

Linguaggio e *kerygma*: «linguaggio religioso» nel pensiero di Paul Ricoeur

Elena Bugaite

Ph. dr. Pontificia Università Gregoriana

Dopo *La simbolica del male* Ricoeur si è sempre più interessato alla varietà delle espressioni del linguaggio religioso, al di là della questione particolare del simbolo e del mito¹. L'interpretazione del mito della pena (1967) apre già alla dimensione speculativa. Inoltre le sue riflessioni sull'opera di alcuni grandi teologi: Bultmann, Ebeling, Bonhoeffer, Moltmann, e più generalmente sui problemi posti dalla demitologizzazione, evidenziano l'interesse di Ricoeur alla diversità delle forme del linguaggio messe in atto dalla fede biblica e dalle teologie che ne derivano². Inoltre i saggi sull'esegesi del Genesi (1971)³ e sull'ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica (1975)⁴ danno un'idea della consistenza di queste incursioni nell'ambito del linguaggio religioso. Sull'aspetto della testualità, presente sia nell'ermeneutica filosofica che in quella biblica si è parlato nel contesto ed a proposito della distanziamento⁵.

¹ Nella quarta parte de *Il conflitto delle interpretazioni* Ricoeur affronta "La simbolica del male interpretata", quindi gli articoli: "Il peccato originale: studio di significato" (1960), "Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (I)" (1961), "Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica (II)" (1962), "Demitizzare l'accusa" (1965), "Interpretazione del mito della pena" (1967) sono dedicati a questo problema.

² Infatti, la quinta parte de *Il conflitto delle interpretazioni* è dedicata alla "Religione e fede" e raccoglie i seguenti articoli: "Prefazione a Bultmann" (1968), "La libertà secondo la speranza" (1968), "Colpa, etica e religione" (1969), "Religione, ateismo, fede" (1969), "La paternità: dal fantasma al simbolo" (1969).

³ P. RICOEUR, *Sur l'exégèse de Genèse 1, 1-2, 4a*.

⁴ P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, in *Dal testo all'azione*, Milano 1994. Si segnalano anche gli altri saggi sull'ermeneutica del linguaggio religioso e sull'esegesi biblica (cfr. *Dal testo all'azione*, 128-129).

⁵ Era inoltre un'affermazione importante di Ricoeur che testimonianza e interpretazione della testimonianza contengano già l'elemento di distanziamento che rende possibile la scrittura.

Per analizzare il linguaggio religioso saranno affrontati due articoli del filosofo francese, quello sulla testimonianza (del 1972) e quello sulla manifestazione e proclamazione (del 1974). Il primo si ispira all'opera di Jean Nabert ed indica la riflessione sull'atto e sul segno, affrontando il problema della testimonianza come questione sensata sull'assoluto. Nell'articolo del 1974 sulla manifestazione e proclamazione, Ricoeur dialoga con Mircea Eliade, la cui opera aveva tanto a lungo frequentato e il cui insegnamento, alla Divinity School dell'Università di Chicago, aveva più volte condiviso⁶. Quanto all'articolo sulla testimonianza, esso potrebbe inserirsi nell'ermeneutica del linguaggio religioso, invece quello sulla tensione tra manifestazione e proclamazione, cercando una mediazione, invita ad affrontare una fenomenologia del sacro.

1. L'ermeneutica della testimonianza

Ne *L'ermeneutica della testimonianza*⁷ (del 1972), Ricoeur, fin dall'inizio, pone la domanda: quale specie di filosofia fa della testimonianza un problema? Egli risponde: «una filosofia per la quale la questione dell'assoluto è una questione sensata; – una filosofia che all'idea dell'assoluto cerca di aggiungere un'esperienza dell'assoluto; – una filosofia che non trova né nell'esempio, né nel simbolo, la densità di questa esperienza»⁸. In quest'ottica, Ricoeur indica, come molto significativa, l'opera di Jean Nabert⁹. L'articolo di Ricoeur si ispira a quest'opera, aggiungendo le preoccupazioni semantiche, epistemologiche ed esegetiche originali.

Prima di entrare nell'analisi della testimonianza e delineare il modo di procedere, indicheremo ora alcuni punti dalla riflessione precedente di Ricoeur (cioè, del 1962), accennati nell'articolo *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*¹⁰. Questi aspet-

⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano 1995, 95.

⁷ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, in E. CASTELLI (a cura di), *La testimonianza*, Roma 1972, 35-61.

⁸ *Ibid.*, 35. «Une philosophie pour qui la question de l'absolu est une question sensée; – une philosophie qui demande à joindre à l'idée de l'absolu une expérience de l'absolu; – une philosophie qui ne trouve ni dans l'exemple, ni dans le symbole, la densité de cette expérience».

⁹ J. NABERT, *Le Désir de Dieu*, soprattutto livre III: «Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu».

¹⁰ In *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1969, 225-237.

ti vengono qui evidenziati perché aiuteranno a comprendere meglio l'articolo del 1972 sulla testimonianza.

Trattando le opere di Nabert¹¹ e riconoscendo che egli appartiene alla discendenza di Maine de Biran, piuttosto che di Kant, Ricoeur evidenzia un problema che non appartiene al solo Nabert¹². «La difficoltà, presa in senso generale, riguarda i rapporti dell'atto – col quale una coscienza si pone e si produce –, con i segni mediante i quali essa si rappresenta il senso della propria azione»¹³. Ricoeur indica che *L'Esperienza interiore della libertà* ha mostrato la direzione in cui risolvere il problema; essa è una teoria generale del segno. Egli si riferisce a Nabert e sostiene: è dunque vero che, in tutti i domini in cui lo spirito si rivela come creatore, la riflessione è chiamata a ritrovare gli atti che le opere dissimulano e ricoprono, poiché esse, vivendo di una loro vita propria, sono come staccate dalle operazioni che le hanno prodotte. Si tratta, per esse, di portare alla luce il rapporto intimo tra l'atto ed i significati nei quali si oggettiva. Lungi dall'ignorare che lo spirito, in ogni ordine, deve prima di tutto operare e prodursi nella storia ed in una esperienza effettiva, per poter cogliere le proprie possibilità più profonde, l'analisi riflessiva rivela tutta la sua fecondità sorpendendo il momento in cui l'atto spirituale si investe nel segno, che rischia immediatamente di rivoltarglisi contro¹⁴.

*L'ineguaglianza dell'esistenza a se stessa*¹⁵ attribuisce alla filosofia il compito di appropriarsi dell'affermazione originaria attraverso i segni della propria attività nel mondo e nella storia; e fa di questa filosofia un'Etica, nel senso vasto che Spinoza

¹¹ J. NABERT, *Éléments pour une éthique*; ID., *L'expérience intérieure de la liberté*.

¹² Infatti, il problema «è comune a tutte le filosofie che tentano di subordinare l'obiettività dell'Idea, della Rappresentazione, dell'Intelletto – lo si chiami Volontà o Appetizione o Azione. Quando Spinoza risale dall'idea allo sforzo di ogni essere per esistere; quando Leibniz articola la percezione e l'appetizione, e Schopenhauer rappresentazione e volontà; quando Nietzsche subordina prospettiva e valore alla volontà di potenza e Freud la rappresentazione alla libido, tutti questi pensatori prendono una decisione importante sul destino della rappresentazione: essa non è più il primo fatto, la funzione primaria, il più noto, né per la coscienza psicologica né per la riflessione filosofica; essa diventa una funzione seconda dello sforzo e del desiderio; essa non è più ciò che fa comprendere, ma ciò che bisogna comprendere» (P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 225-226).

¹³ P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 225. Inoltre Ricoeur osserva: «on retrouve ici la difficulté évoquée plus haut: celle du raccord entre une idée *a priori* du divin et une expérience contingente. Mais on voit maintenant dans quelle direction il faut chercher la solution: la réflexion aussi est une initiative, l'initiative d'un approfondissement; et cette initiative "intérieure" se signifie, à son tour, par le moyen d'une compréhension appliquée aux témoignages qui attestent la présence du divin. La compréhension de soi et l'interprétation des signes sont ainsi une seule et même compréhension, sans qu'aucune totalisation de ces signes ne vienne garantir l'authenticité de l'accord: l'accord lui-même est une "avance", un "progrès" de la réflexion» (P. RICOEUR, *Préface*, in J. NABERT, *Le désir de Dieu*, 14).

¹⁴ P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 233.

ha dato a questa parola, cioè una storia del desiderio d'essere. Lo sdoppiamento tra la pura produzione degli atti e il loro occultamento nei segni, o questo gioco di manifestazione ed occultamento, viene espresso dal termine "fenomeno". Esso è la manifestazione, in una espressione afferrabile, «di una operazione interiore che non può accertarsi di ciò che essa è, se non sforzandosi verso questa espressione»¹⁶.

Quindi, il fenomeno è «il correlativo di questa assicurazione di sé nella differenza rispetto a se stesso; poiché noi non siamo immediatamente in possesso di noi stessi, ma sempre diseguali a noi stessi, poiché, secondo quanto dice l'*Esperienza interiore della libertà*, noi non produciamo mai l'atto totale che noi invece raccogliamo e proiettiamo nell'ideale di una scelta assoluta, dobbiamo continuamente appropriarci di quello che siamo, attraverso le molteplici espressioni del nostro desiderio d'essere. (...) La legge del fenomeno è, in modo indivisibile, legge d'espressione e legge d'occultamento»¹⁷. Quindi, tutto il mondo sensibile e tutti gli esseri ci appaiono come un testo da decifrare, e la riflessione, come giustamente sostiene Ricoeur, «non è una intuizione di sé da parte di sé, ma può e deve essere una ermeneutica»¹⁸.

