

VERSO LA DIDATTICA DEL SIMBOLO

Maestro: «Il nostro salto nel pozzo e la via attraverso il labirinto sono importanti per delle mete più grandi. Chi scenderà nell'abisso, chi lotterà col drago se poi continuerà come prima?»

Discepolo: «E l'acqua della vita? La sorgente dell'oro che si può bere?»

Maestro: «Sono simboli di una vita diversa, di una realtà salvifica, che nessuno può produrre e comprare. Questa vita al di là delle cose comuni. Senza superare l'oscurità, nessuno l'ottiene. Ma chi la trova, la ottiene come missione per creare un mondo migliore»¹.

Il dramma della comunicazione ecclesiale, ancora ai nostri giorni, è quello di voler comunicare esclusivamente con categorie logico-argomentative, e di usare un linguaggio per *iniziati*, che non tutti cioè capiscono in quanto non è un linguaggio che fa riferimento all'esperienza dell'uomo, al suo qui e ora, coinvolgendolo in modo globale: il linguaggio che fa riferimento all'esperienza e, quindi, coinvolge tutto l'uomo, è propriamente quello della narrazione. In questo articolo vogliamo mettere in rilievo una delle varie proposte di Hubertus Halbfas² di applicare all'insegnamento della religione il linguaggio del simbolo.

¹ Halbfas, *Tuffarsi in profondità, Una scuola di preghiera*, trad. it., Queriniana, Brescia, 1996, pp. 37-38.

² Nacque il 12 luglio 1932 a Drolshagen (Westfalen), primo di quattro figli. Il padre Ernst Halbfas era tesoriere della città di Drolshagen, e la madre si chiamava Alwine Schlösser. Frequentò la scuola elementare a Drolshagen dal 1938 fino al 1944. Come studente Hubertus Halbfas respingeva l'aggressività del sistema militare nazista. Dal 1942 al 1952 frequentò il ginnasio statale nella vicina Kreisstadt Olpe. Nel 1952 iniziò gli studi all'Accademia filosofico-teologica di Paderborn. Nel 1953/54 continuò gli studi presso l'Università di Monaco e poi dal 1954 al 1957 a Paderborn. Ordinato sacerdote nel 1957, dal 1957 al 1960 fu vicario a Brakel, circondario di Höxter. Dal trimestre estivo del 1960 è assistente presso l'Istituto Pedagogico a Paderborn e incaricato di pedagogia religiosa cattolica. Contemporaneamente si laurea col prof. Theoderich Kampmann presso l'Università di Monaco, con una tesi sulle relazioni tra la gioventù e la Chiesa, ottenendo il massimo punteggio e la lode. Dal 1964 è caporedattore della sezione di *Katechetischen Blätter* dedicata ai giovani, e collabora periodicamente presso l'Accademia ecclesiastica per la gioventù a Münster. Contemporaneamente insegna a Münster e all'Istituto di Catechesi e Omiletica a Monaco, fondato dalla Conferenza dei vescovi tedeschi per l'indirizzo di sociologia pedagogica. Nel 1966 gli viene offerto un incarico alla Scuola Superiore di Pedagogia a Reutlingen, che non accettò, perché a Paderborn si trovava bene e non voleva trasferirsi. Lo accettò più tardi, dal 1 aprile 1967 divenendo docente di Teologia cattolica e Pedagogia religiosa. Nel numero 2 del 1968 di *Katechetischen Blätter* pubblica l'articolo *Über Wasser wandeln* [Camminare sull'acqua] che provoca l'intervento del cardinale Frings di Colonia presso il caporedattore. Nel febbraio 1968 viene pubblicato il libro *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erziehung im Religionsunterricht* [Catechetica fondamentale. Linguaggio ed esperienza]. In marzo riceve l'invito, attraverso il cardinale Lorenz Jäger, di ritirare questo libro dal mercato entro tre settimane o di prenderne pubblicamente le distanze; una discussione su questo tema viene rifiutata per mesi; fino al novembre 1968 proseguono altri conflitti riguardo a questo libro. Nel novembre 1968 gli viene revocata missio canonica e data la sospensione dagli uffici ecclesiastici a Münster, Monaco e da caporedattore della sezione giovani di *Katechetische Blätter*. Più tardi, presumibilmente all'inizio del 1969, gli viene proposta la riduzione allo stato laicale, accolta prima ancora dell'inizio del trimestre estivo. Rimane comunque professore di Teologia cattolica e Pedagogia religiosa presso l'Istituto Superiore di Reutlingen, continuando anche l'incarico di esaminatore. Si sposa il 28 agosto 1970 con Ursula Leokadia Hitzges, nata il 18 agosto 1943, da cui ha tre figli: Ansgar, nato il 4 aprile 1972, Bernward il 10 novembre 1975, Ina il 24 gennaio 1977. Nel 1972 ottiene l'incarico per la pedagogia cattolica presso l'Università di Saar. Negli anni successivi tiene frequenti conferenze. Nel 1980 viene incaricato di elaborare una serie di testi d'insegnamento per le scuole elementari, da parte della casa editrice Züricher Benziger, diretta dal Dott. Oscar Bettschart. L'approvazione della Chiesa cattolica per questi libri religiosi non

La didattica dei simboli è stata elaborata teoricamente da Halbfas nel suo libro *Das dritte Auge* ed è presente in tutti i libri di religione (1-10). Nel 1982 Halbfas ha integrato il problema della ricerca del linguaggio della religione adatto per gli uomini d'oggi con lo sviluppo dell'intuizione dell'importanza del linguaggio simbolico nell'insegnamento di religione, aprendo così un dibattito di vasta portata che ancora oggi suscita grande interesse, perché secondo noi ha aperto un'ulteriore possibilità nella comunicazione tra Dio e uomo giovane nell'ambito scolastico. «In Germania – scrive Gevaert – il problema del linguaggio catechistico è stato posto soprattutto in riferimento all'insegnamento scolastico della religione. Si possono ricordare gli studi di H. Halbfas. La discussione è poi ripresa attorno alla tematica della catechesi narrativa. Il problema del linguaggio è attualmente discusso attorno all'educazione dei simboli religiosi (Symboldidaktik = didattica dei simboli religiosi)»³.

Nell'epoca attuale si è risvegliato molto l'interesse per i simboli; ciò esprime un desiderio nuovo di interrogare ed essere interrogati sul senso delle cose e sul significato della realtà. Di andare oltre quel «silenzio o quell'oblio», che la «manifestazione dei segni vuoti e la costruzione dei linguaggi formalizzati fanno proliferare»⁴. Esistono dei *luoghi* o delle *zone di emergenza* del simbolo, nelle quali esso si manifesta spontaneamente, parla all'uomo e gli comunica qualcosa che l'uomo può interpretare e ridire. La riscoperta del simbolismo, va registrata come uno tra i più significativi fenomeni culturali del nostro tempo. Le *zone di emergenza* del simbolo sono, accanto alla semiologia, la fenomenologia delle religioni, la psicologia del profondo, la creazione artistica e letteraria, la tradizione biblica e cristiana, l'esperienza spirituale (quella mistica in particolare) e ultimamente la didattica dell'insegnamento della religione. Di riscoperta si deve parlare, in quanto essa avviene in contrapposizione con gli orientamenti intellettualistici e positivisticici dei secoli passati e con la *mentalità tecnica e funzionalistica* dei nostri giorni.

La teorizzazione del simbolismo infatti ha una storia plurisecolare: se T. Todorov⁵ attribuisce la fondazione della semiotica a Sant'Agostino (ma in realtà si tratta di una sistemazione di una serie di acquisizioni precedenti), U. Eco⁶ ricorda che già la letteratura greca classica fu oggetto di ermeneutiche simbolico-allegoriche; solo il razionalismo oltranzista degli illuministi e i rigori materialistici del positivismo tentarono di far piazza pulita di quei tratti dell'animo umano (sensibilità, immaginazione, intuizione, volontà, memoria, ecc.) che sono costitutivi dell'esperienza simbolica. Vi furo-

fu immediata e chiara all'inizio. Venne concesso comunque il *Nihil obstat* e nonostante le numerose proteste e critiche, il permesso non fu revocato negli anni seguenti. Nel 1987 viene chiusa la scuola superiore di pedagogia a Reutlingen, con licenziamento e pensionamento anticipato di Halbfas. Nel 1987/88 ha l'incarico presso la Facoltà Teologica Evangelica dell'Università di Bern. Negli anni seguenti ampio è il suo impegno nella formazione di insegnanti di religione sia in ambito cattolico che evangelico in tutti i paesi di lingua tedesca. Dal 1987 si impegna nelle associazioni *Heimatverein für das Drolshagener Land*, *Kreisheimatbund Olpe* e *Sauerländer Heimatbund* in particolare modo per la tutela del paesaggio e dell'architettura. Scrive molti articoli su argomenti di interesse regionale. Suoi progetti per il futuro sono: il completamento della serie per l'insegnamento della religione per le classi 11-13 (testo e quaderno per il ragazzo, guida per l'insegnante); un'opera sulla didattica della religione.

³ J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea*, Elle Di Ci, Leumann, 1993, p. 163.

⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1977, p. 46.

⁵ Cfr. T. Todorov, *Teorie del simbolo*, trad. it., Garzanti, Milano, 1977, pp. 46-70.

⁶ Cfr. U. Eco, «L'epistola XII, l'allegorismo medievale, il simbolismo moderno», in Id., *Sugli specchi*, Bompiani, Milano, 1985.

no epoche, come il Rinascimento in primo luogo, in cui la classificazione, la comparazione sistematica e l'interpretazione dei simboli ebbe un ruolo centrale nella produzione culturale, tanto che solo un recupero dell'iconologia può garantire una corretta lettura dei fenomeni artistici e del pensiero ad essi sotteso.

L'attuale rivalutazione del simbolo, malgrado quello che P. Ricoeur ha definito il *conflitto dell'interpretazione*, ha un carattere multidisciplinare e interdisciplinare che restituisce piena dignità a una forma di conoscenza (ed espressione) che si pone tra la percezione immediata della realtà concreta e l'astrazione concettuale della speculazione intellettuale. Ricordiamo brevemente l'importanza assunta in seno alle varie discipline degli studi (riportati direttamente da Halbfas e analizzati da noi in questo articolo) dedicati al simbolismo: dalla psicanalisi di Freud e dalla psicologia analitica di Jung alla filosofia delle forme simboliche di Cassirer; dalla teologia simbolica di Tillich alla concezione del simbolo nelle scienze delle religioni di Eliade e all'ermeneutica di Ricoeur. Ma ci sono anche altre discipline come: l'antropologia di V. Turner⁷ e D. Sperber⁸; la psicologia dell'età evolutiva di J. Piaget⁹; gli studi sull'immaginario di G. Durand¹⁰ e G. Bachlard¹¹; la teologia simbolica di Ch.A. Bernard¹² e gli studi patristici di Hugo Rahner¹³.

«Prendendo in considerazione infine la “didattica dei simboli” parliamo di un termine che per molti esprime una categoria - chiave del dibattito attuale. La didattica dei simboli dovrebbe completare la didattica della correlazione cioè la formula di consenso nella teoria pedagogico-religiosa in Germania sino dal 1974. In effetti, nelle scuole tedesche molti alunni ormai provengono da famiglie dove il fatto rimane completamente estraneo. Il compito dell'insegnamento della religione sarebbe quindi la promozione di quella sensibilità religiosa fondamentale che è la base indispensabile per capire il «senso» di qualsiasi discorso religioso. Fra i protagonisti della attuale didattica dei simboli troviamo innanzitutto Georg Baudler e Hubertus Halbfas. Mentre Baudler si riferisce esplicitamente all'uso cristologico di qualsiasi simbolo cristiano, Halbfas rappresenta piuttosto un concetto formale di educazione religiosa, collegata alla promozione del “senso simbolico” degli alunni, per esempio attraverso simboli naturali come la luce, l'acqua, il fuoco, ecc. Avendo realizzato dei testi di religione che possono essere utilizzati nella scuola elementare, Halbfas è riuscito a provocare anche una certa risonanza pratica delle sue idee, mentre Baudler ha esposto il suo concetto in varie pubblicazioni che però non sempre hanno trovato l'attenzione o il consenso dei suoi colleghi. Tutto sommato, la didattica dei simboli finora è un termine che abbraccia una serie di concetti di fondo che non sempre sono convergenti. Forse anche per questi motivi, il convegno dei docenti universitari di pedagogia della religione (AKK) nel 1988 è dedicato al tentativo di chiarire meglio i vantaggi e i limiti della didattica dei simboli in vista del futuro della pedagogia della religione in

⁷ Cfr. V. Turner, *La foresta dei simboli*, trad. it., Morcellina, Brescia, 1976.

⁸ Cfr. D. Sperber, *Per una storia del simbolismo*, trad. it., Einaudi, Torino, 1981.

⁹ Cfr. J. Piaget, *La formazione del simbolo nel bambino*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1991.

¹⁰ Cfr. G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, trad. it., Dedalo, Bari, 1972.

¹¹ Cfr. G. Bachlard, *La poetica della «reverie»*, trad. it., Dedalo, Bari, 1972.

¹² Cfr. Ch. A. Bernard, *Teologia simbolica*, trad. it., Edizioni Paoline, Roma, 1984.

¹³ Cfr. H. Rahner, *Lecclesiologia dei Padri, Simboli della Chiesa*, trad. it., Edizioni Paoline, Roma, 1971.

Germania. Questo futuro indubbiamente avrà i suoi risvolti anche sulla prassi dell'insegnamento della religione nelle scuole tedesche»¹⁴.

L'oggetto specifico della ricerca religiosa non ha per sé linguaggio diretto e proporzionato. Halbfas trova la via d'uscita dall'impasse in una dimensione evocativa, simbolica – cioè sempre indiretta ed allusiva. Su questa traccia imposta la didattica dell'insegnamento della religione, così avverte e segnala dimensioni alternative e irriducibili al linguaggio scientifico, come è stato sottolineato nelle parti precedenti di questo lavoro. Quanto poi alla religione, essa si porta non sul versante dell'interpretazione razionale, ma del rapporto esistenziale a tu per tu con Dio, ed è ulteriormente concentrata sulle condizioni del dialogo personale, come nostalgia, trepidazione nell'attesa, ma anche imprevedibilità e gratuità nella risposta.

