

BRUNO FORTE

## LA RICERCA DI UN NUOVO LINGUAGGIO SU DIO \*

*In memoria di Germanò Pattaro*

In quanto è pensiero della compagnia della vita alla luce della memoria vivente della Parola di Dio la teologia è profezia, ricerca di un linguaggio che esprima in modo sempre nuovo, perché vivo e sensato per l'oggi, il sempre nuovo impatto dell'avvento divino sull'esodo umano. Se la teologia fosse memoria senza compagnia, sarebbe sterile nostalgia, morto ricordo; se fosse compagnia senza memoria, sarebbe ideologia presuntuosa o pura lettura sociologica; in quanto è insieme memoria e compagnia, essa è anche e propriamente pensiero pro-fetico, che parla a nome di Dio e in favore Suo, nell'atto stesso in cui parla a nome e in favore dell'uomo. Ogni autentica esistenza teologica è in tal senso ricerca di un nuovo linguaggio per dire Dio agli uomini del proprio presente: tale è stata, emblematicamente, l'esistenza teologica di don Germano Pattaro. Più che rivisitarla, si intende qui evocarla, secondo le figure interpretative che scandiscono la ricerca teologica del nuovo linguaggio: il *problema della teologia*, che è precisamente quello della mediazione fra la salvezza e la storia, fra la memoria e la compagnia; la riflessione sulla *ragione teologica*, che in tale luce si offre densamente come «ragione storica»; il *linguaggio* nella forma che ne fonda l'incessante novità.

1. *Il problema della teologia: la mediazione critica fra la salvezza e la storia*

La profezia teologica è motivata dall'esigenza di pensare l'incontro fra la salvezza e la storia, in modo che sempre più il cammino esodale dell'esistenza umana si apra al dono sorprendente di Dio e sempre più l'ingresso divino nella storia offra un orizzonte

\* Testo della relazione tenuta presso il Centro studi teologici «Germano Pattaro» a Venezia il 28 maggio 1987.

di senso ed una forza nuova per vivere la condizione dei pellegrini. In realtà, esodo e avvento si richiamano l'uno con l'altro. La rivelazione divina non avviene nel vuoto, ma nella storia, per rivolgersi a uomini concreti e offrire loro il dono gratuito e meraviglioso della vita veniente dall'alto: «per noi uomini e per la nostra salvezza!» In tal senso, veramente la Scrittura, luogo della Parola dell'avvento divino, «non è la visione che l'uomo ha di Dio, ma la visione che Dio ha dell'uomo. La Bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo e di ciò che questi gli chiede»<sup>1</sup>. Nell'avvento è Dio che esce dall'eterno silenzio e parla: la Sua Parola, non diversamente da ogni altra parola, è contenuto, appello e rivelazione; essa dice, interpella, svela. In quanto Parola divina, essa produce in pienezza ciò che dice, chiama radicalmente colui che raggiunge, comunica la vita stessa eternamente amante di chi si rivela... In tutti questi sensi, essa è rivolta all'altro: Dio esce da sé per cercare l'uomo e fare alleanza con lui: «La rivelazione non è una dottrina, ma una storia. È la vicenda dell'incontro di Dio con l'uomo, così che il rapporto instaurato da Dio diventa vita dell'uomo e per l'uomo. Dio, infatti, quando parla 'viene'. La Sua Parola non è per una 'teologia', ma per una 'epifania': Venne nella sua casa...»<sup>2</sup>. L'evento supremo di questa «venuta» è la Croce, il luogo in cui Dio parla nel silenzio: «La Croce è l'«eterogeneo» di Dio di fronte all'«omogeneo» di Lui pensato e sperato dall'uomo. Che è come dire che Dio si presenta davanti all'uomo e lo chiama a giudizio da «fuori» i pensieri che l'uomo fa su di Lui»<sup>3</sup>.

Se Dio è in cerca dell'uomo, anche l'uomo è in cerca di Dio: anche l'esodo è aperto al Mistero. In quanto movimento originario dalla morte alla vita, l'esistenza umana è sete, nostalgia, appello, autotrascendimento complesso e a volte velato o contraddetto per andare verso le sorgenti della vita che vince la morte. Di fronte ad ogni offerta l'esodo non può non fare il confronto con questa sua sete: è così che ne valuta il significato, la capacità, cioè, di corri-

<sup>1</sup> A. Heschel, *L'uomo non è solo*, Milano 1970, p. 135.