Torniamo ora sulla problematica della testimonianza. Si è detto che una filosofia per la quale la questione dell'assoluto è una questione *sensata*¹⁹, si occupa della

¹⁵ Seguendo Nabert, Ricoeur sostiene che «il vero atto, l'atto compiuto, realizzato, nel quale la causalità della coscienza si uguagliasse a se stessa, è un atto che noi non compiremo mai; tutte le nostre decisioni sono, di fatto, dei tentativi inferiori a quest'atto completo e concreto; lo sforzo testimonia proprio che c'è questa incompiutezza; lo sforzo infatti non è un soprappiù ma un difetto d'atto; l'atto compiuto sarebbe senza fatica, senza pena, senza sforzo; la disuguaglianza tra noi e noi stessi è dunque la nostra condizione permanente» (P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, CI 231). Chiaramente esiste lo scarto tra la coscienza empirica e «il *cogito* il quale è essenzialmente posizione del sé da parte della coscienza agente» (J. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, 157, citazione presa da P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 231).

¹⁶ J. NABERT, *Eléments pour une éthique*, 98 (citazione presa da P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 236).

¹⁷ P. RICOEUR, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*, 236-237.

¹⁸ *Ibid.*, 237.

¹⁹ Infatti, l'aspetto del *senso* è una delle caratteristiche del linguaggio religioso. Nell'articolo del 1975 *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, Ricoeur indica 1) che è possibile, nel quadro di un'investigazione filosofica, identificare una fede religiosa sulla base del suo linguaggio, o, come una *modalità particolare di discorso*; 2) nel linguaggio religioso qualcosa è detto che non è detto nelle altre modalità del discorso, cioè ordinario, scientifico, poetico; in termini positivi: *il linguaggio religioso è sensato*; 3) il *valore di verità* di questa forma del discorso non viene compresa, se non mettiamo in questione i criteri di verità messi in gioco nelle altre forme di discorso, principalmente nel discorso scientifico. Perciò si può dire che la filosofia è confrontata a un discorso che ha la pretesa, non solamente di essere significativo, ma anche di poter essere riempito in modo tale che qui siano sviluppate le nuove dimensioni della realtà e della verità. Così si acquista una nuova dimensione della verità. Poi, è importante notare che sul primo

testimonianza. Se essa deve essere un problema filosofico, non solo giuridico o storico, lo è nella misura in cui viene applicata alle parole, alle opere, alle azioni, alle vite che attestano al cuore dell'esperienza e della storia un'intenzione, un'ispirazione, un'idea che supera l'esperienza e la storia. «Il problema filosofico della testimonianza è il problema della testimonianza dell'assoluto, meglio: della testimonianza assoluta dell'assoluto. La questione ha senso solo se, per la coscienza, l'assoluto ha senso, [...] se la riflessione, per una ascesa intellettuale quanto morale, è suscettibile d'elevare la coscienza di sé fino a una "affermazione originaria" che sia veramente un'affermazione assoluta dell'assoluto»²⁰.

All'idea dell'assoluto deve essere aggiunta (o si aggiunge) anche un'esperienza dell'assoluto. Per questo l'affermazione originaria non basta perché, pur avendo tutte le caratteristiche d'una affermazione assoluta dell'assoluto, essa non potrà andare oltre un atto puramente interiore. L'affermazione originaria ha qualche cosa d'indefinitamente inaugurale e non concerne che l'idea che l'"io" si fa di sé stesso. Questa affermazione originaria, per una filosofia riflessiva, non è per nessuna ragione un'esperienza; pur essendo numericamente identica alla coscienza reale in ciascuno, essa è l'atto che compie la negazione delle limitazioni che colpiscono il destino individuale. È proprio attraverso la privazione che la riflessione va all'incontro dei segni contingenti che l'assoluto, nella sua generosità, lascia apparire di se stesso. Così l'esigenza dell'assoluto, portata all'approfondimento d'un atto immanente a ciascuna delle nostre operazioni, è pronta per qualcosa come un'esperienza dell'assoluto nella testimonianza.

La filosofia che fa della testimonianza un problema è quella che non trova né nell'esempio, né nel simbolo la densità di questa esperienza. Perché, in effetti, l'esem-

e secondo aspetto (che il linguaggio religioso sia una modalità particolare del discorso, e che esso abbia il senso) ermeneutica e analisi linguistica si accordano senza fatica. La differenza principale tra l'analisi linguistica e l'ermeneutica concerne senza dubbio il terzo aspetto, quello di verità. Ricoeur sostiene: «L'analyse linguistique est dominée à un tel point par l'histoire du principe de vérification et de falsification qu'il lui est quasiment impossible de former un autre concept de vérité que celui qui a été traditionnellement formulé en terme d'adéquation. L'idée que chaque mode de remplissement développe ses critères propres de vérité et que "vérité" ne signifie pas seulement adéquation mais encore manifestation, paraît étrangère à la thèse fondamentale de l'analyse linguistique et caractérise une herméneutique plus ou moins influencée par la pensée de Heidegger. [...] Mon but n'est pas de réfuter la méthodologie de l'analyse linguistique, mais de reconnaître, par une méthode de différence, la spécificité de l'herméneutique philosophique» (P. RICOEUR, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, 14).

²⁰ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 35-36. «Le problème philosophique du témoignage, c'est le problème du témoignage de l'absolu, mieux: du témoignage absolu de l'absolu. La question n'est sensée que si, pour la conscience, l'absolu fait sens, [...] si la réflexion, par une ascèse intellectuelle autant que morale, est susceptible d'élever la conscience de soi jusqu'à une "affirmation originaria" qui soit véritablement une affirmation absolue de l'absolu».

pio non riempie questo ruolo d'una esperienza dell'assoluto? Ricoeur indica almeno due ragioni per le quali la nozione d'esempio resta al di qua di quella di testimonianza. «Nell'azione esemplare, il caso si eclissa davanti la regola, la persona davanti la legge. La coscienza non aumenta che di sé stessa e della norma che essa già implicava. L'esemplarità dell'esempio non costituisce una manifestazione dell'affermazione originaria. Più gravemente, gli esempi di sublimità morale attaccano la nostra venerazione all'ordine della moralità. Ora l'incontro del male, in noi e fuori di noi, apre sotto i nostri passi l'abisso d'ingiustificabile. [...] La confessione del male attende, per nostra rinascita, più che degli esempi di sublimità; esso attende le parole e soprattutto le azioni che siano delle azioni assolute, in questo senso che la radice dell'ingiustificabile vi sarebbe manifestamente e visibilmente sradicata»²¹.

Le stesse ragioni che lasciano l'esempio al di qua della testimonianza marciano anche la distanza del *simbolo* alla testimonianza. Il simbolo come tale costituisce piuttosto una categoria dell'immaginazione produttiva. Al contrario la testimonianza assoluta, nella sua singolarità concreta, dà alla verità una garanzia senza la quale la sua autorità resterebbe sospesa. La testimonianza, ogni volta singolare, conferisce la sanzione della realtà alle idee, agli ideali, ai modi di essere, che il simbolo dipinge e scopre a noi solo come nostri possibili più propri. La filosofia della testimonianza suscita ora un grande paradosso. Nabert domanda: «Si ha il diritto d'investire d'un carattere assoluto un momento della storia?»²². Infatti, come congiungere l'interiorità dell'affermazione originaria e l'esteriorità d'atti e d'esistenze con i quali uno dice di testimoniare l'assoluto? È questo il paradosso che un'ermeneutica della testimonianza vuole risolvere²³.

Ricoeur, dopo aver precisato la problematica, indica tre passi in cui si articolerà l'analisi. Si partirà dalla nozione ordinaria della testimonianza, applicandole i metodi dell'analisi *semantica*. Poi si ricorrerà all'*esegesi* della testimonianza nei profeti biblici e nel Nuovo Testamento. Infine, dopo questa duplice analisi, si tornerà al paradosso iniziale che ha messo in moto questa inchiesta, e verrà definita l'ermeneutica della testimonianza.

²¹ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 36-37. «Dans l'action exemplaire, le cas s'efface devant la règle, la personne devant la loi. La conscience n'est augmentée que d'elle-même et de la norme qu'elle impliquait déjà. L'exemplarité de l'exemple ne constitue pas une manifestation de l'affirmation originarie. Plus gravement, les exemples de sublimité morale attachent notre vénération à l'ordre de la moralité. Or la rencontre du mal, en nous et hors de nous, ouvre sous nos pas l'abîme de l' injustifiable. [...] L'aveu du mal attend, pour notre régénération, plus que des exemples de sublimité; il attend des paroles et surtout des actions qui seraient des actions absolues, en ce sens que la racine de l' injustifiable y serait manifestement et visiblement extirpée».

²² J. NABERT, *L'Essai sur le Mal* (1955), 148.

²³ Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 37.

neutica filosofica della testimonianza. Il tema centrale sarà quello del confronto tra l'affermazione originaria e la testimonianza sotto il segno dell'*interpretazione*.

1.1. Semantica della testimonianza

Ricoeur comincia dal linguaggio ordinario per trovarvi delle condizioni di senso che vengono riconosciute, classificando i contesti nei quali l'espressione è impiegata in modo significativo.