La concezione del simbolo

In questo punto presentiamo la concezione del simbolo tralasciando l'aspetto legato all'etimologia¹⁵ del termine e mettendo invece a fuoco le varie concezioni di esso che hanno influenzato Halbfas e delle quali egli si è servito per sviluppare il suo progetto per la didattica dell'insegnamento di religione.

Pensando all'insegnamento della religione nella scuola, cominciando dalla prima alla decima classe, Halbfas non poteva saltare il problema della diversità del linguaggio e del pensiero del bambino rispetto a quello del giovane. La differenza non è soltanto di tipo quantitativo, ma soprattutto qualitativo. Da parte sua ci sono stati dei tentativi di mettere in evidenza questa problematica, però secondo noi si tratta di accenni troppo generali.

Secondo noi qui Halbfas ha tralasciato di approfondire alcuni aspetti delle ricerche di Piaget e di Vygotskij, che potevano dare alla sua ricerca ulteriori e costruttivi apporti. Sono queste ricerche infatti che hanno aperto allo studio del linguaggio, e non solo, nuove prospettive, favorendo un dibattito ancora aperto, che ha avuto inizio negli anni 20-30. Il problema era stato affrontato per primo da Piaget nel 1923 in una delle sue prime opere (*Le langage et la pensée chez l'enfant*)¹⁶. A quel tempo Piaget poneva una correlazione molto stretta tra linguaggio e pensiero, fino a vedere una dipendenza del linguaggio dal pensiero. Su questa base aveva cominciato a studiare il pensiero infantile analizzando le espressioni verbali di bambini appositamente posti sotto osservazione. Proprio perché il linguaggio si modella sulle abitudini del pensiero era possibile risalire attraverso il linguaggio al pensiero infantile, mettendo in luce le relazioni esistenti tra questi due aspetti fondamentali della vita psichica. Motivo centrale dell'interesse 'piagetiano' era la verifica di una particolare modalità della vita infantile – l'egocentrismo – che caratterizzerebbe l'attività mentale e l'espressione linguistica del bambino.

Con questo termine Piaget voleva indicare una tendenza naturale del bambino, per cui questi assume il proprio punto di vista come l'unico possibile, senza tener conto del punto di vista degli altri. All'egocentrismo sarebbero strettamente legate

¹⁴ U. Hemel, *Dalla Germania - tendenze attuali*, in «Religione e scuola», 17 (1988) 4/5, p. 16.

¹⁵ Una breve introduzione all'etimologia del simbolo, si veda: Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, p. 75.

¹⁶ J. Piaget, *Il linguaggio e il pensiero del fanciullo*, trad. it., Giunti-Barbera, Firenze, 1962.

altre due caratteristiche del pensiero e del linguaggio infantile: il sincretismo e la giustapposizione. In realtà, nella percezione, afferma Piaget, c'è la tendenza a percepire certe parti della realtà in modo globale (sincretismo), mentre, contemporaneamente, si può anche osservare un *eccesso di legami soggettivi*.

D'altra parte, il bambino, non essendo capace di riferire un racconto e di fornire una spiegazione logicamente articolata, lo suddivide in una serie di affermazioni frammentarie, che non sono legate tra di loro né da nessi causali, né temporali, né logici, ma unite semplicemente dalla congiunzione *e* (giustapposizione). Questa tendenza si riflette naturalmente sul pensiero verbale infantile, che è anch'esso egocentrico. Nel corso dello sviluppo, tuttavia, al linguaggio egocentrico si sostituirà una forma evoluta, il linguaggio socializzato, proprio degli adulti.

Il linguaggio religioso, anche quello cristiano, fa i conti con il vertice della rivelazione: Dio, che si sottrae nel suo mistero che resta insondabile. Dove il linguaggio umano si apre al mistero di Dio e ne accoglie la manifestazione non trova le parole adatte per esprimerla. Il linguaggio simbolico appare quindi obbligato in ambito religioso e rivelato. E tuttavia la religione non rappresenta che un'esperienza limite di un uso abituale anche nella consuetudine quotidiana e familiare. Halbfas con l'analisi del simbolo ha percorso e va precorrendo piste molteplici con apporti assai significativi nei più svariati versanti – dalla psicologia del profondo alla psicanalisi, dalla filosofia alla teologia. Qui, in coerenza con l'esposizione di Halbfas, vengono richiamati alcuni aspetti che s'impongono in ambito della sua ricerca¹⁷.

La concezione del simbolo nella psicoanalisi (Freud) e nella psicologia analitica (Jung)

Secondo Halbfas la psicoanalisi può portare dei grandi contributi alla purificazione delle forme di religiosità vissuta, e fornisce stimoli per un'educazione religiosa che sia liberante e maturante, aperta al riconoscimento al dialogo con un Dio-Padre¹⁸.

Il simbolo paterno secondo Freud

Il simbolo, in prospettiva freudiana, si può chiamare la relazione che unisce il contenuto manifestato di un comportamento, di un pensiero, di una parola, al loro significato latente. Dal momento in cui ad esempio in un comportamento si ravvisano almeno due significati dei quali l'uno si sostituisce all'altro mascherando e al tempo stesso esprimendolo, si può definire simbolo la loro relazione. Con l'analisi in profondità, resa possibile dall'esperienza clinica, Freud ci ha fatto scoprire come l'uomo diventi soggetto realmente umano, secondo la curva della sua evoluzione personale lungo tutto l'arco della sua vita, attraverso i conflitti, le rinunzie, le identificazioni e la formazione dei suoi legami affettivi. Questo divenire dinamico si attua muovendo dalla costellazione familiare, ove padre e madre rappresentano i due poli affettivi essenziali, con i quali e rispetto ai quali il fanciullo giunge progressivamente a strut-

¹⁷ Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, Religionsdidaktische Anstöße, Patmos, Düsseldorf, 1982, pp. 84-87.

¹⁸ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 79-83; H. WAHL, *Glaube und Symbolische Erfahrung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1994, pp. 412-444.

turarsi, sino a diventare uomo. In questo senso appunto la psicanalisi si presenta come uno studio genetico fondamentale, un'autentica antropogenesi¹⁹.

In questa progressiva umanizzazione dell'uomo a cominciare dall'infanzia, il padre ha un ruolo specifico. Comparato con la funzione materna, esso assume un ruolo originale d'umanizzazione, anzitutto non per ciò che è di per sé, con le sue qualità individuali, bensì per il posto che occupa nei rapporti familiari. Nelle sue opere principali sulla religione, Freud ci mostra che appunto mediante la sua funzione propria di padre egli suscita nell'uomo la rappresentazione di Dio²⁰. In poche parole, il cristianesimo secondo Freud sarebbe segnato dal simbolo dominante e castrante del padre, attraversato e accompagnato dal senso di colpa. Legge, inibizione, colpevolezza, ne sono le caratteristiche principali.

Possiamo sottolineare solo che a Freud è sfuggito che uno dei dati più affascinanti della tradizione giudaico-cristiana è proprio la continua e insistente presenza di una linea di tendenza di promozione dell'uomo, attuantesi nel rapporto con Dio-Padre. Il giudaismo-cristianesimo si muove sulla base appunto di una promessa che si compie nel Figlio, che il Padre manda, costituisce, riconosce, accetta. Sembra così che l'esperienza religiosa cristiana realizzi a livello psicologico le caratteristiche integrali dell'immagine simbolica del padre, nel suo rapporto con il figlio.

La teoria freudiana, mettendo in risalto il simbolo paterno, ha trascurato l'immagine materna, che pure riveste un ruolo importante nelle dinamiche psicologiche del complesso di Edipo. Ciò è in netto contrasto con la tradizione storica, secondo cui il simbolo materno è importante se non addirittura centrale nella religiosità²¹. Halbfas nota che Freud e la sua psicanalisi riducono il simbolismo religioso a manifestazione di desideri repressi o a pensiero non ancora concettualizzato²².

L'attività simbolica secondo Jung permette di evocare il Trascendente

Secondo noi il merito più grande di Jung consiste nell'aver superato la psicoanalisi freudiana partendo proprio dalla psicologia, e di avere in tal modo ripristinato il significato spirituale dell'immagine. Fra i simboli che evocano l'archetipo divino, Jung attribuisce un ruolo essenziale al simbolo materno, pur riconoscendo l'importanza di quello paterno. Tale valorizzazione dell'immagine materna, in contrasto con la scarsa rilevanza attribuitale dalla teoria di Freud, è motivata dall'importanza di questo

¹⁹ Cfr. Todorov, *Teorie del simbolo*, in modo particolare il capitolo VIII intitolato *La retorica di Freud*, pp. 313-355. La psicoanalisi mostra una grande attenzione per il fenomeno simbolico, Freud in accordo con le esigenze scientifiche del tempo, presenta la descrizione dei meccanismi di produzione del sogno sotto la forma della constatazione, operando così una sorte di *sostanzializzazione* del simbolico nel luogo psichico dell'inconscio. Sicuramente in modo più accurato del Halbfas - Todorov ridefinisce tra descrizione e interpretazione nel testo di Freud: la descrizione dei processi produttivi è piuttosto una conseguenza della interpretazione, la quale consiste nella ricerca della motivazione. A parte lo studio su Freud, Todorov nella sua opera presenta la ricostruzione di una storia delle teorie del simbolo che può essere utile nell'ottica dell'odierna discussione sulla didattica dei simboli.

²⁰ Interessante a questo punto è lo studio del simbolo paterno, si veda: A. Vergote, *Psicologia religiosa*, trad. it., Borla, Torino, 1967, principalmente il *dialogo con Freud sulla paternità divina*, pp. 191-200.

²¹ Proponiamo anche l'opera di un psicoanalista di indirizzo freudiano, professore di psicologia della religione presso la Facoltà Teologica di Milano. M. Aletti, *Psicologia, psicoanalisi e religione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992, il quale analizza anche i diversi linguaggi simbolici, ma specialmente dà una rilettura critica del discorso di Freud sul simbolo paterno nel capitolo terzo intitolato *Freud e la religione*, pp. 73-95.

²² Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, pp. 87-89; Id., *Lehrerhandbuch 1*, pp. 214-216; Id., *Lehrerhandbuch 6*, p. 80.

ruolo. L'interesse deriva non soltanto dal rapporto madre-figlio durante l'infanzia, ma anche dal valore che il simbolo materno conserva nell'adulto.

A Jung va attribuito pure il merito d'aver valorizzato il simbolismo nel contesto della religiosità. Poiché l'oggetto di ogni religione trascende la realtà concreta e verificabile, solo l'attività simbolica, a livello individuale e collettivo, permette di evocare il Trascendente. Jung riserva al simbolo una posizione di centralità in seno alla psicologia analitica, affiancandolo e distinguendolo dall'*imago* o *Bild*. Simbolo e *imago* sono entrambi caratterizzati da una complementarità di conscio e inconscio, ed esprimono la totalità da esperienze esteriori; il simbolo è frutto di una operazione spontanea del soggetto, a sua volta dovuta all'attività degli archetipi²³.

Esso ha funzione comprensiva e totalizzante, poiché riunisce il cosciente e l'inconsciente, e fonde in un presente attualizzato tanto il passato quanto l'avvenire. Simbolo e *imago* sono entrambe *immagini arcaiche*, manifestazioni di un archetipo in forma concreta, ossia influenzata da fattori esterni. Tali manifestazioni emergono soprattutto quando il pensiero orientato e controllato dalla logica si rilassa lasciando libero corso ai processi psichici spontanei. Tra coscienza ed archetipo esiste una dinamica di interazione conflittuale di cui il simbolo è il prodotto: il materiale rappresentativo apportato dal soggetto acquista significato profondo (simbolico) in quanto ordinato e strutturato dall'archetipo²⁴. Appare ovvio che la veste simbolica nella quale l'archetipo si manifesta è soggetta a variazioni spaziali, temporali e culturali. Il simbolo, al di là delle determinazioni contingenti, è una realtà indipendente dall'*io*, a cui si manifesta senza esserne stata prodotta; il suo carattere di polivalenza sollecita la coscienza a riflettere sulla natura. Si danno allora tre possibili situazioni: o il simbolo viene in parte rapportato al soggetto, che ne penetra il senso in modo parziale, o viene completamente assimilato alla coscienza, perdendo la sua autonomia dinamica e vitale, o viene considerato del tutto estraneo alla coscienza e provoca dissociazione psichica.

Sfruttando le indicazioni freudiane, Jung ha considerevolmente allargato il campo del linguaggio simbolico rinnovandone il significato. Decisiva è stata la sua ipotesi di non confinare nel passato individuale il riferimento del simbolo al suo significato. Egli aveva notato, inoltre, che il linguaggio oggettivistico ha una corrispondenza sia con il mistero religioso-cristiano in Occidente, sia con il campo psicologico della realizzazione di sé. Dalla sfera della psicologia individuale il simbolo, con Jung, passa ad una dimensione ontologica fondamentale: esso rimanda all'espressione figurata di un inglobante spirituale. L'apertura così conferita al simbolo freudiano reca alla coscienza una vera liberazione: l'analista non si accontenta più di sciogliere i complessi, ma spezza le reti che tengono prigioniera la psiche. Liberata dal passato complessuale, la coscienza deve ancora raggiungere gli spazi più vasti che sfociano sulla totalità del reale²⁵.

²³ Cfr. A. Bucher, *Symboldidaktik*, in «KB», 113 (1988) 1, pp. 23-27.

²⁴ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 82-83; Wahl, *Glaube und Symbolische Erfahrung*, pp. 445-498.

²⁵ Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, pp. 89-91. Interessante a questo riguardo è lo studio di J.H. Schneider, *Zur Entwicklung, Wandlung und Reifung von Gottesvorstellungen*, in «KB», 122 (1997) 4, pp. 232-238. L'autore presenta il problema dell'insegnante di religione che è di aiutare giovani ed adulti a superare idee pericolosamente false di Dio e pervenire a rappresentative più mature.