<sup>2</sup> G. Pattaro, *Dio salva attraverso la storia che è luogo dei suoi «eventi»*, in «Presbyteri», 1977, p. 5.

<sup>3</sup> Id., *La domanda su Dio: la possibilità e i limiti di una risposta nell'ambito della cultura attuale*, Cremona 1977, p. 25.

spondere o meno all'ansia profonda del cuore, anche turbandola o sovvertendola. La domanda sul senso di tutte le cose – perfino sul senso di questa radicale domanda – costituisce la problematicità dell'esistenza umana, il suo vivere per la vita nonostante l'inesorabile cammino del tempo verso la morte. È in questa contraddizione radicale che l'esodo si offre come cammino aperto, come giorno feriale in cerca del «sabato eterno» o della «domenica della vita». È qua che esso manifesta come l'uomo sia appello verso l'Altro, nella forma dell'invocazione, come in quella del rifiuto o, perfino, dell'indifferenza. A quest'uomo problematico, inquieto o soddisfatto di sé, all'uomo schiacciato dalla sofferenza o dal peso dell'ingiustizia del mondo, si rivolge la Parola dell'avvento, mano tesa dall'alto, sovversione della domanda per offrirsi come suprema risposta a un livello nuovo e più alto: la Parola è per l'uomo, come l'uomo è per la Parola. L'una è dono gratuito e contagioso di libertà; l'altro è domanda inquieta, bisognosa di significato. Il loro incontro è il tempo di grazia, l'«oggi» della salvezza, in cui l'avvento viene a dirsi nelle stagioni dell'esodo e l'esodo a vivere pienamente nell'esperienza dell'avvento. Il pensiero di questo incontro, sempre nuovo e trasformante, in tutte le coordinate che lo caratterizzano, è la profezia teologica. Essa sta alla memoria e alla compagnia della fede come l'incontro di alleanza sta al reciproco movimento dell'esodo e dell'avvento.

Grazie alla profezia teologica la Parola della salvezza è data in maniera fedele alla sua origine ed insieme sensata per l'uomo: è per questo che il compito della teologia come profezia può essere descritto come un parlare responsabilmente del Dio dell'avvento alla varietà delle situazioni umane. La teologia si fa carico delle sfide dei contesti socio-culturali, come anche degli interrogativi dell'esistenza umana e dell'esperienza credente, per portare significativamente in essi il messaggio della Parola, indicandone la comprensibilità, l'efficacia pratica, la rilevanza storico-critica, la capacità di offrire un orizzonte globale credibile di senso. Si evidenzia così il «doppio compito affidato alla teologia, di essere contemporaneamente fedele a Dio e all'uomo sul quale Dio si è aperto e si apre con un Patto e un'Alleanza senza pentimenti e senza ritorni.

Il che vuol dire che la teologia intende il proprio statuto a partire da questa 'dialogicità', dalla quale dipende ogni altra realtà: ecclesiale, cristiana ed umana. Nel senso che qui e non altrove il Vangelo deve e può essere proposto come messaggio salvifico 'significante' per l'uomo, che ne è l'unico destinatario»<sup>4</sup>. È in questa luce che la teologia si presenta come mediazione critica fra salvezza e storia, ricerca di un nuovo linguaggio, che è intelligenza del Mistero, nel duplice senso di uno scrutarne la profondità a partire dalla nostalgia dell'uomo («intus-legere») e di un coglierne il rapporto nutriente e trasformante con le diverse situazioni esodali («inter-legere»). In entrambi questi significati la teologia in quanto profezia ha bisogno del dato della storia, fontale ed attuale, offertole dal momento positivo: questo dato è colto però da essa nella globalità del senso, che sola ne rivela il rapporto con la vita presente e le possibilità future, rendendolo appunto significativo e trasformante. «La teologia non può essere solamente storica; essa non deve occuparsi esclusivamente delle esperienze, convinzioni e istituzioni religiose del passato, ma anche del problema della loro verità, quindi del problema della realtà di Dio»<sup>5</sup>. È sforzandosi di testimoniare questa verità per l'oggi del mondo e della chiesa, che la teologia si fa profezia, nuovo linguaggio, pensiero del «tra» proprio dell'esistenza redenta: «La vocazione dell'uomo è quella di essere 'tra' Vangelo e Legge e, quindi, 'tra' Dio e il Mondo... Il 'tra' indica la presa di coscienza operativa alla quale il cristiano è chiamato da Dio nei confronti della storia. Il che significa che l'uomo è, costitutivamente, alle prese con Dio e alle prese con il mondo, nel senso che egli è 'uomo' a causa di Dio e a causa del mondo [...] Il 'tra' di questa anagrafe antropologica arriva all'uomo da Dio che ha visitato la storia in Gesù Cristo. È, allora, il Cristo la chiave ermeneutica, che permette all'uomo di uscire dalla tentazione mitica della sacralizzazione del mondo...»<sup>6</sup>. La teologia pensa «tra i tempi»: è anzi essa stessa pensiero del «frattempo»...