La testimonianza ha prima di tutto un senso quasi *empirico*: essa designa l'azione di testimoniare, cioè di riportare ciò che si è visto o sentito; si riferisce sull'avvenimento. Anzi si parla del testimone oculare (o auricolare). La testimonianza, poi, non è la percezione stessa²⁴ ma il rapporto, vale a dire il racconto, la narrazione dell'evento. Di conseguenza esso trasporta le cose viste sul piano delle cose dette. Questo trasferimento ha un'implicazione importante a livello della comunicazione: la testimonianza è una doppia relazione: c'è colui che testimonia e colui che riceve la testimonianza. Essa, in quanto racconto, si trova in una posizione intermedia tra una constatazione fatta da un soggetto ed una credenza assunta da un altro soggetto con fede sulla testimonianza del primo. Il testimone ha visto, ma colui che riceve la sua testimonianza, non ha visto, ma *intende*²⁵.

In questo contesto è rilevante il duplice significato della parola francese *entendre*. Essa riferisce sia all'aspetto del sentire, ascoltare, che a quello dell'intendere, capire, cioè accettare il messaggio e farlo proprio, appropriarsene. Inoltre, questo avviene grazie alla *mediazione* della testimonianza – la testimonianza nella modalità del racconto, assume chiaramente il ruolo mediatore nel rapporto intersoggettivo, basato sulla veracità della cosa comunicata e sulla credenza dalla parte che l'accoglie. «Non è soltanto d'un senso all'altro, dal vedere all'intendere, che l'avvenimento è trasportato dalla testimonianza; la testimonianza è al servizio del giudizio; la constatazione e il racconto costituiscono delle informazioni sulla base delle quali uno si fa un'opinione su una sequenza d'avvenimenti. [...] La testimonianza vuole giustificare, provare la ragionevolezza d'una asserzione che, al di là di fatto,

²⁴ Per questo si afferma che la testimonianza ha un senso quasi empirico. Cioè, c'è un riferimento all'evento, ciò che si è visto o sentito, ma c'è pure una certa *distanza* che permette al rapporto della testimonianza di costituirsi. D'altra parte, quanto alla tensione tra distanziamento e appartenenza, testimoniare non è prima di tutto *appartenere*, partecipare già a quest'evento, a questo senso che viene testimoniato?

²⁵ Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 38.

pretende raggiungere il suo senso. [...] È importante che ci sia non soltanto constatazione, ma racconto d'un fatto che serve a dimostrare un'opinione o una verità»²⁶.

Così Ricoeur passa ad un altro aspetto della testimonianza, quello giudiziario. Non in tutte le circostanze uno dà e riceve una testimonianza. Una speciale situazione caratteristica del discorso è il *processo*. Infatti non si chiama testimonianza qualsiasi riferimento su un fatto, un avvenimento, una persona. Ricoeur precisa che «l'azione di testimoniare ha un rapporto intimo con una istituzione: la giustizia; – un luogo: il tribunale; – una funzione sociale: l'avvocato, il giudice; – un'azione: far causa, cioè essere attore (in giudizio) o difensore in un processo. La testimonianza è una delle prove che l'accusa o la difesa avanzano in vista di influire sulla sentenza del giudice»²⁷. Quindi la testimonianza fa riferimento a un'istanza, cioè a un'azione in giustizia, che comporta il domandare e il difendere, e indica una decisione della giustizia che sentenzia una controversia tra due o più parti. Così la situazione del discorso che si chiama processo serve da modello per le situazioni meno codificate dal rituale sociale ma nelle quali uno può riconoscere i tratti fondamentali del processo.

In seguito Ricoeur indica i tre tratti del processo che si incontrano nelle situazioni semplici, non giuridiche. Prima di tutto, la maggior parte delle cose umane sono dell'ordine della controversia²⁸; non si può pretendere il necessario, ma solamente il probabile; e il probabile non è visto che attraverso una lotta di opinioni. Inoltre, il trasferimento dal giuridico allo storico sottolinea dei tratti storici dello stesso concetto giuridico, cioè la doppia nozione d'un avvenimento che il testimone riporta e di un racconto nel quale consiste la testimonianza. Un secondo tratto fondamentale del processo concerne la nozione stessa di decisione di giustizia. Come nota Hart nel suo articolo²⁹, indicato da Ricoeur, gli enunciati giuridici possono essere contestati, sia per negazione dei fatti allegati, sia invocando delle circostanze che hanno potere di indebolire, attenuare, addirittura di annullare la rivendicazione d'un diritto.

²⁶ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 38. «Ce n'est pas seulement d'un sens à l'autre, du voir à l'entendre, que l'événement est transporté par le témoignage; le témoignage est au service du jugement; la constatation et le récit constituent des informations sur la base desquelles on se fait une opinion sur une séquence d'événements. [...] Le témoignage veut justifier, prouver le bien fondé d'une assertion qui, par delà le fait, prétend atteindre son sens. [...] Il faut qu'il y ait non seulement constatation, mais récit d'un fait servant à prouver une opinion ou une vérité».

²⁷ Cfr. *ibid.*, 39.

²⁸ «Elle s'étend à toutes les situations dans lesquelles un jugement ou une décision ne peuvent être portés qu'au terme d'un débat, d'une confrontation, entre opinions adverses et points de vue opposés» (*ibid.*).

²⁹ L. A. HART, *The Ascription of Responsibility and Rights*.

to o l'accusa d'un crimine. Dunque si può dire che il vocabolo testimonianza sia usato in modo significativo ogni volta in cui si fa valere la differenza tra discorso descrittivo e discorso ascrivito: la testimonianza viene sempre a sostegno del buon diritto di...

Un terzo tratto concerne la testimonianza stessa in quanto essa è una sorte di prova che si iscrive tra la controversia e la decisione di giustizia. Essa è un elemento di un tratto dell'argomentazione³⁰. Aristotele si impegna a collegare la logica della testimonianza alla logica dell'argomentazione, insistendo sui criteri di verosimiglianza che possono essere applicati ad essa. Così, le prove para-tecniche sono coordinate alle prove tecniche che restano l'asse principale di un trattato dell'argomentazione. L'esteriorità della testimonianza, che la mantiene in mezzo alle prove para-tecniche, sarà il problema per un'ermeneutica³¹.

Ricoeur sostiene che né il senso quasi empirico, né il senso quasi giuridico esauriscono l'uso ordinario della parola testimonianza; un'altra dimensione si scopre quando l'accento si sposta dalla testimonianza-prova verso il testimone e il suo atto. Così viene indicato un importante aspetto della testimonianza secondo il quale il testimone è capace di soffrire e di morire per quello in cui crede. Quando la prova della convinzione diviene il prezzo della vita, il testimone cambia nome: esso si chiama martire. Ma egli cambia il nome? μάρτυς, in greco, è testimone. Precisamente il martirio non è un argomento, ancora meno una dimostrazione. È una mostrazione, una situazione limite. Un uomo diviene un martire perché innanzitutto egli è un testimone. Se il testimone viene anche accusato, se la società, l'opinione comune, i potenti odiano certe cause, anche le più giuste, allora il giusto muore. Qui sorge un grande archetipo storico: il servo sofferente, il giusto perseguitato, per esempio Socrate, Gesù. Il testimone è l'uomo che s'è identificato nella giusta causa che la folla e i grandi odiano e che, per questa giusta causa, rischia la sua vita³².

³⁰ Ricoeur nota: «C'est à ce titre qu'Aristote le considère dans la 1ère Partie de la *Rhétorique*, consacrée aux "preuves" (πίστεις), c'est-à-dire aux moyens de persuader employés dans le genre délibératif, dans le genre judiciaire et dans le genre épideictique (louange, panégyrique). [...] D'abord Aristote a en vue, sous le nom de "témoins" (μάρτυρες), moins des narrateurs de choses vues que des autorités morales prises à témoin par l'orateur; cette sorte d'argument d'autorité est bien un argument extérieur à la cause, mais susceptible de contribuer à la décision du juge: les témoins cités sont en effet d'abord des poètes ou des hommes illustres dont les jugements sont de notoriété publique, des diseurs d'oracles, des auteurs de proverbes; ces témoins "anciens" sont plus dignes de foi que bien des témoins "récents" dont certains "partagent le danger", c'est-à-dire les risques du procès, et sont prévenus en faveur d'une des parties» (P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 40-42).

³¹ Cfr. *ibid.*, 42.

³² Cfr. *ibid.*, 43.

Ricoeur collega questo con l'analisi precedente, dicendo che questo impegno, questo rischio assunto dal testimone, si riflette nella testimonianza stessa che, a sua volta, significa altra cosa che una semplice narrazione delle cose viste. «La testimonianza è anche l'impegno di un cuore puro e un impegno fino alla morte. Essa appartiene al destino tragico della verità»³³. Nel tema della testimonianza si trova un intreccio ricco di sfaccettature: non solo quelle del linguaggio, ma anche dell'azione; dell'espressione e non solo della ricerca e della mediazione del senso. Forse perché si tratta della vita che si impegna tutta pienamente e fedelmente alla verità, per viverla coerentemente anche al costo di sé stessa. Ricoeur sostiene: «Il senso della testimonianza sembra allora invertito; la parola non indica più un'azione di parola, il rapporto orale d'un testimone oculare su un fatto al quale egli ha assistito; la testimonianza è l'azione essa-stessa in quanto essa attesta nell'esteriorità l'uomo interiore, sua convinzione, sua fede»³⁴. Dal quasi empirico il discorso sulla testimonianza si sposta verso un altro "luogo". Dalla testimonianza sugli eventi esteriori, segnati dall'aspetto quasi empirico, si passa alla testimonianza sull'interiorità. Credere attraverso la testimonianza non significa anche diventare un testimone? Sembra che ogni azione cosciente e coerente potrebbe essere letta come testimonianza. Perciò in un certo senso l'azione stessa può diventare una testimonianza. Vediamo in quali condizioni.

