

Prassi dell'annuncio e teorie del linguaggio

di Klaus Müller

Christianity is – among other things – a complex media event. Accordingly, the process of annunciation plays a central role therein. Christian preaching can adequately be described as a continuation of incarnation in the form of «inverbation». The complex structure of this event can be reconstructed and described concerning the rules of its outcome by means of the three main types of current reflection on language: dialogic, hermeneutical, and analytical philosophy of language..

1. *Incarnazione diventa «inverbazione»*

La fede cristiana ha radici profonde in un evento mediatico: la Parola di Dio si è fatta carne (Gv 1,14) per trasporre nell'uomo Gesù come parabola di Dio l'essenza di Dio in forma umana. Questo evento unico è universale e, nella storia, si protrae fino alla *parusia* attraverso la prassi dell'annuncio, che prende la forma di una «inverbazione» dell'incarnazione. Questa «inverbazione» – il termine deriva dalla tradizione agostiniana – ha inizio nella predicazione di Gesù stesso. Da questo processo mediatico dell'annuncio deriva anche l'identità cristiana. Già Paolo aveva richiamato questo legame affermando che la fede viene dall'ascolto e l'ascolto viene attraverso la Parola di Cristo (Rm 10,17).

Il monopolio di questo compito è contrastato dalle molteplici forme che può prendere l'annuncio. Già nel Nuovo Testamento l'annuncio – con un orientamento formale, e in parte anche contenutistico, verso le tradizioni del Vecchio Testamento e della cultura greca dell'epoca – assume forme eterogenee. Lo troviamo infatti nell'annuncio dell'imminente avvento della βασιλεία (regno di Dio) portato da Gesù, soprattutto attraverso parabole, e nell'annuncio di Gesù stesso attraverso i suoi apostoli, un processo per cui, in seguito, il più grande teologo greco della Chiesa giovane, Origene (185-252), ha coniato il geniale termine di ἀντοβασιλεία.¹ Gesù come regno di Dio fatto uomo. Si aggiungono forme riflesse dell'annuncio di Gesù: così, in Gv 1,18, Gesù viene definito letteralmente come esegeta del Padre («Ce l'ha fatto conoscere») e viene così ritratto come unico accesso al mistero incomprensibile di Dio. In 2Cor 5,20 l'Apostolo Paolo caratterizza la venuta e l'operato di Gesù come una preghiera di Gesù

¹ ORIGENE, *Matthäuseklärung*, I, XIV,7, in ORIGENE, *Opere*, X, Lipsia 1935, p. 289.

agli uomini affinché si riconcilino con Dio e ravvisa in questo il segno distintivo di tutto l'annuncio cristiano in particolare e di quanto viene fatto a livello ministeriale in generale: «Vi supplichiamo da parte di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio». E 1Pt 3,15 chiede infine ai credenti di render conto – se se ne presenta la necessità – della speranza che hanno in loro e indica così la vastità del concetto di annuncio.

È opportuno aggiungere che l'annuncio cristiano, in tutte le manifestazioni di cui abbiamo già detto, non avviene soltanto in forma verbale, ma anche e allo stesso modo in forma non verbale attraverso l'azione dei credenti nel gesto simbolico della liturgia e – aspetto altrettanto importante – nell'agire secondo il Vangelo, ossia nell'agire dell'amore. Ortodossia (fede giusta) e ortoprassi (corretto modo di agire) sono inscindibili; fin dai tempi di Gesù questa inscindibilità è stata essa stessa oggetto dell'annuncio. Tale inscindibilità si manifesta fin dalle origini con la critica di Gesù ai maestri della legge, che mettono sulle spalle di altri pesi faticosi da portare, ma non muovono neppure un dito per aiutarli (Lc 11,46) e continua ancora oggi come motivo dominante attraverso molti movimenti di rinnovamento ecclesiastico. In particolar modo, questo vale per l'insorgere dei cosiddetti ordini mendicanti (domenicani e francescani), che si assumono espressamente come impegno il compito di portare un annuncio degno di fede; attualmente, questo viene fatto in maniera rimarcabile dalla teologia della liberazione.²