<sup>4</sup> Id., *La svolta antropologica della teologia*, (testo dattiloscritto di un ampio volume in sei capitoli per oltre 700 pagine, che si spera possa essere pubblicato postumo quanto prima), p. VI.

<sup>5</sup> W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975, pp. 327 s.

<sup>6</sup> G. Pattaro, *La svolta antropologica...*, op. cit., pp. 16 e 19.

## 2. La ragione teologica come ragione storica

Come viene a realizzarsi la mediazione del passato fontale con la compagnia del nostro presente? Qual è la forma propria della ragione teologica, in quanto ricerca di un nuovo linguaggio su Dio?

La ragione teologica è stata concepita come luogo dell'oggettività pura, dove l'Avvento viene a porre sovrano la propria dimora, tanto dal pensiero della fede nutrito dell'oggettivismo classico, quanto dalle più moderne forme di «positivismo della rivelazione». Al primo modo di intendere la ragione teologica è congeniale il metodo della deduzione: dalla verità data si ricavano sillogisticamente le conseguenze, prescindendo dalle mediazioni storiche. È così spesso avvenuto che un tale modo di pensare ha reso la teologia estranea al proprio tempo, non incisiva sulla vita né rilevante per la storia (si pensi solo alla crisi della teologia manualistica!). Peraltro, il procedimento per tesi – comune alle espressioni di una tale maniera di proporre la dottrina della fede –, nel difendere una posizione attuale con argomenti ricavati dal deposito della verità rivelata in forma di *dicta probantia*, ha finito non di rado con l'offrire un'autogiustificazione di posizioni presenti, senza cogliere la forza sempre innovativa del dato fontale. Anche in reazione a questa aporia della ragione teologica intesa come adeguamento del pensiero all'oggettività ontologica immanente alla natura stessa del vero, è stata proposta una teologia della *Scriptura sola*, in cui l'oggettività fosse tutta legata alla parola storica della rivelazione, la cui «perspicuitas» e intrinseca potenza renderebbe superflua ogni altra mediazione. Questo positivismo del dato rivelato trascura, però, il ruolo che la componente umana gioca sin dalle origini nella testimonianza dell'avvento. La Scrittura contiene in realtà la tradizione normativa della Parola, che continua ad essere vitalmente trasmessa – nella Scrittura e mediante essa – nella grande tradizione ecclesiale: in tale luce, nessuna *Scriptura sola* può bastare!

In senso opposto all'oggettivismo classico e al biblicismo positivista vanno le concezioni della ragione teologica pensate all'interno del primato della soggettività moderna: per esse l'avvento è una dimensione dell'esodo, della storia cioè dello Spirito, che va manife-

standosi nelle espressioni del soggetto umano. Arbitro della rivelazione è il pensiero fattosi consapevole di se stesso, la ragione adulta, che tutto deve spiegarsi e dominare. La dommatica cristiana diviene in tal senso un capitolo della filosofia della religione; la dottrina della fede uno sviluppo riflesso di una «provincia dello spirito». In tal modo, la trascendenza e la gratuità dell'avvento sono del tutto vanificate: Dio è risolto nel divenire del tempo, l'Assoluto ingoiato nella storia. Un epigono di questo modo di concepire la ragione teologica è costituito da tutte le ideologizzazioni di essa, che subordinano la lettura del messaggio a chiavi interpretative prefissate e globali, come pure dai tentativi volti a risolvere la verità della fede nel puro primato della prassi, senza l'esercizio di una reale mediazione fra la novità dell'avvento e la complessa molteplicità delle situazioni umane.