La concezione filosofica del simbolo (Cassirer)

Cassirer concepisce il simbolo come funzione simbolica²⁶. A tale nozione fu condotto dalla filosofia kantiana, intesa più come metodo che come contenuto, e dall'opera *Das Symbol* (1987) di Vischer. Infatti Cassirer riconosce la priorità della forma della nostra conoscenza sul contenuto e accetta le riflessioni di Vischer sul simbolo, circa l'attività estetica: egli estende, da una parte, la funzione delle categorie kantiane, costitutive del nostro conoscere, a tutto il campo dell'esperienza umana e applica, d'altra parte, le intuizioni sul simbolo non solo all'arte ma anche a tutte le altre forme di conoscenza e di azione. In questo modo l'apriori kantiano acquista l'energia della funzione simbolica, e il campo dell'esperienza e della conoscenza assume le dimensioni della cultura: si passa così da una critica della ragione ad una critica della cultura, come detta il sottotitolo dell'opera *Saggio sull'uomo: introduzione ad una filosofia della cultura umana*.

Sei settori comunicativi

In quanto funzione, il simbolo è quell'atto della coscienza che rende significativo ogni fatto empirico; e il molteplice empirico è investito di significatività in quanto viene strutturato dal soggetto che lo percepisce e lo conosce: come sono varie le modalità del sapere, altrettanto sono varie le strutture e, conseguentemente, le zone dell'esperienza rese significative. La nuova sfera, tipicamente umana, è data appunto dall'apparire del simbolico nelle varie forme, che unificano le scienze della natura e dello spirito con le attività umane. Cassirer considera questa sfera composta da sei settori fondamentali: il mito, la religione, il linguaggio, l'arte, la storia e la scienza.

L'uomo come animal symbolicum

Per Cassirer «non si può definire l'uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l'essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire la sfera dell'umanità»²⁷.

²⁶ Una vasta e chiara esposizione della funzione del simbolo si trova in: M. Lancellotti, *Funzione simbolo e struttura, saggio su Ernst Cassirer*, Edizioni Studium, Roma 1974. La chiave per la compressione del pensiero di Ernst Cassirer, l'ultimo e massimo esponente della scuola neocantiana di Marburgo è individuata dall'autore nell'interrelazione tra i concetti di funzione, simbolo e struttura. Questi concetti, spesso artificialmente contrapposti e utilizzati da Halbfas con significati non sempre rigorosi, si rivelano, nella formulazione precorritrice data da Cassirer, necessariamente connessi. Ciò li rende passibili di assumere significati tali da permettere l'interpretazione, attuata con metodo fenomenologico e in base a fondamenti kantiani, della scienza esatta, del linguaggio, del mito, della religione, dell'arte.

²⁷ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo, Introduzione ad una filosofia della cultura*, trad. it., Armando, Roma, 1986, p. 144. Il saggio, composto da due parti: *Che cosa è l'uomo?* e *Uomo e cultura*, è una sintesi, elaborata dallo stesso Autore, della grande opera *Filosofia delle forme simboliche* (1923-1929). Nella prima parte l'intuizione centrale è la nozione di simbolo, inteso soprattutto come funzione, con la quale Cassirer ripropone l'apriori kantiano, applicandolo però a tutta l'esperienza umana e non solo a quella determinata dal processo conoscitivo. Nella seconda parte affronta questo problema: come conoscere l'uomo, in quanto individuo, faccia a faccia, mettendo a profitto l'apporto di tutte le scienze elaborate dall'uomo stesso: scienze della natura e scienze dello spirito? Vedi anche: E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1964.

Definendo l'uomo come *animal symbolicum*, Cassirer non intende tanto evidenziare quella singolare capacità dello spirito umano di dar vita a differenti attività e forme culturali quanto piuttosto porre in risalto ciò che caratterizza la condizione umana. «Nell'uomo – osserva Cassirer – vi è un terzo sistema che si può chiamare "sistema simbolico", l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. Facendo un confronto con gli animali si rileva che l'uomo non soltanto vive in una realtà più vasta ma anche, per così dire, in una nuova dimensione della realtà. [...] Non vive più in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama della umana esperienza»²⁸. Per Cassirer le mediazioni simboliche stabiliscono quel singolare rapporto con la realtà che trasforma la condizione esistenziale dell'uomo.

I simboli possono essere usati per una definizione dell'uomo

Interessante la diagnosi di Ernest Cassirer circa la *crisi di conoscenza di sé dell'uomo*²⁹. Secondo il filosofo tedesco «non si può scoprire la natura dell'uomo allo stesso modo in cui si giunge a conoscere la natura delle cose del mondo materiale. Queste cose possono essere descritte riferendosi alle loro proprietà oggettive mentre l'uomo può essere descritto e definito solamente in termini di coscienza. Ciò pone un problema del tutto nuovo, non risolvibile con i comuni metodi di indagine. [...] Solamente mediante un pensiero dialogico o dialettico possiamo avvicinarci alla conoscenza della natura umana. In precedenza la verità era stata concepita come qualcosa di bello che poteva venire colta con uno sforzo intellettuale dal singolo individuo ed essere poi trasmessa e comunicata ad altri [...] per la sua stessa natura la verità è il risultato di un pensiero dialettico. Così non si può giungere ad essa senza la costante cooperazione di soggetti che si fanno domande e che rispondono. A differenza di ogni realtà fattuale, la verità si definisce per mezzo di un'attività sociale»³⁰. Le affermazioni di Cassirer permettono di ampliare e approfondire il discorso riagganciandolo a ciò che si diceva sulla scienza e la *Weltanschauung*³¹, ma soprattutto sulla determinazione e sull'ulteriorità, almeno nel suo esplicitarsi, quest'ultima, come regno del significato. Vedremo più avanti il significato della connotazione essenzialmente dialogica del comprendere³².

È noto che all'uomo è riferita come caratteristica essenziale, differenza specifica, la razionalità. *Animal rationale* è l'uomo. Il pensiero odierno sente con coscienza più viva i limiti di questa definizione; «i grandi pensatori che hanno definito l'uomo come *animal rationale* non erano empiristi e non hanno inteso dare una spiegazione empirica della natura umana. Con tale definizione essi posero piuttosto un imperativo morale. La ragione è un termine poco adeguato se si vuole abbracciare in tutta la ric-

²⁸ Cassirer, *Saggio sull'uomo*, pp. 79-80.

²⁹ Cassirer, *Saggio sull'uomo*, p. 45.

³⁰ Ivi, p. 51.

³¹ In questo punto Halbfas ricorda anche l'altra opera di E. Cassirer, *Linguaggio e mito, Contributo al problema dei nomi degli dei*, trad. it., Garzanti, Milano, 1975.

³² Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, pp. 93-94; Wahl, *Glaube und Symbolische Erfahrung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1994, pp. 377-395; N. Weidinger, *Elemente einer Symboldidaktik (RU abS)*, Band 1: *Elemente einer Symbolhermeneutik und -didaktik*, Verlag Erzbaiet St. Ottilien, St. Ottilien, 1990, pp. 203-219.

chezza e varietà le forme della vita culturale dell'uomo. Queste forme sono essenzialmente forme simboliche. Invece di definire l'uomo come un *animal rationale* si dovrebbe dunque definirlo *animal symbolicum*»³³. I simboli meglio si prestano a dare una spiegazione per una definizione dell'uomo in termini di funzionalità anziché di sostanzialità.

La concezione teologica del simbolo (Tillich)

Per capire l'opera di Halbfas è necessario studiare non solo la concezione della religione secondo Tillich, la quale ha avuto un influsso sulla sua ricerca, ma anche la concezione che Tillich ha del simbolo³⁴. L'interesse supremo (è questo il termine usato da Tillich, e che noi continueremo ad utilizzare nella esposizione del suo pensiero) dell'uomo si esprime necessariamente in forma simbolica, perché solo il linguaggio simbolico è in grado di esprimere l'assoluto. Questa affermazione va spiegata sotto parecchi aspetti. Nonostante la molteplice ricerca sul significato e la funzione dei simboli condotta dalla filosofia contemporanea, ogni scrittore che adoperi il termine *simbolo* deve necessariamente spiegare come l'intende³⁵.

Il simbolo: partecipa a ciò che indica

I simboli hanno una caratteristica in comune con i segni: trascendono se stessi e indicano qualcos'altro. Il segno rosso all'angolo di una strada vieta alle automobili il transito per un certo tratto. Una luce rossa e l'arresto delle automobili non hanno alcun rapporto essenziale, ma sono legati convenzionalmente per tutto il tempo che dura la convenzione. Lo stesso vale per le lettere, i numeri e in parte anche le parole. Essi trascendono se stessi e indicano suoni e significati. Questa particolare funzione viene loro affidata da convenzioni nazionali o internazionali, come i segni matematici. Talvolta questi segni sono chiamati simboli, ma è un guaio, perché rende più difficile la distinzione tra i due termini che non possono essere usati come sinonimi. Decisivo è il fatto che i segni non partecipano alla realtà di ciò che indicano, mentre i simboli sì. Perciò i segni possono essere sostituiti per ragioni di opportunità o convenzione, mentre i simboli no.

Ciò conduce alla seconda caratteristica del simbolo: partecipare a quello che indica: la bandiera partecipa alla potenza e alla dignità della nazione che rappresenta. Perciò non può essere sostituita se non dopo un cataclisma storico che muti la realtà della nazione da essa simboleggiata. Un insulto alla bandiera viene sentito come un'offesa alla maestà del gruppo che in essa si riconosce. Ed è considerato bestemmia.

La terza caratteristica di un simbolo è quella di aprire piani della realtà che altrimenti ci rimarrebbero chiusi. Tutte le arti creano simboli per un ambito dell'oggettività raggiunto per un'altra strada. Un quadro e un poema rivelano elementi della realtà che non si possono cogliere scientificamente. Nell'opera d'arte creativa venia-

³³ Ivi, p. 81.

³⁴ Per elaborare questa parte dedicata alla teologia del simbolo secondo P. Tillich ci sono stati utili gli studi di A. Bucher, *Symbol - Symbolbildung - Symbolerziehung*, Verlag Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien, 1990, in modo particolare la parte intitolata *Die Theologie des Symbols bei Paul Tillich*, pp. 307-324; e di P. Biehl - G. Baudler, *Erfahrung - Symbol - Glaube*, Haag & Herchen Verlag, Frankfurt, 1980, la parte intitolata *Das theologische Symbolverständnis Paul Tillichs*, pp. 56-75.

³⁵ Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, pp. 94-98; Weidinger, *Elemente einer Symboldidaktik* (RU abS), pp. 415-431.

mo a trovarci di fronte alla realtà in una dimensione che ci rimarrebbe chiusa senza l'ausilio di tali opere.

La quarta caratteristica del simbolo non solo apre dimensioni ed elementi della realtà che altrimenti rimarrebbero inaccessibili, ma schiude dimensioni ed elementi della nostra anima che corrispondono alle dimensioni e agli elementi della realtà. Un grande dramma ci dà non solo una visione nuova della scena umana, ma rivela recondite profondità del nostro essere. In tale modo siamo in grado di ricevere ciò che il dramma ci rivela della realtà. Ci sono dentro di noi dimensioni che non avvertiamo se non attraverso simboli, come le melodie e i ritmi della musica.

I simboli non si possono produrre intenzionalmente – questa è la quinta caratteristica. Sorgono dall'inconscio individuale o collettivo e non agiscono se non vengono accettati dalla dimensione inconscia del nostro essere. I simboli che hanno una funzione soprattutto sociale, come i simboli politici e religiosi, sono creati o per lo meno accettati dall'inconscio collettivo del gruppo in cui si manifestano.

La sesta e ultima caratteristica del simbolo è una conseguenza del fatto che i simboli non si possono inventare. Simili a esseri viventi, nascono e muoiono. Nascono quando le condizioni sono favorevoli, e muoiono quando le condizioni cambiano. Il simbolo del «re» nacque in un particolare periodo della storia e morì nella maggior parte del mondo nel nostro periodo. Essi non nascono perché se ne sente il desiderio, e non muoiono per critiche scientifiche o pratiche. Ma perché non dicono più nulla nel gruppo dove in origine trovarono la loro espressione.

Queste sono le principali caratteristiche di ogni simbolo secondo Tillich. La creatività culturale dell'uomo crea veri e propri simboli in parecchi suoi campi. Adesso metteremo in evidenza i simboli della religione³⁶.

Il linguaggio della fede è il linguaggio dei simboli

Dopo aver presentato in linea generale il significato dei simboli secondo Tillich, passiamo alla sua domanda in fondo: perché l'interesse supremo dell'uomo si esprime necessariamente in forma simbolica? Egli precisa ancora la domanda in altre più precise: perché non può essere espresso direttamente e propriamente? Se il denaro, il successo o la nazione rappresentano l'interesse supremo di qualcuno, non è possibile esprimerlo per via diretta senza linguaggio simbolico? Non è solo in quei casi in cui il contenuto dell'interesse supremo si chiama *Dio* che ci troviamo nel regno dei simboli? La risposta è che tutto ciò che rappresenta un interesse incondizionato si trasforma in un *dio*³⁷.

La causa di questa trasformazione di concetti in simboli è rappresentata dal carattere dell'assoluto e dalla natura della fede. Ciò che costituisce il vero assoluto trascende infinitamente il dominio della realtà finita. Perciò nessuna realtà finita può esprimerlo direttamente e propriamente. Religiosamente parlando, Dio trascende il proprio nome. Ecco perché l'uso del suo nome diventa facilmente un abuso o una bestemmia. Tutto ciò che diciamo intorno a quello che ci interessa supremamente, lo

* Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 84-85.

³⁷ Cfr. P. Tillich, *Dinamica delle fede*, trad. it., Ubaldini, Roma, 1967, pp. 44-53; Id., *Die verlorene Dimension*, Furche, Hamburg 1962; Id., *Symbol und Wirklichkeit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1962.

chiamiamo Dio o no, ha un significato simbolico. Trascende se stesso nello stesso tempo in cui partecipa a ciò che indica. In nessun altro modo la fede può esprimersi adeguatamente. Il linguaggio della fede è il linguaggio dei simboli. Questo non si potrebbe affermare, se la fede fosse ciò che abbiamo detto che non è. Ma la fede, intesa come lo stato di esperienza di un valore assoluto, non ha altro linguaggio che i simboli.

Tillich non accetta la domanda: soltanto un simbolo? Non l'accetta perché in fondo si trova la mancanza della comprensione della differenza fra segni e simboli, né il potere del linguaggio simbolico che supera in qualità e forza il potere di ogni linguaggio non simbolico. Secondo Tillich non si dovrebbe dire mai *soltanto un simbolo*, ma *non meno di un simbolo*. Tenendo presente questo possiamo ora descrivere i differenti tipi di simboli della fede³⁸.