Si potrebbe scrivere un'intera storia del cristianesimo seguendo la storia del suo annuncio. Un ruolo centrale (benché non esclusivo) spetta al fatto che, fin dal principio, la Bibbia è un'opera interpretata proprio in funzione dell'annuncio. A questo si aggiungono poi altri aspetti dell'annuncio, un annuncio della morale o argomenti legati all'epoca, che in casi particolari diventano anche oggetto di annuncio del magistero sotto forma di encicliche papali o di parola pastorale dei vescovi. A questa varietà di contenuti si sovrappone una molteplicità di forme, che va dalle occasioni di annuncio liturgico ai classici *mass media* (trasmissione in TV della messa ecc.) e alla presentazione su internet dei contenuti dell'annuncio. Una parte non trascurabile delle crisi della Chiesa dagli inizi a oggi deriva dalle discussioni sulla corretta interpretazione delle Sacre Scritture, o meglio dalle discussioni sull'adeguata forma dell'annuncio. Anche la Riforma, con le sue involontarie conseguenze, ossia con le guerre di religione, è stata – per dirla in modo preciso – una «guerra civile per il testo assoluto»,³ sulle cui conseguenze le Chiese si affannano ancora oggi. Alcuni modelli di conflitto si ripetono piuttosto regolarmente; per esempio, nel dibattito su diritto e grado di un'interpretazione profondamente psicologica delle Sacre Scritture, che si è acceso tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni

² Cfr. *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Begreifung*, a cura di I. ELLACURIA e J. SOBRINO, Lucerna 1995 (I) e 1996 (II).

³ O. MARQUARDT, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in «Philosophisches Jahrbuch», 88 (1981), pp. 1-19, qui p. 1.

Novanta in Germania, in particolare sulle opere di Eugen Drewermann,⁴ si pongono nuovamente le domande suscitate dall'interpretazione allegorica del testo, tanto curata e considerata dalle origini della Chiesa fino al periodo della Riforma.⁵ Già da queste poche indicazioni si può intravedere come è profondo l'influsso della prassi dell'annuncio su quanto viene fatto dalla Chiesa. Attraverso una simile analisi di questa prassi, si possono anche ottenere informazioni sulla natura e sulle funzioni della teologia pratica. Desidero quindi descrivere l'evento dell'annuncio quasi come un percorso in cresta composto da sei fasi.

2. *Dialettica di sei volte – una riflessione omiletica*

Le sfide del servizio di predicazione, che l'omiletica deve considerare, sono definite attraverso i seguenti punti fondamentali, che rendono l'evento dell'annuncio un equilibrio tra posizioni opposte.

a) Coloro che predicano devono avere familiarità sia con il linguaggio della Bibbia che con il linguaggio del mondo. Questi linguaggi devono essere costantemente intrecciati e devono rispecchiarsi l'uno nell'altro. Soltanto così il patrimonio linguistico della Bibbia non degenera in un gergo chiuso all'esterno. Soltanto così, analogamente, il linguaggio del mondo rimane aperto a fronte del suo logorio nell'uso quotidiano, permettendo anche il manifestarsi della dimensione trascendentale. La familiarità con il linguaggio efficace nel mondo – e non solo con le sue degenerazioni dominanti, presenti nei *mass media* e nella pubblicità – si acquisisce soltanto occupandosi a fondo della grande letteratura contemporanea, nella poesia e nella prosa. Quanti predicano traggono dalla lettura di un romanzo contemporaneo di buon livello, anche senza citarne una sola parola, molti più vantaggi a livello omiletico di quelli che potrebbero avere utilizzando diligentemente dei modelli di omelia, per quanto essi siano ben fatti.⁶ Il predicatore deve cercare costantemente di utilizzare espressioni e modi di dire che siano per lui scervi di problemi e che gli sorgano come spontanei, traducendoli in un linguaggio in cui questo uso linguistico normalmente non si presenta. Uno dei grandi traduttori del XX secolo, Curt Meyer-Clason, che ha trasposto decine di opere letterarie di livello mondiale da varie lingue in tedesco, descrive così il processo traduttivo:

⁴ Cfr. in particolare E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, I: *Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*, Olten - Freiburg i.Br. 1984, II: *Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, Olten - Freiburg i.Br. 1985.