Fra concezione oggettivistica e riduzione storicistica si profila la via di concepire la ragione teologica come ragione storica, aperta cioè alla permanente circolarità di soggetto e oggetto. Secondo questa prospettiva la verità dell'avvento non va sacrificata né catturandola nelle maglie di una razionalità assolutizzata, né separandola nella lontananza di una oggettività senza mordente. Nell'avvento il Dio vivo si è rivolto all'uomo non per schiacciarlo, ma per intrattenersi con lui nel *colloquium salutis*: la dignità del soggetto conoscente non va dunque mortificata; la ragione umana va riconosciuta come luogo dell'ascolto, aperto all'impensabilmente nuovo del venire di Dio. Il silenzio dello stupore davanti all'avvento non è allora puro vuoto, ma cifra fedele di una condizione strutturale della ragione teologica: quella di essere ragione aperta, *capax novi*, suscettibile della meraviglia, che solo l'assoluta novità del miracolo può suscitare. «La teologia non dovrà mai dimenticare che il cristianesimo deriva la sua realtà dalla storia e non dalla metafisica: dovrà scegliere così in modo prioritario di conoscere questa storia, dal cui valore dipende il suo regime interno [...] Essa sarà, quindi, una teologia dell' 'ascolto' e del 'dialogo' nella doppia direzione di Dio e del mondo, richiedendo a se stessa l'onere della mediazione critica a partire da Dio [...] Essa pure nell'economia della 'tenda' e dell' 'esodo' temporali, perché scienza di chi 'cammina pellegrino

davanti al Signore»<sup>7</sup>. In questa «ragione aperta» esodo e avvento si relazionano senza escludersi l'uno con l'altro, incontrandosi anzi in modo tale che l'uno, l'esodo, muoia alle sue pretese assolutizzanti e nasca alla vita nuova del futuro promesso, e l'altro, l'avvento, sia fonte inesauribile di inquietudine e di gioiosa novità dell'esistenza.

Le vie in cui la ragione teologica, concepita come «ragione aperta», viene ad esercitarsi, sono la *narratività* e l'*analogia*. Grazie alla *narratività*<sup>8</sup> l'avvento può venir reso nel presente senza essere catturato in esso: il racconto è sempre storia aperta, che «viene da» e «va verso», senza esaurire o fissare la vita, evocandola e suscitandola anzi sempre di nuovo per il contagio pratico-critico delle storie narrate. Mediante la narrazione il passato fontale, che la Scrittura registra in gran parte proprio attraverso racconti, è percepito in tutta la sua attualità come evento accaduto, che accade nell'oggi di chi lascia rivivere in sé l'intensità delle parole ascoltate e si apre all'accoglienza della Parola che le abita. La forza critico-performativa del narrare viene ad essere strumento privilegiato di irruzione dell'avvento divino, che nella Parola opera ciò che dice. La ragione teologica ricorrerà alla narrazione non solo facendo memoria delle storie originarie, ma anche e specialmente riscoprendo la struttura narrativa dell'economia dell'avvento e tendendo a ripresentarla nel suo parlare di Dio agli uomini, che le sono contemporanei, nella consapevolezza che essi sono «impigliati in storie» non meno di quanto lo furono gli uomini che per primi fecero l'esperienza dell'incontro col Risorto. Il ricorso al racconto suscita nuovi racconti: la testimonianza narrata dell'esperienza fontale provoca nuove esperienze. La *narratività*, tuttavia, non basta: «[Il cristianesimo] si tende fra il 'già avvenuto' e l' 'ancora atteso' [...] Il suo regime, quindi, lo impegna dialetticamente nella storia tra il 'già' e il 'non ancora'»<sup>9</sup>. Il pensiero analogico confronta il di-

<sup>7</sup> Id., *La Chiesa e il mondo: la funzione critico-prophetica della teologia*, in *Il cristianesimo nella società di domani*, Roma 1967, pp. 95 s.