Indicando il passaggio (che si compie attraverso transizioni regolate) dalla testimonianza, intesa nel senso d'un rapporto su dei fatti, all'attestazione nell'azione e nella morte, Ricoeur sostiene: «l'impegno del testimone nella testimonianza è il punto fisso intorno al quale ruota il ventaglio del senso. È proprio questo impegno che fa la differenza tra il falso testimone e il testimone veritiero e fedele»³⁵.

1.2. La dimensione profetica e kerygmatica

Come nell'articolo del 1975 *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, anche qui, passando ad una dimensione assolutamente nuova, Ricoeur indica la diversità della dimensione ma non abolisce il primo passo semplice, che nell'articolo del 1975 collocava nell'ambito dell'ermeneutica come tale. Si è visto che l'ermeneutica bibli-

³³ *Ibid.* «Le témoignage est aussi l'engagement d'un cœur pur et un engagement jusqu'à la mort. Il appartient au destin tragique de la vérité».

³⁴ *Ibid.* «Le sens du témoignage semble alors inversé; le mot ne désigne plus une action de parole, le rapport oral d'un témoin oculaire sur un fait auquel il a assisté; le témoignage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi».

³⁵ *Ibid.* «L'engagement du témoin dans le témoignage est le point fixe autour duquel pivote l'éventail du sens. C'est cet engagement qui fait la différence entre le faux témoin et le témoin véridique et fidèle».

ca si inserisce con una certa continuità, ma anche come irriducibile novità, nell'ermeneutica filosofica. Anche per comprendere la dimensione profetica e kerygmatica, Ricoeur non cancella ma si serve della spiegazione precedente sulla semantica della testimonianza. Egli sostiene che è proprio in questo complesso semantico che il senso religioso della testimonianza fa irruzione. Con questo senso sopravviene una dimensione assolutamente nuova, che non si può spiegare semplicemente a partire dall'uso profano della parola.

Ricoeur però sottolinea anche la continuità tra due dimensioni: una certa mediazione o un filo conduttore tra esse sarà la semantica delle parole con la radice $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ cercate dal nostro autore negli scritti profetici della Bibbia e nel Nuovo Testamento. «Ma – e questa contropartita non è meno importante – in questo rimaneggiamento semantico, il senso profano non è semplicemente abolito, ma, in un certo modo, conservato e perfino esaltato. Direi dunque insieme l'irruzione del senso nuovo e la conservazione dell'antico nel nuovo»³⁶.

Ricoeur porta avanti la sua analisi, prima di tutto indicando un testo profetico, precisamente del Secondo Isaia (Is 43,8-13, e, nello stesso senso, 44,6-8). Questo testo permette di leggere tutti gli aspetti del senso – i nuovi e gli antichi – in un solo soffio: «Conduci qui un popolo che ha occhi, ma non vede, ha orecchi ma non sente. Si radunino tutte le nazioni, i popoli si ritrovino assieme. Chi, tra gli dèi, aveva predetto queste cose? e aveva annunziato quel che è accaduto? Portino i loro testimoni per dimostrare di aver ragione! Vorremmo sentirli dire: È vero! I miei testimoni siete voi, o Israeliti!, dice il Signore, voi siete i miei servi, che io ho scelti, perché crediate in me e sappiate che io sono il solo Dio. Prima di me non ce n'è stato un altro, dopo di me non ce ne sarà. Io sono il solo Signore, l'unico che può salvare. Io l'ho annunziato, vi ho salvati, l'ho fatto sapere, non sono straniero in mezzo a voi. Voi siete i miei testimoni!, dice il Signore, e io sono Dio: oggi come sempre. Nessuno sfugge alla mia mano: nessuno può cambiare quello che io faccio».

Ricoeur precisa sull'irruzione del senso che qui è quadrupla. Prima di tutto, il testimone non è chiunque si presenti, ma colui che è inviato per testimoniare. Per sua natura, il testimone viene "da un altro luogo". In seguito, il testimone non testimonia sui fatti, isolati e contingenti, ma sul senso radicale, globale dell'esperienza umana; è Jahvé stesso che s'attesta nella testimonianza. Inoltre il testimone è orientato verso la proclamazione, la divulgazione: è per tutti i popoli che un popolo è

³⁶ *Ibid.*, 44. «Mais – et cette contrepartie n'est pas moins importante – dans ce remaniement sémantique, le sens profane n'est pas simplement aboli, mais, d'une certaine façon, conservé et même exalté. Je dirai donc ensemble l'irruption du sens nouveau et la conservation de l'ancien dans le nouveau».

testimone. Infine, questa professione implica un impegno totale non soltanto nelle parole, ma anche nelle azioni e, al limite, nel sacrificio d'una vita³⁷. Ricoeur manifesta poi un aspetto decisivo di questo nuovo senso della testimonianza: «Ciò che scinde questo nuovo senso della testimonianza da tutti i suoi usi nel linguaggio ordinario, è che la testimonianza non appartiene al testimone. Essa sorge da un'iniziativa assoluta, quanto alla sua origine e quanto al suo contenuto»³⁸.

Che il senso profano non venga cancellato, ma in un certo modo tracciato nel senso profetico, è evidente nell'aspetto dell'*impegno*, considerato come ultimo nell'analisi semantica. Qui il concetto profetico e il concetto profano sono in perfetta continuità. Però nessun legame ricollega ancora la nozione del servitore sofferente (*Ebed Jahvé*) a quella di testimone. La teologia del martire non è direttamente innestata nel concetto profetico di *μάρτυς*³⁹. Quanto all'aspetto *giuridico*, la ripresa del tema del processo all'interno del tema della confessione-professione è, secondo Ricoeur, la nota più rilevante del concetto profetico della testimonianza, che sarà richiamato quando si tenterà di collegare l'ermeneutica della testimonianza a ciò che Nabert chiama la criteriologia del divino. Se l'aspetto giuridico è conservato, lo è anche quello *empirico*? Menzionando l'articolo *μάρτυς* dell'opera di Kittel⁴⁰, dove viene costantemente opposto "testimone dei fatti" e "confessore della verità", Ricoeur nota che si è tentati di dire che la confessione di fede elimina il racconto delle cose viste, ma che tuttavia non è così.

«Una teologia della testimonianza, che non sia semplicemente un altro nome della teologia della confessione di fede, non è possibile, che se un certo nodo narrativo è mantenuto in stretta unione con la confessione di fede. Questo è il caso per eccellenza della fede d'Israele che, prima di tutto, ha confessato Jahvé raccontando i fatti della salvezza che punteggiano la storia di sua liberazione»⁴¹. Infatti, osserva

³⁷ Cfr. *ibid.*, 44.

³⁸ *Ibid.* «Ce qui scinde ce nouveau sens du témoignage de tous ses usages dans le langage ordinaire, c'est que le témoignage n'appartient pas au témoin. Il procède d'une initiative absolue, quant à son origine et quant à son contenu».

³⁹ Ricoeur inoltre indica: «Quand cette jonction sera faite, l'idée de mourir pour... sera toujours subordonnée à celle de proclamer à autrui. Il est aussi vrai ici que dans l'ordre profane, que le disciple soit martyr parce qu'il est témoin, et non l'inverse» (*ibid.*, 45).

⁴⁰ G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

⁴¹ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 45-46. «Une théologie du témoignage, qui ne soit pas simplement un autre nom pour la théologie de la confession de foi, n'est possible que si un certain noyau narratif est préservé en étroite union avec la confession de foi. C'est le cas par excellence de la foi d'Israël qui, d'abord, a confessé Jahvé en racontant les faits de délivrance qui ponctuent l'histoire de sa libération».

Ricoeur, tutta la “teologia delle tradizioni” di von Rad⁴² è costruita su questo postulato fondamentale, che il *Credo* d’Israele sia una confessione narrativa sul modello del Credo nucleare di Dt 26,5-9. Viene giustamente osservato dal nostro autore che non si può testimoniare *per* un senso senza testimoniare *che* qualcosa è accaduto e che significa questo senso. Quindi, confrontando Kittel con la posizione di von Rad e spiegando il problema, Ricoeur introduce l’aspetto della storia, degli eventi che accadono nel tempo, come segni che esprimono e portano il significato nella testimonianza.

Dunque si crea una tensione tra confessione di fede e narrazione delle cose viste, all’interno della quale viene ripresa la tensione già presente nel concetto ordinario tra il giudizio del giudice, che decide senza aver visto, e la narrazione del testimone che ha visto. Perciò, «non c’è testimone dell’assoluto che non sia testimone dei segni storici, né confessore del senso assoluto che non sia un narratore degli atti di salvezza»⁴³.

Indagando sul senso del testimone e della testimonianza nel Nuovo Testamento, Ricoeur nota che l’integrazione del fatto al senso, della narrazione alla confessione, non si realizza senza una tensione interna. Ad un’estremità si avrà l’evangelista Luca, all’altra Giovanni (come una certa tensione tra testimonianza-narrazione e testimonianza-confessione). Nel primo, il testimone è testimone delle cose viste e sentite. Nel secondo, cioè in Giovanni, l’equilibrio si sposta verso il polo della confessione, anche se il quadro narrativo del Vangelo è conservato. Anzi il polo della testimonianza si è spostato dalla confessione-narrazione verso la manifestazione stessa alla quale viene resa la testimonianza. Paragonando poi i testi Lc 5,31-9; 8,13-18 con Gv 8,14; 5,36-37 Ricoeur nota che il Cristo in Giovanni sposta completamente la nozione della doppia testimonianza⁴⁴. In direzione di questo spostamento di senso, si assiste a una interiorizzazione quasi completa della testimonianza. Citando 1Gv 5,9-10 e Gv 15,26-27, Ricoeur sostiene che la testimonianza che comporta il testimone in se stesso, non è che la testimonianza dello Spirito Santo, nozione che marca il punto estremo d’interiorizzazione della testimonianza. Ma anche in Giovanni, la relazione tra la confessione cristologica e l’annuncio narrativo non è

⁴² G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento*, vol. I, *Teologia delle tradizioni storiche d’Israele*.