⁵ Cfr. H.G. REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, I: *Vom Alten Testament bis Origenes*, München 1990; K. MÜLLER, *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*, Regensburg 1994, pp. 59-67, e *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten* (con la collaborazione di S. WENDEL), Parte B, cap. 1: «Grundfragen der Hermeneutik», Münster 2000.

⁶ Cfr. K. MÜLLER, *Homilie und Poesie. Über ein enges, aber nicht immer einfaches Verwandtschaftsverhältnis*, in «Theologie und Glaube», 85 (1995), pp. 64-79.

«Cerco, a nome dell'autore, di riscrivere lo stesso libro in tedesco. Detto in altre parole, cerco di diventare il fratello gemello dell'autore, in modo da tastare con lui le parole, da assaggiarle, annusarle, ascoltarle, osservarle ... Ci sono libri e poesie in cui si smette di lavorare con la testa, perchè c'è un'identificazione così favolosa con la forma interiore che diventa quasi spontaneo».⁷

Questa sarebbe la condizione ideale della traduzione che la predicazione dovrebbe fornire. Non tutte le prediche ci riescono – certo, ci sono anche traduzioni mediocri e anche una personalità di spicco del proprio settore non è sempre in piena forma. Tuttavia, non è possibile portare avanti in modo serio il servizio dell'annuncio senza compiere costantemente uno sforzo per realizzare pienamente una traduzione nell'accezione datale da Meyer-Clason. Del resto, questa non è certo una scoperta dell'ultima ora. Nell'omiletica, già da tempo si sottolinea il significato fondamentale della meditazione sulla predicazione in funzione di un annuncio efficace; già nell'antica tradizione benedettina della spiritualità fu coniato un termine per indicare l'impiego meditativo della Parola della Bibbia. Tale termine, analogamente alla metafora utilizzata da Meyer-Clason, che annusa e assaggia le parole, deriva dall'ambito dei sensi: *ruminatio*. Letteralmente questo termine significa «ruminare». Con *ruminatio* si intende una memorizzazione spontanea e pacata del testo biblico, un ritorno su di esso, un soffermarsi su di esso in modo da riuscire ad «assaporare» e a «sentire»⁸ che cosa racchiude ogni parola.⁹ Da ciò derivano la fiducia e la libertà necessarie in una traduzione per effettuare correttamente una trasposizione, senza minare l'unicità del testo originale, nello spazio di un nuovo orizzonte di comprensione. Recentemente Umberto Eco ha analizzato in modo approfondito questa problematica¹⁰ in modo eccellente.

Numerosi riferimenti al linguaggio del mondo, in particolare a quello dei poeti, non derivano affatto da un calcolo strategico attraverso cui i predicatori cercano di vendere più abilmente la loro merce. Dietro il fatto di accettare che il messaggio cristiano possa essere diffuso in tutto il mondo c'è piuttosto una profonda convinzione dell'universalità del Vangelo. Questo concetto da solo, viceversa, giustifica il diritto, anche quando la massa è critica al riguardo, di interpretare gli avvenimenti del mondo in un'ottica cristiana, quindi di pensarli proprio in funzione del loro senso. Chi predica fa bene a mettere costantemente alla prova il discorso cristiano-biblico, che egli o ella parla, attraverso il linguaggio del mondo, che egli o ella allo stesso modo parla – e viceversa. Chi fa questo, d'altronde, non soltanto constaterà quanto il linguaggio biblico sia mondano, ma, attraverso la scuola dei poeti, troverà allo stesso tempo anche quella precisione linguistica da cui dipende un annuncio appropriato.

⁷ Citato da: Zwillingbruder. Zum 85. Geburtstag von Curt Meyer-Clason, in «Süddeutsche Zeitung», n. 216 (19.09.1995), p. 13.

⁸ Queste sono due parole chiave della spiritualità di Sant'Ignazio da Loyola. Cfr. IGNAZIO DA LOYOLA, *Geistliche Übungen*, Prefazione di K. RAHNER, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1975, p. 15.