<sup>8</sup> «'Racconto' è l'operazione con cui si cerca di superare la cesura riportando e l'origine e la fine della storia. Meglio: rapportando questa a quelle»: Id., *Il linguaggio mistico*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. II, Roma 1984, p. 490.

<sup>9</sup> Id., *La Chiesa e il mondo...*, op. cit., p. 93.

verso, mantenendolo nella sua diversità ed insieme cogliendone i legami di comunicazione e di unità. Pensiero della presenza, che non è possesso, e dell'assenza, che non è lontananza, l'analogia è particolarmente adeguata a rendere l'incontro sempre sorprendente dell'esodo e dell'avvento. Essa esclude l'identificazione indiscreta, come anche l'incomunicabilità muta: essa rispetta la trascendenza del Dio entrato nella storia, come anche l'immanenza della creatura pellegrina verso la vita, e si sforza di veicolare il rapporto, per cui l'assoluta priorità divina si offra sensata al cammino dell'uomo e la contingenza inquieta dell'esistere umano si schiuda alle possibilità del nuovo, veniente dall'alto. La ragione storica è di per sé una ragione analogica: nella circolarità soggetto-oggetto essa non sacrifica nessuno dei due poli, cogliendoli nel loro relazionarsi dinamico e vivente. Quello che è specifico della ragione teologica può essere detta «analogia dell'avvento»<sup>10</sup>, che assume tanto lo sforzo dell'umano andare verso la profondità della Vita da cui sgorga ogni vita (*analogia entis*), quanto il dono gratuito e libero del divino venire verso le possibilità della morte, di quel «discendere agli inferi» della Parola, che consente l'ascesa al cielo dei figli di Dio (*analogia fidei*). L'analogia ha perciò bisogno del racconto: è la testimonianza della storia fontale che le offre il necessario e sempre sovversivo termine di confronto per l'intelligenza delle cose presenti. Ma anche il racconto ha bisogno dell'analogia: essa fornisce la chiave di interpretazione ontologica, senza la quale la narrazione rischierebbe di non rispettare la giusta distanza fra Dio e il mondo e di confondere i piani necessari alla comprensione piena degli eventi salvifici. Per certi aspetti l'analogia senza il racconto fontale è vuota, ma il racconto, sia pure originario e normativo, senza l'analogia, che lo mette in rapporto dinamico con le diverse situazioni umane, può restare infecondo. La ragione teologica come ragione storica terrà allora insieme *narratività* e *analogia*: è così che si farà *profezia*, racconto sensato e *intelligenza fondata*, capaci di pensare l'avvento nell'esodo e l'esodo nell'avvento, nella consistenza e nella reciprocità dell'uno e dell'altro.

<sup>10</sup> Cfr. E. Jünger, *Dio mistero del mondo*, Brescia 1982, p. 367 («Il Vangelo come discorso analogico su Dio»).