⁴³ P. RICOEUR, *L’herméneutique du témoignage*, 46. «Il n’est donc point de témoin de l’absolu qui ne soit témoin des signes historiques, point de confesseur du sens absolu qui ne soit un narrateur des actes de délivrance».

⁴⁴ «Ils partent de l’adage hébraïque (Dt 19,15) selon lequel deux témoignages au moins sont requis pour faire preuve. [...] Le premier témoignage, c’est celui que le Christ se rend à lui-même, [...] le second témoignage celui de Dieu Lui-même» (P. RICOEUR, *L’herméneutique du témoignage*, 49).

mai rotta. La parola *opere* indica la temporalità, la persona incarnata, e non devia la testimonianza verso un'idea mistica e totalmente interiore⁴⁵.

La terminologia giuridica del Vangelo di Giovanni indica un processo cosmico. Con riferimento all'opera di Preiss⁴⁶, Ricoeur mette in luce una problematica della giustificazione, che trae la sua coerenza da questo orizzonte di grande processo, sul quale tutta la teologia della testimonianza viene proiettata. Il Cristo è testimone per eccellenza, perché egli suscita la "crisi"⁴⁷, il giudizio delle opere del mondo. Per Cristo, essere testimone è unire questi due ruoli d'accusato terrestre e di giudice celeste; è anche essere re secondo la confessione a Pilato. Poi, il Paraclito (Gv 15,26-27) è la figura simmetrica a quella dell'accusatore, e diviene avvocato dei credenti quando Satana ne sarà divenuto accusatore. In nessun altro libro come nell'Apocalisse la teologia della testimonianza è più chiaramente ricollegata a quella del grande processo. Secondo Ricoeur, nello stesso modo si comprende anche che la testimonianza, al livello umano, è doppia: c'è la testimonianza interiore, il sigillo della convinzione; ma c'è anche la testimonianza delle opere, cioè, sul modello della passione di Cristo, la testimonianza della sofferenza. Quindi, è ancora nella prospettiva del processo che il martirio designa il sigillo supremo della testimonianza⁴⁸.

1.3. L'ermeneutica della testimonianza

La domanda principale di Ricoeur è se sia possibile che la filosofia della riflessione assoluta trovi, negli avvenimenti o negli atti perfettamente contingenti, l'attestazione che l'ingiustificabile sia superato qui e ora. Si intravede un grande ostacolo nella domanda se si abbia il diritto d'investire d'un carattere assoluto un momento della storia. Sembrerebbe, dunque, che vi sia un abisso tra l'interiorità dell'affer-

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 49-50. Ricoeur indica che testimonianza *sulla* luce è testimonianza su *qualcuno*. Infatti, «le témoignage-confession ne saurait se détacher du témoignage-narration sous peine de virer à la gnose. C'est pourquoi, s'appliquant réflexivement la qualité de témoin, au terme de son Evangile, Jean désigne son oeuvre en des termes qui auraient pu être de Luc (19,35). Une dernière fois, avoir vu et témoigner, sont étroitement associés» (*ibid.*, 50).

⁴⁶ T. PREISS, *La justification dans la pensée johannique*.

⁴⁷ La parola greca *κρίσις*, *-εως* infatti significa distinzione, separazione, giudizio.

⁴⁸ Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 50-52. Concludendo, Ricoeur sostiene che il momento giuridico fa tenere insieme i due momenti, quello della testimonianza come *confessione* (di fede) e quello della testimonianza come *narrazione* (dei fatti). Ecco la diversità: «Interprété en termes purement mystiques, le témoignage se réduit à la confession de la *vérité*; interprété en termes juridiques, il est l'*attestation* qui rend vainqueur de la contestation», ma è vero che «ce qui fait preuve devant le tribunal eschatologique, ce sont les "*oeuvres*" et les "*signes*" ces oeuvres et ces signes que le plus mystique des apôtres déclare lui aussi avoir "*vus*"» (*ibid.*, 52; il corsivo nel testo citato è nostro).

mazione originaria e l'esteriorità degli atti e dell'esistenza che pretendono di testimoniare sull'assoluto. In questa parte del nostro lavoro, si cercherà seguendo Ricoeur di mostrare che una filosofia della testimonianza non può essere che ermeneutica, cioè una filosofia dell'*interpretazione*. Interpretare la testimonianza implica un doppio atto che contiene una tensione irriducibile tra due parti: un atto della conoscenza di sé su se stessa e un atto della comprensione storica sui segni che l'assoluto dona di sé. I segni che l'assoluto fa apparire di sé sono nello stesso tempo i segni nei quali la coscienza si riconosce. Ricoeur delinea proprio la convergenza di questi due procedimenti.

In un'ottica storica si indagherà la relazione tra testimonianza e interpretazione; in un'ottica riflessiva, invece, si mostrerà come l'affermazione originaria sviluppi da parte sua un'interpretazione di tipo riflessivo, che Nabert chiama una criteriologia del divino, per la quale «la coscienza si fa giudice del divino e in conseguenza sceglie il suo Dio o i suoi dei»⁴⁹. Prolungandosi in tale criteriologia del divino, l'affermazione originaria incontra la crisi degli idoli che la testimonianza esige. Così l'ermeneutica della testimonianza si produce nel confluire di due esegesi, l'esegesi della testimonianza storica dell'assoluto e l'esegesi di sé-stesso nella criteriologia del divino. Può risultare che questo duplice processo, o duplice esegesi, sia ciò che caratterizza proprio l'ermeneutica della testimonianza.

Ricoeur sostiene che l'esegesi storica viene incontro all'esegesi di sé. «Il concetto di testimonianza, come risulta dall'esegesi biblica, è ermeneutica in un duplice senso. Prima di tutto, nel senso che esso *dà* all'interpretazione un contenuto da interpretare. Poi, nel senso che esso *richiede* un'interpretazione»⁵⁰. Che cosa indica il primo aspetto, cioè che la testimonianza *dà* qualcosa all'interpretazione? Esso segna l'aspetto *manifestazione* della testimonianza⁵¹. L'assoluto si dichiara qui e ora. C'è, nella testimonianza, un'immediatezza dell'assoluto senza la quale non si avrebbe niente da interpretare. Quest'immediatezza è come un'origine, un *initium*,

⁴⁹ J. NABERT, *Le désir de Dieu*, 264.

⁵⁰ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 53. «Le concept de témoignage tel qu'il se dégage de l'exégèse biblique est herméneutique en un double sens. En ce sens d'abord qu'il *donne* à l'interprétation un contenu à interpréter. En ce sens ensuite qu'il *appelle* une interprétation».

⁵¹ Nell'articolo del 1974 *Manifestation et proclamation*, all'ermeneutica della *proclamazione* Ricoeur opporrà la fenomenologia del sacro presente nella *manifestazione*. Proprio questa tensione tra manifestazione e proclamazione segnerà il problema del sacro. (Qui, invece, la tensione tra l'aspetto storico dei segni dell'assoluto e l'aspetto interiore-riflessivo caratterizza l'ermeneutica della testimonianza). Il tema della testimonianza, soprattutto per il momento di manifestazione, indica già qualcosa dalla fenomenologia del sacro.

al di là del quale non si può risalire. A partire da qui l'interpretazione sarà l'interminabile mediazione di questa immediatezza. Ma senza di essa, l'interpretazione non sarà mai altro che un'interpretazione dell'interpretazione. C'è un momento dove l'interpretazione è l'esegesi d'una o di alcune testimonianze. Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, in un prospettivismo senza inizio né fine⁵².

Questa osservazione evidenzia la densità del tema della testimonianza, rivelando un intreccio di aspetti. Si notano i rapporti reciproci tra ermeneutica, riflessione e fenomenologia. La testimonianza, dice il nostro autore, *dà* qualcosa da interpretare. Infatti essa offre qualcosa per l'interpretazione, proprio attraverso la manifestazione. Ora, l'aspetto della *manifestazione* riferisce chiaramente al campo della fenomenologia, forse, più precisamente, alla fenomenologia del sacro. Ciò viene sostenuto anche nelle affermazioni che seguono, là dove si afferma che l'assoluto si *mostra*. Ma c'è qualcosa di più: già indicando che senza testimonianza un'ermeneutica sarebbe condannata alla regressione infinita, Ricoeur sottolinea l'apporto inevitabile di questa manifestazione anche riguardo la riflessione.

Egli afferma che questo è difficile da intendere per il filosofo. «Perché l'auto-manifestazione dell'assoluto, qui e ora, segna l'arresto – il brusco arresto – del cattivo infinito della riflessione. L'assoluto si mostra. In questo corto-circuito dell'assoluto e della presenza, un'esperienza dell'assoluto si costituisce. Solo di qui la testimonianza testimonia»⁵³. Con questo tema della testimonianza viene raggiunto il punto più alto, il culmine dell'interpretazione, perché l'ermeneutica non rimane soltanto nella sua “orizzontalità”, attraverso la riflessione senza inizio né fine, non sono soltanto dei segni del mondo da interpretare, ma segni dell'Assoluto. Il tema della manifestazione quasi non richiede più questi segni sparsi, almeno non si limita ad essi, annunzia l'«irruzione» di ciò che dà senso ai segni e alla riflessione. Ma la testimonianza non solo *dà* qualcosa da interpretare, nello stesso tempo *richiede* di essere interpretata. Questo avviene secondo le tre dimensioni del concetto ordinario che la testimonianza assoluta ha accolto.