Dio è simbolo di Dio

Il simbolo fondamentale del nostro supremo interesse, sempre secondo la terminologia usata da Tillich, è Dio. Esso è sempre presente in ogni atto della fede, anche se l'atto della fede comprende la negazione di Dio. Dove c'è interesse supremo, Dio può essere negato solo nel nome di Dio. Un Dio può negare l'altro. L'interesse supremo non può negarsi come supremo. Perciò afferma ciò che si intende con la parola *Dio*. Conseguentemente l'ateismo può significare soltanto il tentativo di eliminare ogni interesse supremo – il disinteresse totale verso il significato del proprio esistere. L'indifferenza verso l'ultima ragione è la sola forma di ateismo concepibile. In ogni caso chi nega Dio come materia di interesse supremo afferma Dio, perché afferma l'assoluto nel proprio interesse. Dio è il simbolo fondamentale di ciò che c'interessa supremamente. Ancora una volta sarebbe completamente sbagliato chiedere: così Dio non è altro che un simbolo? Tillich risponderebbe a questa domanda con un'altra: simbolo di che cosa? E la risposta per Tillich sarebbe: Dio è simbolo di Dio.

È ovvio che una tale comprensione del significato di Dio toglie ogni senso alle discussioni sulla sua esistenza o non esistenza. Non ha senso mettere in discussione, per Tillich, l'assolutezza di un interesse supremo. Nell'idea di Dio questo elemento è in se stesso certo e l'espressione simbolica di questo varia incessantemente attraverso l'intera storia dell'umanità. Per Tillich anche qui non avrebbe senso chiedere se questa o quella immagine in cui viene simboleggiato un interesse supremo «esista» realmente. Se la «esistenza» è relativa a qualcosa che si può trovare entro il complesso della realtà, allora non esiste alcun essere divino. Il problema non è questo, ma: quale fra gli innumerevoli simboli della fede è il più appropriato al suo significato? In altre parole, quale simbolo dell'incondizionato esprime l'incondizionato senza elementi idolatri? Questo è il problema, e non la cosiddetta *esistenza di Dio*, la quale è in se stessa un'incompatibile combinazione di parole. Dio, inteso come l'assoluto nell'interesse assoluto dell'uomo, è più certo di ogni altra certezza, perfino quella dell'io. Dio simboleggiato in una figura divina è oggetto di fede audace, di coraggio e di rischio.

³⁸ Cfr. P. Tillich, *Teologia sistematica*, trad. it., Claudiana, Torino, 1996.

Dio è il simbolo della fede, ma non l'unico

Dio è il simbolo fondamentale della fede, ma non l'unico. Tutte le qualità che noi gli attribuiamo, potenza, amore, giustizia, sono prese dalle esperienze finite e applicate simbolicamente a ciò che trascende il finito e l'infinito. Se la fede chiama Dio «onnipotente» si serve dell'esperienza umana della potenza per simboleggiare il contenuto del proprio interesse infinito, ma non indica un essere supremo in grado di fare ciò che gli piace. Lo stesso vale per tutte le altre qualità e per tutte le azioni, passate, presenti e future, che gli uomini attribuiscono a Dio. Esse sono simboli ricavati dalla nostra esperienza quotidiana, e non l'informazione di ciò che Dio ha fatto o farà. La fede non è la credenza in tali cose, ma l'accettazione di simboli esprimenti il nostro interesse supremo in termini di azioni divine³⁹.

Altri simboli della fede sono manifestazioni del divino nelle cose e nei fatti, nelle persone e nelle comunità, nelle parole e nei documenti. Tutto questo regno di oggetti sacri è un tesoro di simboli. Le cose sante non sono sante in se stesse, ma trascendendosi indicano la fonte di ogni santità, che è quella dell'interesse supremo⁴⁰.

Simboli e miti

È fondamentale per Tillich che i simboli della fede non appaiono isolati. Si trovano uniti in «storie degli dei», che è il significato della parola greca «mythos», mito. Gli dei sono figure individualizzate, analoghe a personalità umane, sessualmente differenziate, discendenti l'uno dall'altro, in mutuo rapporto d'amore e di lotta, creatori del mondo e dell'uomo, agenti nel tempo e nello spazio. Partecipano alla grandezza e alla miseria dell'uomo, alle opere creative e distruttive. Danno all'uomo tradizioni culturali e religiose e difendono questi sacri riti. Aiutano e minacciano la razza umana, specie alcune famiglie, tribù o nazioni. Appaiono in epifanie e incarnazioni, consacrano luoghi, riti e persone, e creano così un culto.

I miti sono sempre presenti in ogni atto della fede, siamo sempre nel pensiero di Tillich, perché il linguaggio della fede è il simbolo. Vengono anche attaccati, criticati e superati in ogni grande religione dell'umanità. A spiegare questa critica sta la stessa natura del mito. Esso impiega la materia della nostra ordinaria esperienza. Colloca le storie degli *dei* nelle dimensioni del tempo e dello spazio, sebbene sia proprio dell'assoluto essere al di là del tempo e dello spazio. Soprattutto suddivide il divino in parecchie figure, sottraendo a ciascuna di esse la qualità dell'assoluto senza eliminare il loro diritto a quella qualità. Questo porta inevitabilmente al contrasto di diritti supremi, suscettibile di distruggere la vita, la società e la coscienza.

La critica al mito rigetta innanzitutto la suddivisione del divino e punta al di là di essa verso un solo Dio, sebbene per vie diverse secondo i diversi tipi di religione. Anche un solo Dio è oggetto di linguaggio mitologico e parlarne implica il dimensionarlo nel tempo e nello spazio. Anch'egli perde la sua qualità di assoluto, se viene fatto diventare il contenuto dell'interesse concreto. Conseguentemente la critica al mito non cessa col rifiuto della mitologia politeistica. Anche il monoteismo soggiace alla critica del mito. Ha bisogno, sottolinea Halbfas, di *demitizzazione*. Questa paro-

³⁹ Cfr. W. Lentzen-Deis, *Symbole im Religionsunterricht*, in F. Weidmann (edd.), *Didaktik des Religionsunterrichts*, Auer Verlag, Donauwörth, 1977, pp. 183-184.

⁴⁰ Cfr. Tillich, *Dinamica della fede. Religione e morale*, trad. it., Ubaldini, Roma, 1967, p. 47.

la è stata adoperata a proposito della elaborazione degli elementi mitici in storie e simboli della Bibbia, tanto del Vecchio quanto del Nuovo Testamento, storie come quelle del Paradiso, della caduta di Adamo, del Diluvio Universale, dell'Esodo dall'Egitto, della nascita del Messia da una Vergine, di molti suoi miracoli, della sua resurrezione e ascensione, dell'attesa del suo ritorno come giudice dell'universo.

In breve tutte le storie in cui il divino e l'umano esercitano una azione reciproca sono considerate mitologiche nel carattere e quindi oggetto di demitizzazione. Qual è il significato di questo termine negativo e artificiale? Esso deve essere accettato e sostenuto, se indica la necessità di riconoscere un simbolo come simbolo e un mito come mito. Si tratta di un tentativo che non avrà mai successo, perché il simbolo e il mito sono forme sempre presenti della coscienza umana. Si può sostituire un mito con un altro, ma non si può eliminare il mito dalla vita spirituale dell'uomo. Infatti il mito è la combinazione dei simboli del nostro interesse supremo.

Secondo Tillich un mito inteso come mito, ma non eliminato o sostituito, può essere chiamato un *mito infranto*. Il Cristianesimo per la sua stessa natura nega ogni mito intatto perché il suo presupposto è il primo comandamento: l'affermazione dell'assoluto come assoluto e il rifiuto di ogni tipo di idolatria. Tutti gli elementi mitologici della Bibbia, come pure la dottrina e la liturgia, dovrebbero essere riconosciuti come mitologici, ma conservati nella loro forma simbolica e non sostituiti con surrogati scientifici. Infatti non c'è surrogato per l'uso dei simboli e dei miti: essi sono il linguaggio della fede.

In ultima analisi non è la critica razionale del mito a essere decisiva, ma l'interna critica religiosa. La fede, se prende i suoi simboli alla lettera, diventa idola! Dà il nome di assoluto a qualcosa che non lo è. La fede consapevole del carattere simbolico dei suoi simboli, rende a Dio l'onore che gli è dovuto. E su questo punto non possiamo non concordare con Tillich. I simboli della fede non possono essere rimpiazzati da altri simboli, per esempio quelli artistici, né possono essere eliminati dalla critica scientifica. Essi hanno il loro posto nella mente umana proprio come la scienza e l'arte. Il loro carattere simbolico è la loro verità e la loro forza. Niente più dei simboli e dei miti può esprimere il nostro interesse supremo⁴¹.

La concezione del simbolo nelle scienze delle religioni (Eliade)

Nel V capitolo di *Mefistofele e l'androgine* (Osservazioni sul simbolismo religioso), nonché nella premessa e *Immagini e simboli*, Eliade si sofferma in apertura sulla *riscoverta*, divenuta ben presto «modo», del simbolismo nella cultura moderna. Ad

⁴¹ Una interessante proposta a proposito dello studio di simbolo e mito, si può vedere in: R. Sistermann, *Symbole, Mythen und Gefühle. Zur Theorie der Gefühle als Grundlage einer Symboldidaktischen Glaubenslehre*, in *Der evangelische Erzieher*, 48 (1996) 1, pp. 69-85. L'autore analizza le posizioni di P. Tillich, H. Halbfas, I. Baldermann e E. Levinas. Secondo Sistermann la didattica dei simboli non può fermarsi al richiamo dell'esperienza ossia alla considerazione del simbolo stesso nella sua oggettività, bensì deve considerare il mondo dei sentimenti (emozionalità) che tali simboli provocano. I fondamentali simboli cristiani, che P. Tillich chiama *elementi del mito interrotti* sono fattori di alta capacità di sentimento: così la creazione si accompagna con gioia, il peccato con l'angoscia, la croce con la disperazione-fiducia. L'autore afferma che per dare più sostanza al discorso, da una parte occorre approfondire la conoscenza dello studio di Tillich, il quale dice che i principali simboli della fede cristiana sono aperture della realtà e dell'anima. Dall'altra parte occorre riprendere questo rapporto (simbolo-anima) in chiave di pedagogia religiosa proposta da Halbfas, che mette in rilievo che solo nella interiorità si incontra Dio.

essa hanno contribuito, egli osserva, le scoperte della psicologia del profondo⁴². L'inconscio cui fa riferimento Eliade è, ovviamente, quello junghiano; quanto alla psicoanalisi freudiana, la confutazione che di essa ne fa, indagando appunto sul simbolismo, è chiarificatrice per la condanna di riduzionismo di cui già abbiamo fatto cenno.

Il pensiero simbolico è connaturale all'essere umano

Per Eliade il pensiero simbolico non è di dominio esclusivamente del bambino, del poeta o dello squilibrato, esso è connaturale all'essere umano. Premesso che «i sogni, le fantasticherie, le immagini delle sue nostalgie, dei suoi desideri, dei suoi entusiasmi, ecc., sono tutte forze che proiettano l'essere umano storicamente condizionato in un mondo spirituale infinitamente più ricco rispetto al mondo chiuso del suo momento storico, che l'inconscio non è tormentato unicamente da mostri, ma è abitato anche dagli dei, le dee, gli eroi, le fate e, del resto, i mostri dell'inconscio sono anch'essi mitologici, poiché continuano ad adempiere alle stesse funzioni che hanno avuto in tutte le mitologie. In ultima analisi aiutano l'uomo a liberarsi, a completare la sua iniziazione»⁴³, Eliade contesta non il sessualismo della teoria freudiana, ma la sua pretesa di unicità ed esclusività ermeneutica.

Ogni immagine psichica è vera solo in quanto «fascio di significati», mentre non lo è uno solo dei suoi significati o dei suoi numerosi piani di riferimento. Il fissarsi della psiche su un solo significato è sintomo di squilibrio e causa di aberrazioni. Per Eliade non esiste eresia mostruosa, orgia infernale, crudeltà religiosa, follia o pazzia magico-religiosa che non sia *giustificata*, nel suo principio stesso, da un'interpretazione errata – in quanto parziale, incompleta – di un simbolismo grandioso. Dunque secondo Eliade il simbolo ha caratteristiche di polivalenza e nel perderle degrada: è un processo involutivo cui risponde, un'evoluzione positiva di progressivo disvelamento dei sensi veicolati da certi simboli, soprattutto nel cristianesimo; per ora con Halbfas prendiamo atto di una dinamicità di Eliade della funzione simbolica determinata dall'attività ermeneutica dell'uomo.

Se secondo Eliade i simboli recenti sono sempre riconducibili ai più arcaici, questo per lui non toglie che vi possa essere un processo di progressivo arricchimento dei simboli, o meglio che essi possano essere compresi su piani sempre più *alti*. Una esemplificazione di un simile processo la si può cogliere nel capitolo conclusivo di *Immagini e simboli* ove, sotto il titolo *Simbolismo e storia* si tratta di *Battesimo, diluvio e simbolismo acquatici, Immagini archetipe e simbolismo cristiano e Simboli e cultura*.

La lunga indagine sul simbolismo battesimale e dei tratti innovativi apportati dal cristianesimo al simbolismo acquatico conclude che: «Il battesimo, per il cristiano, è un sacramento in quanto è stato istituito da Cristo, ma ciò non toglie che esso riprende il rituale iniziatico della prova (= lotta contro il mostro), della morte e della risurrezione simbolica (= la nascita dell'uomo nuovo)»⁴⁴.

⁴² Cfr. M. Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma, 1983, p. 177.

⁴³ M. Eliade, *Immagini e simboli*, trad. it., Jacka Book, Milano, 1991, p. 17.

⁴⁴ Ivi, p. 141.

Se la rivelazione non distrugge i significati primari dei simboli universali, ma anzi li valorizza e dà loro una novità che alla luce delle fede eclissa le antiche valenze, dal punto di vista storico-religioso rimane il fatto che ogni nuova messa in valore è sempre stata condizionata dalla struttura stessa dell'Immagine, a tal punto che per Eliade si può dire che essa attende che il suo significato si compia.