### 3. La ricerca di un nuovo linguaggio su Dio

Quale *linguaggio* parlerà questo pensiero dell'esodo e dell'avvento, che è la ragione teologica come ragione profetica? In che modo esso renderà l'inesauribile eccedenza della Parola nelle parole degli uomini? La questione è decisiva, proprio perché il linguaggio non è solo rivestimento esteriore di un dato già posto e immutabile, ma è la forma che assume il pensiero nell'atto stesso della sua espressività, e perciò «è la casa dell'essere. Nel suo domicilio dimora l'uomo»<sup>11</sup>. Il linguaggio è «il mezzo universale in cui si attua la comprensione stessa»<sup>12</sup>, la maniera, sempre ricevuta dagli altri ed insieme sempre ricreata dal singolo, in cui l'esistente rende comunicabile a se stesso e agli altri la profondità dell'essere in parole e in nessi linguistici. «La parola è il luogo dove l'uomo viene a se stesso. 'Detto' con la parola che 'lo dice', egli a sua volta 'si dice' emergendo come uomo-storia [...] La parola è, di conseguenza, storia nell'atto del suo farsi. Storia, cioè, come unità che dichiara il presente, evoca il passato e preannuncia il futuro. Nel senso, dunque, di 'parola' nella quale emerge la capacità della coscienza di interagire distinguendo l'io dall'altro da lui...»<sup>13</sup>. In questo complesso gioco espressivo è venuta ad immettersi la Parola eterna mediante la storia di rivelazione: facendosi carne, essa si è fatta linguaggio, esprimendosi nelle parole e nei nessi linguistici degli uomini, cui si è rivolta. «Questo parlare di Dio è la sua vera *kenosis*»<sup>14</sup>. Esso suscita un linguaggio del mistero, che rivela in tutta la sua profondità il mistero, che è il linguaggio nelle sue inesauribili potenzialità, assicurando al tempo stesso la possibilità di parlare del divino in una forma non indiscreta e sensata per l'uomo. Questo linguaggio discreto e significativo, tale da rendere l'incontro fra esodo e avvento, rispettandone la permanente eccedenza rispetto alla parola, è il linguaggio della teologia come profezia<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Berna 1954, pp. 53-79.

<sup>12</sup> H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1985<sup>2</sup>, p. 447.

<sup>13</sup> G. Pattaro, *Il linguaggio mistico*, op. cit., pp. 487 s.

<sup>14</sup> S. Fausti, *Ermeneutica teologica*, Bologna 1973, p. 264.

<sup>15</sup> Cfr. su tutto questo B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Milano 1987, pp. 189 ss., con bibliografia.

Esso si caratterizza per la triplice referenza al Mistero assoluto offertosi nella storia, alla condizione esodale dell'uomo sulla terra, ed all'esperienza di grazia che è l'alleanza ecclesiale dell'uno e dell'altra.

In quanto riferito all'avvento divino il linguaggio teologico è *metaforico e simbolico*: esso vive di una permanente e necessaria trasposizione di senso, che dalle povere forme mondane di espressione rimandi all'inafferrabile trascendenza del Dio vivo; esso mette insieme («simbolo» da *συνβάλλω*) quanto è infinitamente lontano, anche se si è fatto sorprendentemente vicino per l'iniziativa dell'amore divino. Nel simbolo si sperimenta più significato di quanto possa essere articolato e compreso, vengono suscitati nuovi impulsi di vita, ci si sente interpellati da un Altro, ci si apre a una sintesi che l'analisi non esaurisce. Nella metafora si spezza la rigida concatenazione di significante e significato, si crea senso anche mediante il non senso, si trasforma un'affermazione contraddittoria in una contraddizione significativa, si sperimenta una dissonanza semantica, che è innovazione di senso: la metafora è viva<sup>16</sup>. Perciò metafora e simbolo si prestano particolarmente a esprimere la novità dell'avvento senza imprigionarla, evocandola e rendendola comunicativa. Essi si nutriranno di immagini e di linguaggio biblico, secondo l'esempio dei Padri, trasponendoli nell'orizzonte contemporaneo di senso. Essi rinverranno, comunque, all'eccedenza del silenzio, carico di stupore e di adorazione, necessario ad ogni linguaggio, ma soprattutto a quello che tenta di farsi voce del Mistero: «Il simbolo non è in alcun modo rivelazione dell'assoluto, ma modo di dirne l'esperienza. Modo singolare e unico, in quanto linguaggio radicale, capace, quindi, di esprimere essenzialmente il massimo della vicinanza, che è, perché vicinanza e non identità, anche la coscienza della massima distanza. Simbolo, quindi, come parola sull'ineffabile intuito e desiderato come luogo dell'esperienza...»<sup>17</sup>.

In quanto riferito all'esodo il linguaggio teologico è *autoimplicativo* ed insieme *descrittivo*: da una parte esso coinvolge in

<sup>16</sup> Cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva*, Milano 1978.

