legate alle sorti del pensiero. Quando il pensiero blocca il suo orizzonte dentro i confini spazio-temporali dell'*homo faber*, che sono quelli delle scienze sperimentali e cioè della *ratio inferior*, gli stessi confini vengono necessariamente imposti anche al linguaggio. Mentre se al pensiero si spalancano orizzonti metafisici – che sono quelli della *ratio superior* – allora anche il linguaggio guadagna una intenzionalità che attinge l'assoluto, l'infinito, l'eterno... Dio.

L'impegno principale degli agenti culturali del nostro tempo è quello di gettare le basi di una nuova cultura che faccia spazio ai valori assoluti (oltre che quelli strumentali) ai valori perenni, trascendenti, e pertanto a colui che è il valore supremo e fondamento di qualsiasi valore, sia assoluto sia strumentale, Dio.

Ciò significa anzitutto mettere un po' d'ordine in casa della ragione, collocando al proprio posto la *ratio inferior* e la *ratio superior*, assegnando a quest'ultima la priorità che le spetta.

Artefice della cultura è l'uomo, l'intelligenza umana, la ragione: solo una ragione sana produce un sapere sano, una cultura sana. Solo quando la *ratio superior* è la regina del sapere, il linguaggio religioso non è più arbitrario ma sensato; non è semplicemente emotivo ma anche cognitivo, non soltanto espressivo ma anche descrittivo, non solo ortoprattico ma anche ortodosso.

Sapere e linguaggio sono, quindi, strettamente solidali: il secondo è necessariamente specchio del primo. Il principio vale in assoluto e pertanto anche per la dimensione religiosa.