Nel simbolismo cristiano perciò operano ancora i poteri e le virtualità dei simboli sulla psiche profonda. Anche l'analisi del simbolo della Croce, della discesa agli inferi, dell'ascensione al cielo conferma le osservazioni fatte nell'ambito di quello acquatico. L'elemento di novità del cristianesimo è però fortissimo: esso è dovuto alla valorizzazione del tempo implicato dalla *Storia sacra*. La forza di penetrazione del cristianesimo viene rapportata da Elide, in modo convincente, alla forte consonanza del suo Immaginario con quello delle popolazioni *pagane*, depositarie di una religiosità cosmica armonizzabile assai bene con il messaggio cristiano, eccezione fatta appunto della concezione lineare della storia (che rompe con quella ciclica tradizionale).

Nel simbolismo cristiano operano ancora i poteri e le virtualità dei simboli sulla psiche profonda.

Eliade parla dell'aspetto evolutivo della *storia* dei simboli. Parlare di storia di un simbolo può avere due significati: il primo, che esso si è definito in un particolare periodo storico e non esisteva prima di esso; il secondo, che si è diffuso da un preciso centro culturale, per cui non può considerarsi riscoperto spontaneamente da tutte le culture in cui è presente. Eliade ammette entrambe le ipotesi, ma con precisi correttivi: è ben vero, ad esempio, che la vanga non può diventare simbolo fallico prima della scoperta dell'agricoltura dei sette pianeti, e che pertanto tali simbolismi si sono diffusi assieme agli altri elementi della cultura in cui hanno avuto origine, ma i simboli connessi a fatti culturali sono, secondo Elide, molto meno frequenti dei simboli a struttura cosmica o di quelli che si riferiscono alla condizione umana⁴⁵.

La riscoperta del simbolismo può essere preziosa per il dialogo interculturale e inter-religioso.

Possiamo a questo punto tentare di trarre le conclusioni di Eliade riguardo ai simboli:

- I simboli possono rilevare una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata: ad esempio il simbolismo dell'Acqua, rimanda al pre-formale, al caos, alla virtualità, non veicola evidentemente conoscenze empiriche o razionali, ma un'intuizione anteriore alla riflessione e punto di partenza per l'elaborazione di tutte le cosmologie ed ontologie religiose.

- Per i primitivi i simboli sono sempre religiosi perché rivelano qualcosa di reale, la struttura del mondo. A livelli arcaici di cultura, come sappiamo, il reale equivale al sacro.

- I simboli sono polivalenti, capaci di esprimere simultaneamente significati multipli, la cui connessione non è evidente sul piano dell'esperienza immediata: ad esempio il simbolismo lunare rivela il nesso tra ritmi temporali, acqua, piante, morte e

⁴⁵ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 78-79.

resurrezione, ecc. Eliade contesta che dall'osservazione delle fasi lunari sia derivato per costruzione razionale un simile simbolismo: i livelli di realtà che esso connette sono di ordine troppo diverso e la loro è una corrispondenza «mistica».

- Il simbolo è suscettibile di rivelare una prospettiva nella quale realtà eterogenee si lasciano articolare in un insieme o perfino si integrano in un sistema: il simbolismo rivela l'unità del mondo e come il destino dell'uomo ne sia parte integrante.

- Il simbolo esprime alcune situazioni paradossali e alcune strutture della realtà ultima, altrimenti impossibili ad esprimere: è per Eliade la funzione più importante del simbolismo, soprattutto per via del ruolo che doveva avere nelle successive speculazioni filosofiche. Antecedenti della *coincidentia oppositorum* filosofica i simboli adombranti bipolarità, coesistenza paradossale nella divinità di principi opposti e antagonistici non sono stati affatto il prodotto di una riflessione critica ma il risultato di una tensione esistenziale.

Halbfas fa sue le posizioni di Eliade e nota che la riscoperta del simbolismo può essere preziosa per il dialogo interculturale, interreligioso e per la didattica dell'insegnamento della religione nella scuola moderna, dove si configura come garanzia di rispetto verso i giovani e la loro sanità psichica: il riferimento a Jung ora si connota coi valori di messaggio che la storia delle religioni, saving-discipline, assume nella prospettiva di un nuovo umanesimo, di una nuova antropologia⁴⁶.

«Gli psicologi, Jung in primo luogo, hanno mostrato fino a che punto i drammi del mondo moderno derivano da un profondo squilibrio della psiche, sia individuale che collettiva, squilibrio in buona parte provocato da una sempre più grande sterilizzazione dell'immagine. [...] Avere immaginazione [...] è vedere il mondo nella sua totalità, giacché è potere e missione delle immagini mostrare tutto ciò che rimane refrattario al concetto. Ci si spiega allora la disgrazia e la rovina di chi è "privo di immaginazione": un tale individuo è tagliato fuori dalla realtà profonda della vita e della sua stessa anima. Lo studio dei simbolismi non è un lavoro di pura erudizione, esso interessa, almeno indirettamente, la conoscenza dell'uomo stesso; in una parola che esso ha da dire la sua là dove si parla di un nuovo umanesimo o di una nuova antropologia»⁴⁷.

Possiamo riassumere che per Eliade il simbolo religioso ha valore esistenziale, poiché allude sempre ad una realtà o ad una situazione tale da impegnare l'esistenza umana. In ciò i simboli si distinguono dai concetti: essi esprimono lo *spirituale vissuto*, danno significato all'esistenza umana, trasformano l'esperienza individuale in atto spirituale, aprono l'uomo alla comprensione dell'universale.

La concezione ermeneutica del simbolo (Ricoeur)

Il punto di partenza e l'impostazione della ricerca di Ricoeur sul simbolo si può sintetizzare con le sue stesse parole: «È innanzitutto una esigenza di lucidità, di veridicità, di rigore che ho ritrovato in ciò che, al termine della "Symbolique du mal", avevo denominato "passaggio alla riflessione". Chiedevo allora se era possibile articolare l'una sull'altra, in maniera coerente, l'interpretazione dei simboli e la riflessione filosofica. Alla domanda avevo risposto solo con un volto contraddittorio: la promes-

⁴⁶ Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, pp. 99-103.

⁴⁷ M. Eliade, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano, 1991, pp. 22-23.

sa, da una parte, di ascoltare la ricchezza della parola dei simboli e dei miti, che precede, istruisce e nutre la mia riflessione, dall'altra parte di proseguire, per mezzo dell'esegesi filosofica del simbolo e dei miti, la tradizione di razionalità della nostra filosofia occidentale. Il simbolo dà di che pensare, era la mia affermazione che riprendeva un detto di Kant nella *Critica del giudizio*. Dà, è il dono del linguaggio»⁴⁸.

Per primo il simbolo, secondo Ricoeur, fa appello non solo all'interpretazione, ma realmente alla riflessione filosofica. Un secondo aspetto del simbolo, l'aspetto meramente semantico non è che quello più astratto del simbolo; le espressioni linguistiche sono infatti incorporate non solo in certi riti e in certe emozioni, ma in certi miti, cioè grandi narrazioni sull'inizio e la fine del male.

Un paradigma - dall'esperienza umana al livello di un universale concreto

Ricoeur ha esaminato i quattro cicli mitici: i miti del caos originario, i miti del dio malvagio, i miti dell'anima esiliata in un corpo cattivo, i miti della colpa storica di un antenato che nello stesso tempo sarebbe un prototipo dell'umanità. Questi miti introducono personaggi esemplari – Prometeo ed Adamo – che pongono le basi di una generalizzazione dell'esperienza umana al livello di un universale concreto, di un paradigma, sul quale leggiamo la nostra condizione e il nostro destino.

A questo punto Halbfas precisa che in virtù della struttura della narrazione di Ricoeur, che racconta avvenimenti sopravvenuti *in quel tempo*, la nostra esperienza riceve un orientamento nuovo, uno slancio teso tra un inizio e una fine, il nostro presente si carica di una memoria e di una speranza⁴⁹.

I simboli per Ricoeur non possiedono solo un valore espressivo, come al livello semplicemente semantico, ma un valore euristico, giacché conferiscono universalità, temporalità e portata ontologica alla comprensione di noi stessi. Il simbolo diviene, dunque, aurora di riflessione. Di quest'ultima il problema ermeneutico non è imposto dall'esterno, ma proposto dall'interno dal movimento stesso del senso, dalla vita implicita dei simboli, assunti al loro livello semantico e mitico⁵⁰.

Un simbolismo della Salvezza

In un terzo modo la *simbolica del male* di Ricoeur fa appello ad una scienza dell'interpretazione, ad un'ermeneutica: i simboli del male, siano essi a livello semantico o mitico, sono sempre il rovescio di un più vasto simbolismo, di un simbolismo della Salvezza. Secondo l'autore, già a livello semantico, questo è vero: all'impuro corrisponde il puro, all'errare del peccato il perdono nel suo simbolismo del ritorno, al peso del peccato la remissione e, più in generale, alla simbolica della schiavitù quella della liberazione; in modo ancora più chiaro, sul piano dei miti, le immagini della fine offrono il loro vero senso alle immagini dell'inizio: la simbolica del caos non è altro che la prefazione di un poema che celebra l'intronizzazione di Marduk; al dio tragico corrisponde la purificazione di Apollo, di quello stesso Apollo che con il suo oracolo chiamerà Socrate ad *esaminare* gli altri uomini; al mito dell'animo esiliato corrisponde la simbolica della liberazione mediante la conoscenza; alla figura del primo

⁴⁸ P. Ricoeur, *Della interpretazione, Saggio su Freud*, trad. it., Il Melangolo, Genova, 1991, p. 48.

⁴⁹ Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, pp. 98-99.

⁵⁰ Cfr. H. Halbfas, *Eine Sprache, die Ereignis werden will*, in «KB», 111 (1986) 12, pp. 910-911; Wahl, *Glaube und Symbolische Erfahrung*, pp. 365-377; Weidinger, *Elemente einer Symboldidaktik (RU abS)*, pp. 219-235.

Adamo, le posteriori figure del Re, del Messia, del Giusto che soffre, del Figlio dell'Uomo, del Signore, del Logos.

Ricoeur sottolinea che il filosofo, in quanto filosofo, non ha nulla da osservare circa la proclamazione, il *kerygma* apostolico, secondo cui le figure prima elencate trovano il loro compimento nell'evento del Cristo Gesù; ma su quei simboli, in quanto rappresentazioni della fine del male, il filosofo può e deve riflettere. Per la corrispondenza tra questi due simbolismi significa, per prima cosa, che il simbolismo della salvezza conferisce il suo vero senso a quello del male, il quale non è altro che una provincia particolare all'interno del simbolismo religioso. Il Credo cristiano non dice infatti, *credo nel peccato*, ma *credo nella remissione dei peccati*; ora per Ricoeur, in modo più fondamentale, questa corrispondenza tra un simbolismo del male e un simbolismo della salvezza significa che bisogna sfuggire al fascino di una simbolica del male, recisa dal resto dell'universo simbolico e mitico, e riflettere sulla totalità formata da questa rappresentazione dell'inizio e della fine.

Ciò secondo Ricoeur suggerisce il compito architettonico della ragione, già designata nel giuoco delle corrispondenze mitiche; è questa totalità, in quanto tale, che richiede di essere letta al livello della riflessione e della speculazione.

Il simbolo dà da pensare

Questa frase, che affascina Ricoeur, dice due cose: il simbolo dà un qualcosa da pensare, dà di che pensare. Il simbolo dà: una filosofia istruita dai miti sopraggiunge in un momento preciso della riflessione e, al di là della riflessione, risponde a una data situazione della cultura moderna. Questo compito ha inoltre un significato preciso *ora*, ad un dato momento della discussione filosofica e, in senso più ampio, in relazione ad alcuni aspetti della nostra *modernità*. Commenta Ricoeur: «Il momento storico della filosofia del simbolo è quello dell'oblio e della restaurazione: oblio delle ierofanie, oblio dei segni del sacro, perdita stessa dell'uomo in quanto appartenente al sacro. Questo oblio, [...] è la contropartita del compito grandioso di nutrire gli uomini e soddisfare i bisogni dominando la natura con una tecnica a livello mondiale. Proprio nel tempo in cui il linguaggio diventa più preciso, univoco e tecnico, mentre esso si fa più adatto alla formalizzazione integrale che va appunto sotto il nome di logica simbolica, proprio ora vogliamo ricaricare il nostro linguaggio ripartendo dal centro della sua pienezza»⁵¹.

Il simbolo dà da pensare: Ricoeur con questo aforisma suggerisce che tutto è stato già detto sotto forma di enigma e che, tuttavia, tutto deve sempre essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero⁵². Il simbolo ci parla in fondo come indizio della situazione dell'uomo al centro dell'essere nel quale si muove, esiste e vuole. Il compito del filosofo guidato dal simbolo sarà allora quello di spezzare il recinto incantato della coscienza di sé, infrangendo il privilegio della riflessione. Il simbolo *dà a pensare* che il *Cognito* è all'interno dell'essere e non l'inverso; per Ricoeur sarà una seconda rivoluzione copernicana: l'essere che si pone nel *Cognito* deve ancora scoprire che l'atto stesso col quale si arriva alla totalità continua a partecipare all'es-

⁵¹ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1970, p. 625.

⁵² Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 86-87.

sere che l'interpella in ogni simbolo. Tutti i simboli della colpevolezza – l'errare, l'accecamento, la mescolanza, la caduta – dicono la situazione dell'essere umano nell'essere del mondo; il compito è allora quello di elaborare, a partire dai simboli, concetti esistenziali, e cioè non soltanto delle strutture di riflessione, ma strutture dell'esistenza in quanto l'esistenza è l'essere dell'uomo⁵³.

La concezione del simbolo secondo H. Halbfas

Halbfas mette in evidenza l'importanza del simbolo per l'essere umano, però denuncia che *l'uomo moderno* non è capace di sopportare il simbolo, ha paura di esso, perché consta di diverse possibilità di interpretazione, cioè di comprendere. *L'uomo moderno* si è abituato solo a segni chiari, con un solo significato. Il molteplice significato del simbolo rende l'uomo nervoso, lo disturba, talvolta lo rende addirittura aggressivo. Però solo perseguendo la strada del simbolo si può entrare nella profondità dell'uomo⁵⁴.