<sup>17</sup> G. Pattaro, *Il linguaggio mistico*, op. cit., p. 491.

prima persona chi parla, perché ne richiama il movimento esodale e la decisiva apertura all'accoglienza dell'avvento divino. In questo senso, esso non può avere «la forma levigata e immune da passione del trattato scientifico», ma sarà sempre «intimamente vibrante e denso di passione [...] fino ai limiti di una dialettica metodica stimolante»<sup>18</sup>. Dall'altra parte il linguaggio teologico si sforzerà di esprimere la compagnia della vita, descrivendo il vissuto o connotando la più ampia risonanza e vastità socio-culturale del mondo, in cui il pensiero della fede si situa. È qui che la profezia teologica ha bisogno di farsi interlocutrice della cultura in cui vive, nel dialogo che le consente di assimilare il linguaggio, in cui si esprime la storia reale degli uomini del suo tempo: la interdisciplinarietà le è richiesta come veicolo indispensabile di comunicazione linguistica, per ricevere, col linguaggio, gli interrogativi, gli stimoli e le ricchezze della comunità degli uomini in cui è posta, e per offrire ad essa il proprio tesoro.

Infine, in quanto riferito all'esperienza dell'incontro fra esodo ed avvento, che si compie in pienezza nella compagnia della fede, il linguaggio teologico è *ecclesiale, dossologico-liturgico ed evocativo-poetico*: esso nasce dalla comunità, in essa e per essa, si nutre del Mistero proclamato, celebrato e vissuto, e tende a suscitare ancora l'esperienza liberante nella vita degli uomini. La comunità trasmette il suo linguaggio e al tempo stesso lo conia, anzitutto attraverso la lode divina, in cui ogni parola tende ad esprimere l'adorabile densità della Presenza invisibile, verso la quale si rivolge la glorificazione e l'invocazione del popolo credente. Parimenti, la predicazione, la catechesi e il dialogo della fede ricevono, trasmettono e producono linguaggio nel tendere ad evocare l'alleanza sperimentata e a proporla per la vita piena di tutti: il loro linguaggio è evocativo e poetico (da ποιῆν = fare) richiama il «già» e produce il «non ancora», in una intensità, che è sostenuta e nutrita dall'azione dello Spirito. Quando perde la sua forza evocativa, il

<sup>18</sup> H.U.v. Balthasar, *Verbum Caro*, Brescia 1970<sup>2</sup>, p. 225. Cfr. pure G. Pattaro, *La domanda su Dio...*, op. cit., p. 3: «Il discorso che l'uomo fa su Dio ha sempre tono 'autobiografico' e si svolge, pur nell'obiettività della ricerca (nessun uomo è mai solo un 'diverso' o una 'eccezione'), nel contesto degli interessi che impegnano radicalmente la sua vita».

linguaggio religioso diventa arida trattazione, cosificazione di quello che è totalmente vivente; quando perde la sua tensione poetica, diviene predica moraleggiante, discorso innocuo e vanamente consolatorio. Quando mantiene questi caratteri, il linguaggio della profezia teologica si offre sensato, incisivo, suscitatore di vita, capace di aprire gli orizzonti e di muovere verso di essi. La teologia (come il dogma) si situa tutta «nella realtà del *mysterium Dei* che nell'atto del suo comunicarsi fa che la Chiesa sia la Chiesa in, di e per questo *mysterium* [...]». La fede, infatti, non è codice intellettuale di lettura, ma atto con cui Dio porta la sua Chiesa all'interno del 'mysterium' che è 'detto' perché vissuto, senza che mai si possa spezzare la priorità del 'vivere' sul 'dire'...»<sup>19</sup>. Il parlare teologico non dovrà vergognarsi, allora, di stare fra il poetico e il profetico, pur senza presumere di essere poesia o profezia, che sono doni improgrammabili e sorprendenti. «Aprire gli orizzonti è la funzione dei poeti nel tempo della povertà [...] essi sanno scovare il senso oltre ogni significato, dando senso alla cultura che già c'è e dando così la possibilità di una nuova conquista di significati»<sup>20</sup>. Non è questo il compito della profezia teologica? Non devono essere i teologi un po' come i poeti nel tempo della povertà? E non è consistito in questo il cuore dell'esistenza teologica di Germano Pattaro?

<sup>19</sup> G. Pattaro, *Verità, dogma e teologia*, in *Verità di Cristo, verità dell'uomo*, Verona 1983, pp. 200 s.

<sup>20</sup> S. Fausti, *Ermeneutica teologica...*, op. cit., p. 69.