⁵² Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 54.

⁵³ *Ibid.* «Car l'auto-manifestation de l'absolu, ici et maintenant, marque la cran d'arrêt – le coup d'arrêt – au mauvais infini de la réflexion. L'absolu se montre. Dans ce court-circuit de l'absolu et de la présence, une expérience de l'absolu se constitue. De cela seul le témoignage témoigne». Ricoeur sottolinea l'importanza della manifestazione dell'assoluto dicendo che «pour une logique et pour une rhétorique bâties sur un modèle logique, le témoignage ne peut être qu'une aliénation du sens ou, pour parler le langage d'Aristote dans la *Rhétorique*, un moyen de preuve extra-technique, c'est-à-dire extérieur à tous les arguments que l'orateur peut inventer. C'est ainsi précisément qu'il peut être manifestation de l'absolu» (*ibid.*, 54).

La prima indica che la testimonianza richiede di essere interpretata in ragione stessa della dialettica tra il senso e l'avvenimento che la attraversa. Nella testimonianza la dialettica tra narrazione e confessione è immediata, cioè esse aderiscono l'una all'altra senza distanza⁵⁴. Si designa però una scissione che non è rovina della testimonianza, ma mediazione senza fine dell'immediato scisso. Se l'interpretazione è possibile, lo è perché sempre si può, a favore di questo scarto, mediare il rapporto del senso e dell'avvenimento con un altro senso che gioca il ruolo d'interprete riguardo la loro relazione stessa. Interpretando la relazione del senso e dell'avvenimento, è importante che questa interpretazione non sia esteriore alla testimonianza, ma implicata dalla sua struttura dialettica iniziale.

La testimonianza dà a interpretare anche grazie all'attività critica che essa suscita. La testimonianza è sia una manifestazione che una crisi dell'apparenza. Ricordando l'aspetto del "processo" in testimonianza, si può affermare che si attesta là dove si contesta. Le opere e i segni sono offerti al giudizio. L'assoluto stesso è in processo. Presa in questo duplice senso, la struttura ermeneutica della testimonianza consiste in questo: la testimonianza delle cose viste non raggiunge il giudizio che attraverso un racconto, cioè per la mediazione di cose dette; il giudice nel tribunale non decide sulle cose viste, bensì ascoltando le cose dette. Così sorge l'ermeneutica: non c'è manifestazione dell'assoluto senza la crisi della falsa testimonianza, senza la decisione che tagli tra il segno e l'idolo⁵⁵. Quindi, anche qui l'interpretazione deve attraversare la tappa della critica.

Infine la testimonianza permette l'interpretazione grazie alla dialettica che stabilisce con il testimone. La testimonianza sorge dall'Altro, ma l'impegno del testimone è anche *sua* testimonianza. Ricoeur osserva che si forma uno strano circolo ermeneutico: il circolo della Manifestazione e Passione⁵⁶. Il martire non prova niente, ma una verità che non prende l'uomo fino al sacrificio manca di prova. Che cosa fa la prova: la manifestazione o la passione? L'ermeneutica della testimonianza è

⁵⁴ Ricoeur a proposito indica che «des premiers témoins de l'Evangile confessent la signification Christ directement sur l'événement Jésus: "Tu es le Christ". Aucune distance entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. L'unité s'écrit: Jésus-Christ. C'est ce court-circuit du sens et de l'événement qui donne à interpréter, qui demande à être interprété. Comment? En ceci que fusion signifie aussi tension, l'événement est à la fois paraissant et disparaissant; disparaissant dans la mesure où il est apparaissant» (*ibid.*, 54).

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 55.

⁵⁶ Qui, mettendo Manifestazione e Passione come due poli uno accanto all'altro, Ricoeur vuole sottolineare l'importanza della passione come segno per eccellenza, come prova del senso che si coglie nella manifestazione. Non più i segni vuoti o morti, non solo proclamazione o parola, ma l'azione ovvero passione che agisce e coinvolge pienamente colui che accoglie la testimonianza dell'Altro e diviene egli stesso testimone.

anch'essa presa nella spirale che non cessa di passare attraverso questi due poli opposti⁵⁷.

Ora, facendo un altro percorso, cioè dall'affermazione originaria verso la testimonianza, prima di tutto si nota che il modo in cui una coscienza finita può appropriarsi dell'affermazione che la costituisce non può essere che un atto *critico*. Non c'è un'intuizione unitiva, né un sapere assoluto nel quale la coscienza potrebbe insieme "prendere coscienza" dell'assoluto e di sé-stessa. La presa di coscienza non può che esporsi nei particolari, nei predicati: i predicati del divino. Questi predicati non sono i caratteri, le qualità di un essere in sé; essi sono l'espressione molteplice e diversa di un'Atto puro che non può dire di sé se non investendosi nelle qualità⁵⁸. L'identità tra il processo della testimonianza e il processo dei predicati divini, colti dalla coscienza di sé non è data, essa deve essere interpretata. C'è un intervallo tra il giudizio riflettente che produce i criteri del divino con un'operazione tutta interiore, e il giudizio storico che si applica a raccogliere, nell'esteriorità, il senso delle testimonianze avvenute. L'identità intrinseca di quest'operazione doppia diviene così posta in gioco dall'ermeneutica dell'assoluto.

Infatti è sorprendente che alla maggior interiorità dell'atto corrisponda la più grande esteriorità del segno⁵⁹. Questa *alleanza* tra l'interiorità dell'atto e l'esteriorità del segno è il carattere proprio della percezione del divino *da* e *in* una coscienza finita. È il fulcro del problema della testimonianza ed anche l'aspetto rilevante per l'ermeneutica come tale. «È in effetti un fatto di finitudine che l'affermazione originaria non possa comprendersi essa stessa in una riflessione totale di carattere intuitivo, ma debba fare la deviazione d'una interpretazione dei segni contingenti

⁵⁷ Cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 55-56.

⁵⁸ Ricoeur indica che la criteriologia del divino, secondo Nabert, «c'est l'expression du plus grand effort que peut faire la conscience pour s'abstraire des conditions qui lui interdisent une satisfaction complète, quand elle entreprend, au sein même de sa finitude, de se justifier, de se convertir à une pureté radicale de ses intentions. Chacune de ces qualités auxquelles nous donnons le nom de divin correspond à un acte tout intérieur par lequel nous le concevons et échouons tout aussitôt à le réaliser et à l'incarner. Il y a un conflit irréductible, une opposition radicale entre l'opération créatrice de chacune de ces qualités, correspondant chaque fois à un jugement théique, et l'ambition que pourrait avoir une conscience humaine de les vérifier pour soi, sur soi. Ce n'est pas un idéal; c'en est bien plutôt la négation. La criteriologie du divin correspond au plus grand dépouillement dont une conscience humaine est capable pour affirmer un ordre exempt des servitudes dont nulle existence humaine ne peut se délivrer. Ce dépouillement, cette affirmation, sont des actes» (J. NABERT, *Le désir de Dieu*, 265).

⁵⁹ Qui Ricoeur cita un notevole passaggio di Nabert: «Pour l'appréhension du divin, le dépouillement essentiel à l'expérience mystique et la liaison du divin à une manifestation historique sont complémentaires l'un de l'autre. Grâce au premier, la saisie du divin tend à se confondre avec l'avance de la réflexion par la seule ascèse de la conscience philosophique; par la seconde, le divin s'inscrit dans l'histoire par un témoignage dont la conscience n'a jamais fini d'épuiser le sens» (J. NABERT, *Le désir de Dieu*, 267).

che l'assoluto dona di se stesso nella storia»⁶⁰. Infatti, alla finitudine della coscienza il sapere assoluto è rifiutato.

Secondo Ricoeur, si può paradossalmente affermare che l'ermeneutica della testimonianza è *assoluta-relativa*. Essa è perfino due volte assoluta e due volte relativa. Assoluta come l'affermazione originaria alla ricerca d'un segno, e assoluta come la manifestazione nel segno. Relativa come la criteriologia del divino per la coscienza filosofica, e relativa come il processo degli idoli per la coscienza storica. La correlazione di due giudizi, di due processi riposa su una correlazione molto più profonda di due *atti*: l'atto d'una coscienza di sé che si priva e cerca di comprendersi, l'atto di testimoniare per il quale l'assoluto si mostra nei suoi segni e nelle sue opere. Infatti, la promozione mutua della ragione e della fede, nella loro differenza, è l'ultima parola per una coscienza finita. Di conseguenza, in molteplici modi, il rapporto tra *atto* e *segno* si rivela essere esso stesso un rapporto ermeneutico: un rapporto che permette l'interpretazione e un rapporto che richiede l'interpretazione. Ricoeur conclude che tra la filosofia del sapere assoluto e l'ermeneutica della testimonianza bisogna scegliere⁶¹.

Il tema della testimonianza indica il culmine del discorso sia sul linguaggio che sull'azione, e questo almeno in due sensi. Prima di tutto, dopo l'analisi fatta da Ricoeur in *La semantica dell'azione* sugli atti illocutori in quanto portano in se non soltanto il senso ma anche la forza di compiere quello che dicono, la testimonianza non si limita alla parola nel senso d'un rapporto su dei fatti, ma richiede pure un impegno o l'attestazione della persona nell'azione e nella morte. Perciò l'«argomentazione» che avviene nella testimonianza non si limita soltanto ai fatti o eventi visti e sentiti (Ricoeur indicava un senso quasi empirico della testimonianza), ma punta sulla veracità o falsità del testimone e richiede l'impegno del testimone, intorno al quale ruota il ventaglio del senso. Inoltre, attraverso questa analisi sulla testimonianza Ricoeur ha indicato il punto più alto della mediazione che avviene nel segno. Seguendo Nabert, egli è riuscito a mostrare come attraverso un povero segno viene indicato l'Assoluto, come attraverso la testimonianza si scopre nella storia la pienezza del senso: paradossalmente, la realtà assoluta può essere «letta» nel segno.