Il simbolo - un'unità molteplice (Vielfache Einheit)

Secondo Halbfas il simbolo non si può mai *spiegare*, perché nel farlo c'è il rischio di sostituire i simboli con il concetto razionale. È totalmente sbagliato per Halbfas dire: *il simbolo significa..., vuol dire..., sta per...* Spesso si usa questa frase a scuola, in chiesa, nel museo, sempre quando si vuole interpretare un simbolo. Però una tale *spiegazione* è la distruzione del simbolo⁵⁵.

Il simbolo allora si può solo descrivere: spiegare sarebbe una riduzione del significato a uno solo, così il simbolo sarebbe svuotato dalla sua *potenza*, rimarrebbe forse un segno.

Halbfas osservando le teorie moderne d'interpretazione rivede l'ermeneutica medievale d'interpretazione con i suoi quattro livelli:

- Si partiva dalla dimensione del reale: dati storici, nomi, cose, insomma il punto di partenza che aveva un solo significato. Tutto quello era necessario per la comprensione del simbolo, ma non era di grande importanza.

⁵³ Z. Trenti vede il ruolo di Ricoeur in modo analogo a Halbfas e scrive: «Giustamente Ricoeur che analizza le forme del linguaggio religioso le trova sovraccariche: indotte a portare un senso per lo più sproporzionato alla consueta designazione. La *stravaganza della parabola* sarebbe giustificata precisamente dal di più a cui il riferimento religioso sottopone il linguaggio». Z. Trenti, *Invocazione*, Las, Roma, 1993, p. 113.

⁵⁴ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, p. 163.

⁵⁵ Halbfas dà un esempio del famoso artista Josef Beuys, che non ha mai spiegato le sue opere d'arte. Egli descriveva solo. Riportiamo una intervista con questo artista per poter meglio vedere le scelte di Halbfas.

«Interviewer: Also jetzt mal für uns Doofe: Gibt es eine Erklärung für Filz, gibt es eine "Übersetzung" für Fett? Beuys: Ja, aber nicht im Sinne von Bedeutung. Das würde ja heißen, daß hinter der Idee eines Kunstwerkes das Eigentliche steht. Damit käme man ja wieder in diesen verkommenen Ästhetik-Begriff, daß das Kunstwerk selbst nicht die ganze Sache ist, sondern nur, was als Idee dahinter steht.

Interviewer: Und nicht eine kleine Hilfeleistung?

Beuys: Doch. Hilfeleistung kann man bringen. Man kann Bildbeschreibungen machen, kann den begrifflichen Zusammenhang schildern, der dahin geführt hat, daß solche Materialien benutzt werden. Das kann man. Aber nicht in dem Sinne: das und das soll das bedeuten.

Interviewer: Also nicht: Fett gleich Leben?

Beuys: Das ist ein heruntergekommene Interpretation. Also: Fett ist ein sehr flexibles Material, was in sehr unbestimmter Form erscheinen kann, ganz besonders wenn man Wärme an es heranbringt. Man hat ja nie über Wärme in der Plastik gesprochen, aber dadurch, daß ich Fett benutzt habe, war der Begriff Wärme in der plastischen Diskussion...». Halbfas, *Das dritte Auge*, p. 124.

- Conseguentemente la prossima tappa conduceva ad un altro livello di realtà, che permetteva di entrare in una più profonda realtà e nei fatti concreti di percepire un significato «rivelato». Questa tappa aveva un doppio scopo: riguardando il passato verso il futuro, offriva alle cose contenuto simbolico. La teologia e mitologia servivano per interpretare questo doppio senso e offrivano, anche, la possibilità d'approfondire la conoscenza del mondo e della vita. Halbfas ricorda l'esempio del pane mettendo in evidenza i dati oggettivi: come fu fatto, cominciando con il grano che fu seminato fino al pane che si poteva mangiare. Poi si passava al significato più profondo del pane: la base per la vita, *dono di Dio*, il suo significato nei miti, nelle favole, nelle leggende, nei testi biblici e nei costumi della vita, per poi giungere, alla fine, al significato sacramentale del pane. Halbfas osserva con entusiasmo questo sforzo educativo per ritrovare il senso sempre *più profondo*.

- Con il passo seguente l'interpretazione si rivolgeva direttamente all'«anima dell'uomo». Si trattava di una disputa essenziale che dal profondo poteva trasformare l'uomo. Il simbolo veniva strettamente attaccato alla persona e non era più indipendente, ma connesso con l'esistenza reale dell'uomo. Questa terza tappa non era mai programmata, ma dipendeva da una disponibilità interna e da un processo meditativo. Importante era che si stabilisse una corrispondenza tra simbolo e anima dalla quale nasceva un alleggerimento e un orientamento nuovo.

- L'ultimo passo dell'educazione al simbolo medievale era l'*anagogia* (Hinaufführung - guidare in alto). La terza tappa saziava l'uomo e lo guidava verso se stesso, la seguente invece lo portava verso l'entusiasmo. Chiunque guardava un testo, ritratto, simbolo si rendeva conto che corrispondeva ad una realtà che trascendeva le esperienze che si poteva fare solo con i sensi. L'uomo trascendeva il mondo empirico e arrivava ad una *unità di grazia*, grazie alla quale *ritornava* ad abitare nell'uomo la verità.

Halbfas non solo ricorda questo modo di accostarsi al simbolo, ma condivide e applica questa ermeneutica alla didattica dell'insegnamento della religione, mettendo in rilievo che solo così la didattica del simbolo può essere educativa. Egli lascia a parte il modo, come dice *esoterico*, delle scienze umane di interpretare il simbolo⁵⁶.

⁵⁶ Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, pp. 125-127. Riportiamo solo l'opinione di Halbfas sull'ermeneutica del simbolo (antica e moderna) per mettere in rilievo l'urgenza che ha per Halbfas questa riguardo all'insegnamento della religione. Egli afferma: «Die voranstehende Skizze zur Hermeneutik des Symbols kann leider nur ein Hinweis auf die längst vergessene und allenfalls nur literatur- und kunstgeschichtlich memorierte Lehre vom vierfachen Schrift- bzw. Bildsinn sein. In dieser Interpretationslehre steckt aber mehr didaktische Erfahrung und Lebensweisheit als in den heute gebotenen nur-wissenschaftlichen Theorien. Vor allem wird diese Hermeneutik in einer wesenhaften Weise dem Symbol gerecht, ohne von einer Esoterik gezeichnet zu sein, die sich gegen humanwissenschaftliche Methoden versperrte. Eine noch zu leistende Auseinandersetzung mit dieser Lehre, die zunächst ihre Übertragung in heutige Denk- und Sprachvorstellungen leisten sollte, könnte die Kommensurabilität der ersten drei Stufen mit wissenschaftlichen Verfahrens- und psychoanalytischen Behandlungsweisen aufzeigen – unbeschadet eines jeweiligen Sinnüberschusses, der nicht ignoriert werden muß. Die vierte Stufe der Einsicht wäre freilich einer metawissenschaftlichen Spiritualität vorzubehalten, deren Ermöglichung grundlegende Aufgabe unserer angestrebten Symboldidaktik sein soll» (p. 127).

Si tratta di comprendere la propria esistenza nella fede che si può cogliere solo simbolicamente.

Il compito di impostare la didattica dell'insegnamento della religione per l'Halbfas consiste, secondo una formulazione di Paul Ricoeur, nel *pensare a partire dai simboli*. Il mito nell'insegnamento religioso deve essere riguadagnato nella sua presenza, e non come storia. Questo è più di un'acquisizione conoscitiva, è la piena realizzazione dell'umanità a un livello postrazionale, trattandosi di comprendere la propria esistenza nella fede e di credere ad essa nel comprenderla, in base ad una realtà che rimanda oltre se stessa e si può cogliere solo simbolicamente.

Non è dunque sufficiente per Halbfas comprendere storicamente i simboli, su piani di esperienza che appartengono ad altri uomini. Il problema che si pone è *se io mi riconosco ancora in ciò, se io ci credo*. L'ermeneutica si colloca al di là di ogni verità solo registrata, che sussiste senza fede, e costituisce un circolo che dissolve la distanza oggettiva e rende di nuovo possibile un rapporto personale con i simboli relativi alla religione. Le ierofanie precritiche diventano epifanie postcritiche di una nuova trascendenza creatrice di senso. Questo non ha nulla a vedere con la riscoperta di mitologie chiuse. Già l'assunzione di un mito rende possibile l'appropriazione di tutti, non sommandoli o armonizzandoli, ma attraverso un'operazione critica, perché il mondo dei miti e dei simboli è ricco di tensioni, e *ogni simbolo è iconoclasta in rapporto ad un altro*.

Una questione controversa, che divide gli animi eppure è ineludibile, è quella se si debba ritenere che il mito e il simbolo, intesi come costruzioni sociali, escludano un significato ontologico, capace di illuminare l'essere. Paul Ricoeur, e Halbfas convenendo con lui, respinge tale alternativa: «Trattando il simbolo semplicemente come rivelatore della coscienza di sé, lo multiamo della sua funzione ontologica... Il simbolo "dà a pensare" che il *cogito* è all'interno dell'essere e non l'inverso; la seconda ingenuità sarà quindi una seconda rivoluzione copernicana: l'essere che si pone nel Cogito deve ancora scoprire che l'atto stesso col quale si strappa alla totalità continua a partecipare all'essere che l'interpella in ogni simbolo»⁵⁷. Se questo è vero, se ne debbono trarre le conseguenze per la comprensione della religione e per la concezione di una didattica metacritica della religione. Concordiamo con Halbfas che la nostra esistenza nella fede si può comprendere solo attraverso il simbolo, perché è questo che permette una relazione uomo-Dio⁵⁸.

Il «terzo occhio» - uso del linguaggio simbolico a scuola

La tesi di Halbfas, che potevamo già constatare, è che l'uso liturgico e pastorale del simbolo in chiesa e a scuola ha subito il processo di irrigidimento e mummificazione del simbolo. Egli parlando del concetto del simbolo suppone che esso sia trasformato in segni normali con un solo significato. Da questa tesi parte il suo lavoro di recupero del simbolo necessario per la pedagogia religiosa⁵⁹.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1970, p. 632.

⁵⁸ Cfr. Halbfas, *Eine Sprache, die Ereignis werden will*, art. cit., pp. 907-911. La sfida e il rischio di questa posizione viene analizzata da D. Zillesen, *Symboldidaktik. Herausforderung und Gefährdung gegenwärtiger Religionspädagogik*, in *Der evangelische Erzieher*, 36 (1984) 6, pp. 626-642.

⁵⁹ Per Halbfas il simbolo non è contenuto fra gli altri, ma il contenuto di ogni altro, diventando non un linguaggio, sia pur privilegiato del religioso, ma il religioso stesso. Si ha così una radicale sottovalutazione delle *verità*

Possiamo osservare che questo lavoro di Halbfas porta la stessa caratteristica di tale pedagogia sul problema del linguaggio ed esperienza che abbiamo analizzato nella parte precedente, forse è meglio allora parlare di una continua prosecuzione del processo di impostazione dell'insegnamento della religione nella scuola così per non perdere mai di vista la realtà che circonda e nella quale vivono i giovani. Per Halbfas l'insegnamento scolastico richiede oggi ancora un altro approccio, nella scuola ci vuole proprio la fondazione del senso dei simboli. È necessario sensibilizzare i ragazzi che i simboli hanno a che fare con le loro esperienze di vita. Con questo approccio simbolico non si vuole cominciare a spiegare, ma suscitare il senso dei simboli. L'ora di religione deve diventare una *palestra* per allenare i ragazzi nella continua ricerca di collegare il simbolo con la sua vita e realtà⁶⁰.

Quello che conta non è la *razia*, ma un nuovo approccio con i sensi; detto in un linguaggio simbolico: ci vuole il *terzo occhio* per vedere la necessità di collegare l'esperienza esteriore con quella interiore. Spesso ai professori e agli insegnanti manca il *terzo occhio* non solo per parlare del simbolo, ma per vedere il linguaggio simbolico come quello che deve far parlare il simbolo stesso. Ed è per questo che l'insegnamento della religione diventa, non solo molto difficile, ma addirittura impossibile per Halbfas⁶¹.

Conclusione

In questa parte delle nostre considerazioni abbiamo presentato la concezione del simbolo tralasciando l'aspetto legato all'etimologia del termine e mettendo invece a fuoco le varie concezioni dello stesso che hanno influenzato Halbfas e delle quali egli si è servito per sviluppare il suo progetto per la didattica dell'insegnamento della religione. Il nostro percorso è cominciato con l'analisi della concezione del simbolo da parte della psicoanalisi (Freud e Jung), da parte della filosofia (Cassirer), da parte della teologia (Tillich), da parte delle scienze delle religioni (Eliade), da parte dell'ermeneutica (Ricoeur) e alla fine abbiamo presentato la concezione secondo Halbfas. Pensando all'insegnamento della religione nella scuola, cominciando dalla prima alla decima classe, Halbfas non salta il problema della diversità tra il linguaggio ed il pensiero del bambino da quello del giovane. La differenza non è soltanto di tipo quantitativo, ma soprattutto qualitativo.

Il percorso fatto da Halbfas soprattutto nel libro *Das dritte Auge* nel quale lui percorre il concetto del simbolo secondo la psicoanalisi, la filosofia, l'ermeneutica, la teologia e che noi in questo capitolo abbiamo voluto rifare, presenta però a nostro avviso delle lacune, non tanto e non solo perché l'autore non approfondisce gli studiosi delle varie aree, quanto perché le citazioni che fa degli stessi sono generiche e approssimative. Abbiamo infatti trovato difficoltà a risalire ai testi ai quali Halbfas si riferisce e riteniamo opportuno chiarire che le indicazioni bibliografiche da noi date non sono ricavate dai testi di Halbfas. Nonostante questa superficialità operativa, se così

della religione e delle religioni. In conflitto con il razionalismo che sarebbe entrato nell'insegnamento religioso. Halbfas concepisce questo come una iniziazione e sviluppo di una intuizione per cogliere il simbolo, altrimenti detto, il *terzo occhio* (oltre a quello dei sensi e dell'intelligenza).

⁶⁰ Cf. Halbfas, *Das dritte Auge*, p. 127; Weidinger, *Elemente einer Symboldidaktik* (RU abS), pp. 488-490.

⁶¹ Secondo noi l'elaborazione più complessa della *didattica del simbolo* secondo Halbfas, si trova in: Bucher, *Symbol - Symbolbildung - Symbolerziehung*, pp. 372-398.

si può chiamare, Halbfas è riuscito comunque ad applicare alla didattica dell'insegnamento della religione questi concetti ed è riuscito nei libri-guida per gli insegnanti a strutturarli in maniera chiara ed efficace.

È altresì opportuno sottolineare che il concetto di simbolo a cui Halbfas fa riferimento è molto simile a quello elaborato da Tillich, per cui a questo autore abbiamo dedicato in questo capitolo, uno spazio più ampio. Senza dubbio resta ad Halbfas il merito di averlo applicato alla didattica.

La descrizione del simbolo

Un simbolo non significa: evoca, focalizza, riunisce e concentra, in maniera analogicamente polivalente, una molteplicità di sensi, che non si riducono ad una sola significazione, né ad alcune. Così come una nota di musica non ha un senso determinato una volta per tutte, sebbene non sia una qualsiasi nota, ma dipende strettamente dal suo contesto ritmico e sonoro, così anche il simbolo dipende dal contesto mitico e rituale che gli è associato. Con ciò risulta evidente che soltanto la logica dell'analogia, più che quella dell'identità, ci consente di capire il mondo dei simboli: il procedimento analitico stabilisce rapporti di somiglianza tra realtà diverse, mentre il procedimento dialettico riconosce solo rapporti d'identità o d'uguaglianza. Le due logiche sono complementari: spesso l'analogia scopre quello che poi la dialettica dimostra. Perciò l'analogia permette, a volte, di superare forti divergenze, prospettando nuovi orizzonti; e poiché la simbolica si edifica secondo il principio dell'analogia, è legittimo sperare che svolgerà una funzione interdisciplinare, tra le scienze, talmente forte da renderla forse la metascienza del futuro.

Certamente la didattica del simbolo non è ancora veramente fondata. Del resto l'opera di Halbfas e le opere degli altri singoli pedagogisti non possono bastare a costituirlo, a motivo dell'estensione immensa del suo dominio. Essenzialmente interdisciplinare, questa nuova disciplina, ancora confusa ed embrionale, diventerà forse la metascienza del prossimo secolo, perché essa è capace di mostrare la stretta solidarietà di tutte le ermeneutiche, nel loro scopo comune di interpretazione della natura, dell'uomo e dell'universo.

Infine la nozione di simbolo deve essere *desostantizzata*, poiché non è una cosa *in sé*, né una nozione con significato fisso. Il simbolo deve essere concepito come una *funzione* (Halbfas ne propone tre: la funzione di alleggerimento, di orientamento e di mediazione), non come opera ma come operazione, il cui significato è determinato dal contesto più ampio della situazione culturale, prodotta in concomitanza dall'uomo e dalla religione, dall'uomo e dalla natura, da eventi naturali e storici, dall'immaginazione e dalla ragione. Tutti gli interventi o operazioni che danno vita alla didattica del simbolo non sono riducibili a due categorie distinte, che si possono poi interpretare usando la logica dell'analogia e quella dell'identità.

Linguaggio delle religioni

Per Halbfas la distinzione tra mondo interno ed esterno, è già in se stessa problematica. Essa rimanda ad un dualismo che caratterizza l'alienazione della nostra esperienza. Questa contrapposizione di interno ed esterno non serve, secondo lui, che a puntellare il pensiero concettuale e sbarra, secondo l'esperienza di tutti i grandi

mistici, la via che permette di accedere al fondamento della vita. «Prima che si sia dischiuso quel terzo occhio, per mezzo del quale l'uomo impara a vedere l'essenza delle cose, non vi è alcuna possibilità di accostarsi ai saggi e ai mistici delle religioni. Per questo la tradizione Zen insiste nella necessità di rompere con ogni logica superficiale e con l'unilateralità del linguaggio della vita quotidiana, prima di poter trovare le fonti della felicità. "Il significato della proposizione $A = A$ si coglie solo allorché $A = non-A$. Essere se stessi è non esserlo: questa è la logica Zen che appaga ogni nostra aspirazione" (T. Suzuki). Questo tipo di esperienza spiega la presenza nelle religioni mistiche di autentici paradossi, per mezzo dei quali la realtà viene vista, si potrebbe dire, dal suo interno»⁶².

La perdita del linguaggio simbolico verso cui sta andando incontro l'uomo d'oggi comporta secondo Halbfas la perdita del rapporto con le verità ultime. Riteniamo opportuno ampliare questa sua intuizione in quanto la veridicità della stessa giustificherà le scelte successive nel campo della didattica⁶³.

La perdita della percezione delle conoscenze ultime

Con l'opinione prima riportata Halbfas fa intendere secondo quale prospettiva si muove la ricerca della conoscenza e della verità da parte della mistica. Esse non si rendono accessibili alla *normale* visione delle cose, forse neppure ad una riflessione ripetuta, perché nella nostra civiltà è andata quasi interamente perduta la percezione che le conoscenze ultime si possono esprimere solo in forma di paradosso⁶⁴. Egli richiama Kierkegaard per cui il paradosso è una categoria centrale. Kierkegaard ritiene che un'esistenza consapevolmente cristiana abbia inizio soltanto quando il singolo sia giunto a penetrare il paradosso della fede; definisce il cristianesimo – quel cristianesimo che non esiste, finché tutto il mondo si dichiara cristiano – una comunicazione di esistenza che rende l'esistenza paradossale, di modo che il paradosso permane fin quando si esiste⁶⁵. La prospettiva, secondo cui Kierkegaard orienta la sua ricerca della verità, è quella del segreto; per lui, dunque, la verità non può essere detta in altro modo che come *segreto*. Il pensiero oggettivo, la comunicazione ordinaria, non hanno segreti, afferma Halbfas, non hanno dunque una verità che possieda importanza sul piano esistenziale; gli uomini che traggono l'orientamento per la propria vita solo da informazioni oggettive, si perdono nei labirinti del mondo esterno, estraniati dalla verità e dalla libertà in quanto possibilità autentiche dell'esistenza umana e finiscono per non avvertire neppure più, cosa fondamentale per Halbfas, la dimensione profonda dell'esistenza.

Egli considera la separazione ermetica da ogni trascendenza come la condizione generale della civiltà contemporanea, che oggi appare normale, benché sia in realtà folle e letale: l'uomo secondo Halbfas è allenato dalla società a ritenere normale e sana la totale dedizione allo spazio esterno e al tempo esterno, tanto più in quanto ogni tentativo di scandagliare l'aspetto interiore dell'esistenza viene giudicato come un ripiegamento antisociale, o addirittura una deviazione patologica. Halbfas osserva che la gente identifica la salute psichica con la vigoria, la capacità di adattamento e la destrezza. Ma questa riduzione della realtà comporta un prezzo elevato. Se acca-

⁶² Halbfas, *La religione*, p. 16.

⁶³ La proposta di Halbfas è molto ampia, si veda: Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 164-171.

de, trovandosi smarriti nel mondo esterno di raggiungere ad un certo momento, sia pure casualmente, la consapevolezza del mondo interiore, si determina una situazione di insicurezza e di pericolo che soltanto molto di rado si osa affrontare⁶⁶.

Una violenza fatta alla realtà

Nota Halbfas che i film e la letteratura presentano protagonisti dove l'ansia di ricerca non si acquieta se non dopo che essi hanno provato il brivido di avventure straordinarie e rischiose, però il cammino spirituale degli uomini contemporanei si muove esattamente nella direzione opposta. Ogni forma di sgomento metafisico è rimossa, mentre la società, attraverso i suoi agenti di socializzazione, garantisce la messa in atto di processi che conducono alla neutralizzazione delle esperienze della trascendenza.

Ci serviamo di una domanda che in continuazione si pone Halbfas, e la risposta che fa parte di questo lavoro: quale realtà è oggi ancora accessibile ai nostri metodi di ricerca e di comprensione di tipo scientifico, orientati in prospettiva eurocentrica? Egli risponde che l'esperienza che è presentata viene uniformata secondo il modello delle cosiddette scienze empiriche, e ridotta a una sistematica dei fatti, dietro cui può celarsi una violenza fatta alla realtà, più che la realtà stessa, e denuncia: «Anche le scienze della religione documentano, in un numero rilevantissimo delle loro opere, quanto un approccio che procede unicamente per la via razionale e descrittiva sia lontano dal cogliere la vita effettiva delle religioni e delle culture straniere. Il sapere "tutto degli dei" può comportare che non si intuisce nulla della loro verità. Quando la dimensione del profondo, che si dischiude solo ad una "ermeneutica partecipativa" (Harvey Cox), resta ignota ai procedimenti oggettivanti, le religioni appaiono senza religione, gli dei come idoli, "una cortina di cemento spessa cinquanta piedi" divide dalle fonti della vita»⁶⁷.

L'attuale reazione della gioventù all'insegnamento religioso rende più acuta la questione di una didattica adeguata. La *didattica del simbolo* ha smosso le acque, ma sembra troppo superiore alla portata reale di tanti giovani incapaci di simbolizzazione, come pure la *didattica del sacro* conservato nella Chiesa. Halbfas invoca la necessità di una didattica che tenga conto della realtà, cioè della componente religiosa in atto evolutivamente nella vita dei giovani ed insieme del loro vero contesto di esistenza, affermando il bisogno di *elementarizzare* i dati della fede e proporli secondo le categorie del confronto e dell'avvicinamento.

Possiamo ripetere che Halbfas tenta di superare una comprensione e quindi una esposizione del dato di fede come oggetto precostituito, facendolo invece interagire con il grado di certezza religiosa e di autonomia degli alunni, come pure va tenuto in conto che la proposta della fede passa attraverso la storia della propria fede. L'insegnamento di religione deve essere orientato all'esperienza, intesa però non come vissuto superficiale, ma come approfondimento vitale.

⁶⁴ Cfr. Halbfas, *Das dritte Auge*, 107-112; Id., *Lehrerhandbuch* 10, pp. 142-144.

⁶⁵ Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 573.

⁶⁶ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 10, pp. 329-335.

⁶⁷ Halbfas, *Religion*, Kreuz, Stuttgart 1976. (trad. it., *La religione*, Queriniana, Brescia, 1983), pp. 18-19.

Linguaggio dell'anima

Halbfas non dimentica che al di là della scuola, nella vita dei ragazzi i simboli svolgono un grande ruolo, legato alla commercializzazione o alle ideologie sociali. Il che porta Halbfas a parlare della necessità di rifondazione del senso di questo. Cresce l'esigenza di una fenomenologia del simbolo seguendo la rilevanza che esso possiede nel mondo vitale dei ragazzi. L'educazione simbolica tanto più avrà successo quanto più avviene come didattica induttiva, per come dice l'autore «far parlare l'anima»⁶⁸.

La malattia dell'anima

Per Halbfas il popolo *normale*, addirittura, non esiste più, perché l'umanità intera ha perso la realtà simbolica (*sinnlichen Wirklichkeiten*) e si sviluppa sempre di più solo la tendenza di pensare in un modo astratto (*abstrakten Denken*). La scienza della nostra epoca, con l'assistenza della teologia che l'ha sostenuta, ha sviluppato questa tendenza al massimo, Halbfas si serve della espressione di Orwell, che diceva: fabbrica dei pensieri elettronici e *uomo-macchina-dialogo*.

Egli denuncia che su questa scia anche il cristianesimo ha perso i propri simboli. La perdita delle immagini e dei riti (*Verlust aller Bilder und Rituale*) porta il deperimento dell'anima cristiana e come risultato essa si ammala. Il cristianesimo sino dai tempi antichi ha combattuto i simboli e miti dei pagani e adesso è la cultura occidentale che continua a sopprimerli. Questa distruzione del mondo simbolico sta distruggendo tutte le religioni. L'anima toccata da questo processo soffre un vuoto e secondo Halbfas possiamo parlare solo dei ruderi di essa (*Verkarstung der Seele; das innere Vakuum*)⁶⁹.

Il compito di ritrovare la «lingua dell'anima»

Questo che è rimasto è il sogno. Dove l'anima si riposa durante la notte e si può ricreare dopo il giorno pieno di lotta con le teorie astratte e solo sognando può ritrovare la *lingua dell'anima* (*Seelensprache*). Questa lingua non è niente di strano per Halbfas, è la realtà del profondo che vuole esprimersi, parlare, respirare. Grazie a questa *lingua dell'anima* l'uomo ritorna dalla propria alienazione alla sua origine.

Halbfas si domanda se la nostra origine è ancora intatta. Si rende conto che non esistono sondaggi e ricerche su quest'argomento, però ricorda i popoli che non hanno perso la capacità di vivere con i sogni, come per gli Indiani dell'America, i quali grazie a ciò sanno parlare la lingua dell'anima. Per Halbfas solo l'uomo che sa interpretare e leggere i sogni riesce sempre di più ad approfondire la sua autocoscienza e sa cercare la verità. È importante per Halbfas il sogno che è la lingua dell'inconscio. Egli denuncia la perdita della capacità di usarla e indica la strada obbligata per le religioni di imparare di nuovo la grammatica dei simboli e la sua pronuncia⁷⁰. Esiste una lingua dell'anima con la quale l'uomo ritorna alla sua origine e attraverso la quale può esprimere le realtà presenti nel profondo di se stesso, nel perdere le quali l'uomo si smarrisce perché sono queste che costituiscono la sua vera essenza.

⁶⁸ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 121-125.

⁶⁹ Per Halbfas la medicina efficace per la «malattia dell'anima» è la mistica, si veda: Halbfas, *Lehrerhandbuch* 10, pp. 288-295; Id., *Das dritte Auge*, pp. 142-161.

⁷⁰ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 94-106.

Simbolo e linguaggio

Il linguaggio umano, nella sua zona di ambiguità irriducibile, che sfugge a ogni tentativo di esplorazione scientifica, svela dei segni il cui significato non può essere ricondotto all'interno delle esperienze razionali ed esistenziali in cui si articola, normalmente il significato di un segno. La persona, quando entra in contatto con questi particolari segni, durante l'ora di religione, vive nelle profondità della sua psiche un'esperienza emotiva di cui non sa sempre dare spiegazione razionale. L'unica cosa che riesce, sovente, a percepire è che una certa immagine, una certa parola o un racconto la spingono verso una particolare esperienza emotiva e che questa esperienza, pur priva di nome e di spiegazione razionale, si riverbera nei suoi comportamenti quotidiani, nel suo vissuto cosciente.