⁶⁰ P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, 57. «C'est en effet un fait de finitude que l'affirmation originarie ne puisse s'approprier elle-même dans une réflexion totale de caractère intuitif, mais qu'elle doive faire le détour d'une interprétation des signes contingents que l'absolu donne de lui-même dans l'histoire».

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 59-61.

2. Manifestazione e proclamazione

L'articolo del 1974 di Ricoeur è dedicato al tema del Sacro e si intitola *Manifestazione e proclamazione*. Come indica l'autore stesso, dopo aver praticato un'ermeneutica del linguaggio religioso, ora bisogna esplorare una fenomenologia del sacro. Quindi si affronterà una polarità, una tensione, cercando la mediazione tra un'ermeneutica della proclamazione e la fenomenologia del sacro. Che cos'è l'ermeneutica del linguaggio religioso? C'è ermeneutica là dove l'accento è messo sulla parola o la scrittura, dunque sul verbo. Questo è particolarmente vero del giudaismo, del cristianesimo e dell'islam. C'è ermeneutica inoltre là dove l'accento è messo sulla storicità della trasmissione. C'è ermeneutica infine là dove l'attività d'interpretazione è incorporata nella costituzione stessa della tradizione⁶². Questi tre tratti vengono inglobati da Ricoeur sotto il termine comune di *proclamazione*. Ma prima di tutto egli fa un'indagine dei tratti del sacro che non passano in un'ermeneutica della proclamazione e rilevano ciò che si potrebbe chiamare una fenomenologia della manifestazione. In seguito, dopo aver accentuato i tratti dell'ermeneutica della proclamazione che sono “distruttori” del sacro, si passerà alla domanda che costituisce l'orizzonte di questa inchiesta, cioè se il senso della parola può costituirsi senza riprendere i segni del sacro⁶³.

La fenomenologia del sacro viene organizzata da Ricoeur intorno a cinque “tratti”, dei quali egli accentua, nel suo progetto, il lato anti-ermeneutico. Quanto alla documentazione in questo settore, Ricoeur riconosce l'importanza delle opere di Mircea Eliade⁶⁴.

Il *primo tratto* è indicato da Rudolf Otto⁶⁵, che il sacro è potenza, potere, forza. Come si sa, Otto insiste sull'irrazionalità del sacro, sul suo carattere *tremendum* e *fascinans*. Quindi, nonostante tutte le obiezioni fatte alla descrizione del sacro pro-

⁶² Cfr. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 57.

⁶³ L'autore afferma: «Encore une fois, je ne veux pas durcir une opposition qui deviendrait insignifiante à force d'être dichotomique. Je veux néanmoins l'établir fermement afin de rendre plus signifiants les échanges entre les deux pôles» (P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 58).

⁶⁴ «ELIADE Mircea (1907-1986), né à Bucarest (Roumanie), avait déjà écrit une centaine d'articles avant d'entrer à l'Université de Bucarest en 1925, où il confirmait son intérêt pour la philosophie, l'alchimie, l'histoire des religions et les langues orientales. Il vécut en Inde de 1928 à 1932, puis enseigna la philosophie dans sa ville natale de 1933 à 1940. Attaché culturel à Londres puis à Lisbonne, il devint, après 1945, professeur à Paris. Invité à l'Université de Chicago en 1956, il y enseigna l'histoire des religions jusqu'en 1986». Le sue opere principali: *Le mythe de l'éternel retour* (1949), *Le sacré et le profane* (1956) e altri (M. RELIEU, *Eliade Mircea*, 3202-3204).

⁶⁵ R. OTTO, *Das Heilige*.

posta dall'Otto, si tratta di una esperienza che non si iscrive nelle categorie del *logos*, della proclamazione, della sua trasmissione e sua interpretazione. La potenza è ciò che non passa nell'articolazione del senso, è l'*Efficacia* per eccellenza. Il *secondo tratto* viene indicato da Mircea Eliade⁶⁶ e concerne la nozione centrale di "ierofania". Non è possibile circoscrivere l'elemento "numinoso" come tale, ma si può almeno descrivere come esso si *manifesta*. Infatti, è ierofania tutto ciò attraverso cui si *mostra* il sacro. Quindi una fenomenologia del sacro è possibile, perché le sue manifestazioni hanno una forma, una struttura, un'articolazione. Ma quest'articolazione non è verbale, come suggerisce l'espressione stessa: manifestarsi, mostrarsi⁶⁷. Il *terzo tratto* del sacro indica la sua "non-linguisticità" essenziale. Esso concerne il legame stretto tra il simbolismo del sacro e il *rito*. Il sacro non si mostra solamente nei segni da contemplare, ma nei comportamenti significativi. Il rito è una modalità del fare. Inoltre, la correlazione tra il mito e il rito attesta la non-autonomia del linguaggio nel mito. La funzione del mito è di fissare i paradigmi dei riti che sacralizzano l'azione⁶⁸.

Il *quarto tratto* segna in modo ancora più decisivo la distanza tra la manifestazione e la proclamazione. Esso concerne il ruolo della natura, degli 'elementi' della natura, cielo, terra, aria, acqua, fuoco, nelle ierofanie e nel simbolismo del sacro. Il sacro della natura si *mostra dicendo* simbolicamente. Il mostrare fonda il dire, e non viceversa. La sacralità è immediatezza o non lo è. Un *ultimo tratto* riassume tutti i precedenti: esso concerne ciò che si potrebbe chiamare la *logica del senso* nell'universo sacro. La logica del senso procede dalla struttura stessa dell'universo sacro. La sua legge è quella delle *corrispondenze*⁶⁹. Tale è la legge di corrisponden-

⁶⁶ M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*.

⁶⁷ Come osserva Ricoeur, il più notevole della fenomenologia del sacro, è che esso si lascia descrivere come modo d'abitare lo spazio e il tempo. Si parla dello spazio sacro, non omogeneo ma delimitato – *templum* – ed orientato a partire dalla "centralità" del luogo sacro. Tante figure, che hanno "potere" sullo spazio riguardo il sacro (il circolo, il quadrato, la croce, il labirinto, la *mandala*) ed i fenomeni che significano il passaggio dallo spazio profano allo spazio sacro (soglia, porta, ponte, strada, scala, corda, ecc.) attestano l'iscrizione del sacro non al livello del linguaggio. C'è anche il tempo sacro. La festa interrompe il tempo profano, come il tempio interrompe lo spazio. *Tempus* e *templum* si corrispondono. La festa è quel tempo in cui si vive più vicini agli dei, quando l'efficacia dell'essere si mostra nella densità del tempo. Tra l'altro, è interessante che nella lingua lituana le parole "festa" (*švent-ė*) e "sacro" (*švent-as*) hanno la stessa radice. Infatti, che cosa significa festeggiare se non santificare?.

⁶⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 58-60.

⁶⁹ Tra le altre, Ricoeur indica, per esempio: «correspondance à trois registres entre le corps, la maison et le cosmos, qui fait se signifier mutuellement les piliers du Temple et la colonne vertébrale, le toit de la maison et le crâne, le souffle humain et le vent, et qui fait correspondre aux seuils, aux portes, aux ponts, aux chemins étroits, que l'acte d'habiter dessine, des "passages" homologues que les rites d'initiation

za, tale è la logica del senso, figurata essa-stessa dal simbolo del “legame”. Il “legame” non è solamente tra tutti i registri della corrispondenza, ma tra la corrispondenza essa-stessa e la manifestazione. La legge delle corrispondenze è la logica della manifestazione⁷⁰.

Quanto all’ermeneutica della proclamazione, opposta – se così si può dire – alla fenomenologia della ierofania, Ricoeur prima di tutto nota che il giudeo-cristianesimo ha introdotto una polarità nella sfera religiosa che si rischia di misconoscere se si identificano semplicemente il religioso e il sacro. Su questo punto Ricoeur prende qualche distanza da Mircea Eliade, che non ignora la differenza ma si sforza di tenerla all’interno della sfera del sacro, come una divergenza che non alteri l’unità profonda dell’universo del sacro. Di nuovo, articolando il discorso secondo i cinque tratti indicati, Ricoeur cerca nella struttura stessa della fede ebraica le ragioni d’una lotta sempre persa e sempre ripresa contro il sacro.

Prima di tutto, con la fede ebraica la “parola” prevale sul “numinoso”. L’opera di Gerhard von Rad⁷¹ indica che tutta la teologia d’Israele s’organizza a partire da certi *discorsi* fondamentali: d’una parte, il *racconto*, le *istruzioni* della Torah; dall’altra, la *profezia*. Su questa polarità della tradizione e della profezia si innestano gli altri modi: inno, saggio, ecc. In tutti questi modi, l’asse del religioso passa attraverso gli atti di parola. Poi, quanto alle ierofanie, una teologia del *nome* s’oppone a un’ierofania dell’*idolo*. E l’ascolto della parola ha preso il luogo della visione dei segni: prevale l’aspetto etico, non estetico.