Questa esperienza, che agli abitanti delle società cosiddette evolute dell'occidente, come della Germania, appare sempre più rara, ma che era molto comune per l'uomo antico e arcaico, ha sede nella funzione del linguaggio ed è quella del *simbolo*⁷¹.

Aprire il mistero chiuso nel simbolo

Il simbolo, almeno nell'accezione che viene privilegiata da Halbfas, è quel segno che accanto a un significato manifesto, letterale, ne possiede un altro nascosto che rinvia a una particolare esperienza esistenziale di solito riguardante la sfera affettivo-emotiva. Il prossimo tentativo che sta di fronte alla didattica dell'insegnamento della religione è di conoscere veramente l'ermeneutica del simbolo. Solo attraverso questo approfondimento saremo in grado di capire veramente la portata del simbolo.

Halbfas rievoca Friedrich Creuzer, il fondatore dello studio dei simboli e sottolinea che la comprensione dei simboli è connessa con la loro spiegazione. È privilegio dell'uomo essere capace di comunicare con gli dei, che gli mandano attraverso *i sogni notturni e gli uccelli durante il giorno* segni (Zeichen-symbola) inaspettati di ogni genere. Poi mette in rilievo che il compito dell'insegnamento è *interpretare*, ciò significa far capire agli alunni. Dunque l'annunziare è stato il compito del sacerdote che celebrando il sacrificio divino, poteva parlare dei misteri divini. Oggi Halbfas, di fronte all'insegnamento della religione, pone un simile compito. È necessario *puntare con il dito* indicando il mistero, ma anche accennare con le parole, quello che viene indicato, per poter aprire il mistero chiuso nel simbolo⁷².

Anche Paul Ricoeur mette in evidenza questa «legge» della religione, l'intrecciarsi del simbolo e del linguaggio orale. I simboli non si trovano accanto alla lingua, ma l'uno ha bisogno dell'altro. Solo nell'insieme del linguaggio verbalizzato, compresi i simboli, si può sviluppare la vera dimensione simbolica. Per esempio uno che ha avuto un sogno, finché non lo racconta rimane incomunicabile il messaggio per gli altri, perciò la comunicazione del sogno, senza verbalizzazione, costituisce il problema.

Il simbolo si incrocia

La struttura del simbolo per Halbfas è quella del doppio (o addirittura molteplice) significato. Proprio a causa del molteplice significato si può/deve interpretare il sim-

⁷¹ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 86-88.

⁷² Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 10, pp. 30-32.

bolo. Solo interpretando si può intrecciare il fenomeno del linguaggio. Creuzer usa due parole chiave: testimoniare (bezeugen) e creare/fare (erzeugen). Ci sono diversi modi con i quali i simboli si intrecciano con il linguaggio, e questi si possono interpretare in modi diversi, perché portano molteplici significati. L'esempio riportato da Creuzer del sacerdote cosciente che testimoniando il simbolo della divinità riesce con semplicità a creare il simbolo, mette in evidenza che il comprendere del simbolo è un privilegio dell'essere umano. Perché solo l'uomo è in grado di capire (leggere) i significati diversi del simbolo. Un animale ha bisogno dei segni che hanno un solo significato, altrimenti si perde. Il suo comportamento è guidato in maggior parte dall'istinto.

A questo punto Halbfas sottolinea una caratteristica del linguaggio che il mondo contemporaneo sviluppa e che ha un enorme influsso sull'insegnamento. L'uomo moderno che vive nel mondo sempre più tecnico sta sviluppando segni chiari, d'un solo significato. La tesi di Halbfas è la seguente: il mondo così diventa sempre di più disumano. Già abbiamo sottolineato che il simbolo chiede l'atteggiamento di creatività, perché ciascuno porta i molteplici significati e per questo deve essere interpretato. Solo nel momento in cui l'uomo entra nel mondo del simbolo può sviluppare il suo linguaggio, ciò è fondamentale soprattutto per conoscere il linguaggio religioso. Questo lavoro spetta all'insegnamento della religione nella scuola.

Distruggendo la radice del silenzio il simbolo svanisce e il linguaggio si depaupera

Il silenzio, la meditazione, questo che abbiamo visto nella parte dedicata al nuovo orientamento della didattica dell'insegnamento della religione, diventa prioritario per la comprensione e la giusta impostazione della didattica dei simboli.

Halbfas ripete che il simbolo sta già prima di un pensiero verbalizzato, quindi nell'area religiosa è essenziale l'esercizio del silenzio per poter entrare nella zona propria del simbolo⁷³. Tutto questo non è una contraddizione di quello che è stato detto finora, come neanche il linguaggio non si trova in contraddizione col silenzio. L'uomo e il suo linguaggio nascono secondo Halbfas nel silenzio e reciprocamente devono ritornare sempre in esso per non esaurirsi. Il simbolo non perde mai la relazione col silenzio, perché lì è il suo posto, lì è a casa. Distruggendo questa radice anch'egli svanisce e il linguaggio si depaupera. Per interiorizzare quest'ultimo è indispensabile, secondo Halbfas e noi concordiamo con lui, riconquistare la dimensione del silenzio. È in questa dimensione, che l'uomo d'oggi spesso ha perduto o addirittura evita, che il rapporto, di cui il linguaggio simbolico è uno strumento, con le verità ultime può essere ritrovato. L'autore dà talmente tanta importanza alla riacquisizione della dimensione del silenzio da invitare, con insistenza, gli insegnanti a far fare agli alunni esercizi di silenzio⁷⁴.

Simbolo ed esperienza

Halbfas ancora una volta denuncia la scomparsa dell'esperienza del simbolo, ricordando lo psichiatra britannico Ronald D. Laing, che con il suo saggio

⁷³ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 10, pp. 55-58.

⁷⁴ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 8, pp. 76-81.

Fenomenologia dell'esperienza mette in rilievo l'importanza dell'azione reciproca tra un orientamento interiore ed esteriore⁷⁵.

Il simbolo è la categoria dell'esperienza

È diventato molto difficile nella nostra epoca parlare di queste cose, perché spesso si mette addirittura in dubbio l'esistenza della realtà interiore. Halbfas vede l'uomo d'oggi molto confuso di fronte alle realtà meditative come sogni, fantasie e immaginazioni. Guardando solo l'esterno senza uno sguardo all'interno dell'uomo, esso si ritrova in una condizione di alienazione. Purtroppo questo stato è diventato la regola che si applica alla persona considerandola come se fosse normale, però secondo Halbfas in realtà è sempre un prodotto di repressione.

Laing mette in evidenza la sua tesi, che con la perdita del mondo interno si perde anche la categoria che collega l'anima dell'uomo con il mondo esterno, cioè il mondo del simbolo. Così Halbfas, con esplicazione di Laing, afferma che solo mettendosi alla ricerca del nostro centro *interno* possiamo *riattivare* le risorse del simbolo⁷⁶. Quest'ultimo e comprensione sono intrecciati, hanno un rapporto molto stretto. Senza simbolismo la realtà umana s'avvicina sempre più al pragmatismo, e tutto diventa superficiale, perché il simbolo aiuta a trascendere la realtà superficiale e non è necessario dargli uno spazio nuovo di esperienza, perché egli è la categoria dell'esperienza.

Il simbolo riflette la condizione esistenziale della persona

Il compito che secondo Halbfas sta di fronte all'insegnamento della religione nella scuola è di dare *un nuovo alfabeto* al simbolo. Questo far parlare simbolico può non solo aiutare a scoprire un meraviglioso mondo della religione, ma addirittura salvare i giovani dalla visione unicamente pragmatica del mondo⁷⁷. Halbfas, con il suo lavoro, rileva che fa parte di ogni esperienza religiosa un immaginario, ovvero un insieme di rappresentazioni della realtà chiamata Dio e un linguaggio prevalentemente simbolico. Nel corso della storia vediamo tanti simboli religiosi che hanno accompagnato coloro che si sono messi alla sequela di Cristo e che esprimono esperienze umane, caricandole di potenzialità emotive estese alla vasta gamma dell'affettività umana.

È risaputo che i simboli religiosi, carichi come sono di potenziale emotivo, danno spessore e gravità alla vita umana e influiscono in modo determinante sui codici di comportamento, morali e spirituali, sicché una persona, una comunità, una società risultano omogenee all'immaginario che si sono fatte di Dio. Abbiamo già affermato che Halbfas è molto attento alla critica della religione, che accompagna il moderno processo di secolarizzazione ed ha denunciato una comprensione mitica, antropomorfa, ingenua e superstiziosa dell'immaginario di Dio che ha provocato la crisi del linguaggio religioso convenzionale. Tutto ciò ha portato l'esigenza di avere una comprensione critica del linguaggio religioso e del suo impoverimento, soprattutto simbolico, che svolge un ruolo determinante nell'esperienza religiosa; da alcuni decenni

⁷⁵ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, pp. 85-86.

⁷⁶ Halbfas, *Das dritte Auge*, pp. 117-118.

⁷⁷ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 10, pp. 30-32.

questo problema è oggetto di un grandioso e fecondo dibattito nell'ambito di diverse scienze⁷⁸.

Per Halbfas il simbolo risponde all'esigenza umana di stabilire una mediazione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. È una specificazione del segno, ma se ne differenzia sostanzialmente. Il segno infatti, nel senso stretto di segnale è sempre arbitrario e puramente indicativo, in quanto rinvia a un oggetto, che, seppure non presente, è quanto meno sempre rappresentabile. Il simbolo, invece, esprime, per un rapporto naturale, qualche cosa che direttamente non è possibile apprendere. Rispetto al linguaggio concettuale, quello simbolico non rispecchia un modo di pensare primitivo e tanto meno regressivo. Lunghi dall'esperienza di un balbettamento del pensiero logico, il pensare per immagini e simboli è una funzione autonoma in grado di esprimere tutto ciò che è al di qua e al di là della ragione. Di più, esso riesce ad esprimere il significato esistenziale e la carica emotiva e affettiva che accompagnano solitamente la scoperta delle strutture profonde della realtà; ciò che invece non riesce generalmente a fare il pensare con concetti o idee⁷⁹.

Più che dire o descrivere qualcosa, il simbolo evoca la realtà simboleggiata e coinvolge in essa. Inteso in questo senso, esso rivela l'insieme della persona nella misura in cui questa si situa nel mondo con le proprie scelte fondamentali riguardanti se stessa, gli altri e Dio. I simboli riflettono la condizione esistenziale della persona che vive le sue opzioni radicali in un misto di sentimenti che si rinforzano o che si contraddicono reciprocamente.

Il simbolo collega il passato con il futuro

Dopo aver analizzato la problematica *simbolo e linguaggio e simbolo ed esperienza* Halbfas mette in rilievo una terza relazione: *simbolo e tempo*⁸⁰. Il simbolo per lui possiede un carattere da una parte regressivo e dall'altra progressivo ed inoltre collega la storia e le *profondità* arcaiche con il futuro sempre *aperto*⁸¹; ambedue le prospettive sono per lui importanti. La funzione regressiva del simbolo è indispensabile per la salute mentale dell'uomo e la funzione progressiva svolge il ruolo importante, nell'ottica del futuro, riguardante una prospettiva positiva dell'uomo.

Il simbolo svolge il ruolo di un *ponte*, collega il passato con il futuro, il suo contenuto è spesso composto da una esperienza remota, a volte dimenticata, che appartiene ai tempi e alle reminiscenze passate. Per esempio il simbolo del sogno ci porta spesso a queste zone arcaiche; un viaggio indietro nel tempo, non è irrinunciabile nel caso dei sogni, ma anche nella vita quotidiana l'uomo ha bisogno di queste tappe *regressive*, soprattutto, sottolinea Halbfas per le persone nello stato di crisi.

Quello che riguarda la prospettiva progressiva del simbolo, è capitale per prendere decisioni dell'avvenire. In modo particolare i simboli religiosi sono in grado di legare i tempi (passato, presente e futuro)⁸²; non solo Halbfas, infatti, ma diversi autori concordano con l'affermare che questo svolge un ruolo di ponte, che collega passato, presente e futuro.

⁷⁸ Cfr. H. Wahl, *Glaube und Symbolische Erfahrung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1994, pp. 13-87.

⁷⁹ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 1, pp. 255-258.

⁸⁰ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 6, p. 88.

⁸¹ Cfr. Halbfas, *Lehrerhandbuch* 8, pp. 107-108.

⁸² Halbfas, *Das dritte Auge*, p. 119.

Conclusione

In questo punto abbiamo preso in considerazione i diversi linguaggi: il linguaggio delle religioni, il linguaggio del popolo, il linguaggio dell'anima, la relazione tra simbolo e linguaggio, la relazione simbolo ed esperienza e quella tra simbolo e tempo. Per ricostruire la sua didattica proposta da Halbfas non abbiamo avuto a disposizione una chiave unica di lettura, ma soltanto codici parziali, i quali, essi stessi, esigono una interpretazione.

Concordiamo con Halbfas quando dice che il simbolo non significa, ma evoca, focalizza, riunisce e concentra, in maniera analogicamente polivalente, una molteplicità di sensi che non si riducono ad una sola significazione né ad alcune, così come una nota di musica non ha un senso determinato una volta per tutte, sebbene non sia una qualsiasi nota. Essa dipende strettamente dal suo contesto ritmico e sonoro, così anche il simbolo dipende dal contesto mitico e rituale che gli è associato.

È difficile dire come Halbfas esprima nei suoi libri non tanto la preoccupazione quanto la sofferenza nel vedere come l'uomo d'oggi rischi di perdere il contatto con le realtà ultime, perdita che lo impoverisce in quanto toglie il senso stesso del suo esistere. È necessario quindi che fin da bambini si ricominci a ricercare il perché del nostro essere qui ed ora. Halbfas vede una prospettiva di soluzione nella riconquista della dimensione del simbolo che può permettere all'uomo di raggiungere l'unità fra il suo esistere e le verità ultime. Halbfas individua nella scuola il luogo privilegiato dove questa riconquista può essere fatta in quanto in essa la partecipazione degli alunni all'insegnamento di religione è ancora notevole.