Il terzo tratto indica che la ritualizzazione della vita non è più fondata sulla correlazione tra mito e rito: in Israele, un vettore *storico* attraversa il tempo della ripetizione e della riattualizzazione. Sul quarto aspetto Ricoeur osserva: non stupisce che il sacro della natura si sposta indietro, lasciando spazio all’elemento della parola, dell’etica, della storia. Una teologia della storia non si adatta su una teologia cosmica. L’atto d’abitare è scosso nel suo fondamento: non si può divenire discepolo senza sradicamento. Questo sradicamento non può non toccare finalmente il quinto punto, cioè la logica del senso dell’universo sacro e il suo sistema di corrispondenze. La parabola, il proverbio e il discorso escatologico indicano una radicalizzazione dell’antinomia tra ierofania e proclamazione per mezzo d’una nuova logica del senso diametralmente opposta alla logica delle corrispondenze. La logica

aident à franchir, au moment critique de la pérégrination humaine, à la naissance, à la puberté, aux épousailles et aux funérailles» (*ibid.*, 63-64).

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, 61-64.

⁷¹ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*.

delle *espressioni-limiti* s'oppono polarmente a quella delle corrispondenze nell'universo sacro⁷².

Cercando una mediazione tra le due polarità, Ricoeur mantiene due discorsi: l'uno viene chiamato il discorso iconoclastico, l'altro quello dell'ascolto. Ricoeur preferisce il secondo, ma non dimentica il primo. Il discorso iconoclasta, lasciato solo, è reso possibile in una cultura, la nostra, desacralizzata (anche se si possono ancora trovare alcuni residui del sacro nella nostra cultura). Inoltre, come suggeriscono alcuni autori, siccome il mondo sacro si ritira da noi, o piuttosto noi ci siamo ritirati da esso, solo la religione – cristiana o altra – il cui messaggio può ancora essere inteso, è quella che trova in se stessa le risorse sufficienti, non solo per sopravvivere, ma per accompagnare positivamente il declino del sacro⁷³. Ricoeur non accetta un tale programma di secolarizzazione o di demitizzazione e cerca qualche mediazione tra il sacro e il *kerygma*.

Sul primo argomento dell'iconoclastia, Ricoeur pone la domanda fino a che punto la desacralizzazione del mondo moderno sia un *fatto* che si dovrebbe semplicemente registrare. La scientificità stessa è divenuta, anch'essa, problematica. La modernità non è né un fatto né un destino, bensì una questione aperta. Egli nota che certe espressioni di degenerazione sono i sintomi di una configurazione culturale, costituita dal sacro degenerato e dall'ideologia scientifico-tecnologica, che è il nichilismo⁷⁴.

Ricoeur riconsidera tutte le antinomie sulle quali aveva edificato la sua analisi. Egli afferma che non vi sarebbe ermeneutica se non ci fosse proclamazione⁷⁵. Ma

⁷² Cfr. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 64-66, 70. Ricoeur indica che «cette nouvelle logique est celle des expressions-limites. Considérés en eux-mêmes ces modes de discours sont traditionnels. C'est leur usage par Jésus qui est significatif» (*ibid.*, 66). Lo *straordinario nell'ordinario*, ecco la logica del senso delle parabole.

⁷³ Per spiegare questa posizione, Ricoeur indica: «A cet égard, le programme de démythologisation du message chrétien formulé au XXème siècle peut être compris comme une tentative pour radicaliser une tendance déjà à l'œuvre dans le christianisme primitif» e secondo la traccia indicata da Bultmann, «la riposte du christianisme à la désacralisation sera donc non de la subir comme un destin inéluctable, mais de l'accomplir comme la tâche de la foi. Pour le dire autrement, il faut achever de séparer foi et religion et aller jusqu'au bout de l'exigence d'un christianisme areligieux, dont Bonhoeffer a été le porte-parole et le pionnier» (*ibid.*, 72).

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 72-73. Ricoeur pone tante domande: «Le temps de la répétition, dépouillé de toute ritualisation, peut-il être autre chose qu'une figure de la damnation? Est-il rien de plus paralysant que l'éternel retour sans régénération? Est-il possible de vivre un temps sans fêtes, selon un calendrier absolument profane? [...] Un christianisme sans sacré est-il possible?» (*ibid.*, 73-74).

⁷⁵ Infatti, l'ermeneutica «assume le geste de l'épochè husserlienne, mais en l'inscrivant à l'intérieur de la dialectique de la *distanciation* et de l'*appartenance*, qui caractérise l'expérience religieuse comme n'importe quel autre champ d'expérience. Ce qui continue à rattacher l'herméneutique au geste fondateur de

non vi sarebbe proclamazione se la parola stessa non fosse potente, cioè se essa non avesse il potere di spiegare (ostentare) l'essere nuovo che essa annuncia. Una parola che è piuttosto indirizzata a noi, non che noi la parliamo, una parola che ci costituisce piuttosto che essere articolata da noi – una “parola che parla” – non afferma il sacro in quanto lo abolisce⁷⁶?

Concludendo l'articolo, il nostro autore afferma che questo equilibrio sottile tra le virtualità iconoclaste della proclamazione e le risorgenze simboliche del sacro si è espresso nella storia della Chiesa cristiana come dialettica del sacramento e della predicazione⁷⁷.

Quanto al linguaggio religioso, in questi due articoli *L'ermeneutica della testimonianza* (1972) e *Manifestazione e proclamazione* (1974), Ricoeur non affronta direttamente il concetto di fede religiosa, che viene raggiunto attraverso la mediazione di sue espressioni linguistiche. Infatti, per un'ermeneutica filosofica la fede non appare mai come un'esperienza immediata, ma sempre come un'esperienza articolata in un linguaggio, o anche espressa nell'azione. Perciò, come si è visto, in un'ermeneutica della testimonianza si è cercato di congiungere l'interiorità dell'affermazione originaria e l'esteriorità d'atti con i quali si testimonia l'assoluto. Il punto più importante di tale tematica è l'affermazione sull'impegno del testimone, non solo nella parola ma anche nell'azione, al fine di rendere veritiera la sua testimonianza. Il senso della testimonianza non risiede soltanto nel suo aspetto “empirico”, ma anche nella forza dell'impegno: l'azione è più eloquente del linguaggio. Infine, si è visto che atto e segno vengono legati da un rapporto ermeneutico, che permette da un lato l'interpretazione, e che richiede dall'altro di essere interpretato.

Il secondo articolo è costruito piuttosto su una tensione tra l'ermeneutica della proclamazione e la fenomenologia del sacro (o della sua manifestazione). Ricoeur afferma che riguardo a questo tratto pre-linguistico e sopra-linguistico, la fede può essere designata come “ultimo pensiero”, soggiacente a tutte le decisioni. Si può chiamarla anche “sentimento di dipendenza assoluta”, per sottolineare il fatto che essa è sempre una risposta a un volere che mi precede. Si può ancora chiamarla

la phénoménologie, c'est d'abord le souci d'une description aussi rigoureuse que possible de cette dialectique de l'appartenance et de la distanciation, telle qu'elle est vécue par la conscience religieuse elle-même» (J. GREISCH, *La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion*, 328).

⁷⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Manifestation et proclamation*, 74.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 76. «En vérité, sans l'appui et le relais du sacré cosmique et vital, la parole elle-même devient abstraite et cérébrale. Seule l'incarnation dans le symbolisme ancien sans cesse réinterprété, ou la parole ne cesse de se schématiser, donne à celle-ci de parler, non pas seulement à l'intelligence et à la volonté, mais à l'imagination et au cœur, bref à l'être humain tout entier» (*ibid.*, 76).

“fiducia incondizionata”, se non si vuole separarla dalla speranza che si apra un cammino a dispetto di tutti gli ostacoli e che converta tutte le ragioni di disperare in ragione di speranza. Per tutti questi tratti la fede sopravanza l’ermeneutica e attesta che questa non è né la prima né l’ultima parola⁷⁸.

Proprio in virtù di questa indagine sul linguaggio religioso si scopre che l’ermeneutica, nella prospettiva di Ricoeur, non si limita al semplice raccogliere segni sparsi nel mondo, ma attraverso l’incrocio con gli altri metodi, fenomenologico e riflessivo, indica (in un’analisi critica) la possibilità di riconoscere quello che si manifesta in essi; e permette alla riflessione di incontrare dei segni contingenti che l’assoluto dona o lascia apparire di sé stesso. Bisogna ricordare che nel pensiero del filosofo francese, parlando anche del concetto di fede, il testo e la comprensione di sé davanti ad un testo assumono un ruolo importante. «La fede è l’atteggiamento di colui che è pronto a lasciarsi interpretare egli stesso, interpretando il mondo del testo. Tale sarà la determinazione ermeneutica della fede biblica»⁷⁹.

Parlando del linguaggio religioso, Ricoeur sottolinea il suo ruolo e senso accanto agli altri linguaggi e usa lo stesso metodo per indagarlo, per esempio analizza la semantica della testimonianza, e, soltanto dopo, indica la novità del senso religioso della testimonianza, che si manifesta nell’irruzione dell’aspetto profetico e kerygmatico. Quindi si può affermare che il linguaggio religioso non è una parte separata; si inserisce, sì, nel punto più alto del cammino filosofico di Ricoeur, ma viene analizzato e spiegato a partire dal linguaggio ordinario, indicando poi la novità della fede o quella che si potrebbe chiamare una verità non matematica, che richiama tutta la persona e richiede un impegno concreto. Il contenuto, non il modo del linguaggio fa novità, come diceva Greimas: non c’è mistero nel linguaggio, ma c’è mistero del linguaggio. Soprattutto c’è mistero del linguaggio religioso, che è il culmine della verità, e perciò richiede massima autenticità della persona, che soltanto così diventa un testimone.

⁷⁸ Cfr. P. RICOEUR, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, 25.

⁷⁹ *Ibid.* «La foi est l’attitude de celui qui se tient prêt à se laisser interpréter lui-même en interprétant le monde du texte. Telle serait la détermination herméneutique de la foi biblique».