⁹ Per una trattazione più approfondita cfr. K. MÜLLER, *Homiletik*, pp. 138-145.

¹⁰ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano 2003.

b) Predicare oggi significa portare la propria testimonianza e con ciò fornire allo stesso tempo un dare di ragioni. Non si può quindi raccontare il Vangelo come se fosse una ricetta di cucina. Il Vangelo racchiude sempre una dimensione di stupore personale perchè, per dirla in altre parole, per esso è in gioco tutto: la salvezza o meno. Eppure con la testimonianza sola il processo non è davvero concluso: Per la teologia cristiana è in gioco sempre anche il λόγος, la ragione.¹¹

Karl Rahner – quanto più diventa anziano, tanto più diventa irruente – rivendica una fondamentalizzazione della teologia nel suo insieme.¹² Fondamentalizzazione significa che ogni singola frase del credo, per essere credibile, ha bisogno di una giustificazione che dimostri, a partire da essa stessa, la sua credibilità per quanto riguarda la vita, il mondo e l'esperienza personale dell'uomo di oggi. In altre parole, ogni frase deve dimostrare di essere solida. Oggi più che mai la predicazione deve far valere il significato proprio delle affermazioni di fede contenute nelle Sacre Scritture e nella tradizione con la loro forza che giustifica la fede. È chiaro che ciò può accadere soltanto sotto la guida di una rettitudine intellettuale.¹³

c) La dialettica su predicazione e giustificazione porta ogni teologo a imbattersi in una terza posizione: chi accetta lo sforzo di fornire una giustificazione solida, si ritrova inevitabilmente in una situazione di assoluto sovraccarico. La teologia, negli ultimi decenni, ha infatti percorso una strada che divide tutti gli studiosi senza eccezione: si è assistito sempre più a una differenziazione e a una specializzazione tali che, in un certo qual modo, neppure un titolare di cattedra universitaria può più tener conto di tutta la letteratura esistente anche soltanto per il suo settore. Tuttavia, la teologia autentica, se non vi rinuncia di sua spontanea volontà, può sempre considerare nell'insieme il suo 'ambito di competenza'. Per amor proprio non può dispensarsi dal dire almeno occasionalmente qualcosa che serva a chi è salvato. La teologia – afferma Karl Rahner in una lettera che funge da prefazione a una tesi di dottorato su di lui – non può fare altro, con grande coraggio, che parlare di tutti i misteri della fede per colmare i vuoti scientifici, a tal punto che l'ascoltatore si ritrova infine con i suoi dubbi esistenziali.¹⁴ Allo stesso tempo si articola il profilo della spiritualità corrente dei predicatori e la teologia, che li spinge all'annuncio, diventa parola mistagogica che conduce di esperienza in esperienza. La predicazione che vuole affrontare pacatamente il pensiero illuminato

¹¹ Questo contro G. KEHRER, *Religion darf Unsinn sein*, in «Die Zeit», n. 7 (7.2.1997), p. 11. Cfr. anche K. MÜLLER, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*, in K. MÜLLER (ed), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, con la supervisione di G. LARCHER, Regensburg 1998, pp. 77-100.

¹² Cfr. ad esempio K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1976, pp. 5-6, p. 18.

¹³ Cfr. K. MÜLLER, *Dahingesagt? Über intellektuelle Redlichkeit im Dienst der Verkündigung*, in «Theologie und Glaube», 88 (1988), pp. 439-453.

¹⁴ Cfr. K. RAHNER, *Brief an Peter Eicher*, in P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg (CH) 1970, pp. IX-XIV, qui p. XIII.

e critico e vuole impegnarsi per ciò che le è proprio si dovrà impegnare a questo specifico livello.

d) Tale «avere, come se non si avesse niente» richiede anche la quarta dialettica, da cui dipende il successo di una predicazione, ossia il giusto impiego della retorica. In 1Cor 2,1-5 Paolo tuona contro la retorica, ma lo fa in modo altamente retorico. Quanto vale in generale Paolo come retorico massimo del Nuovo Testamento!¹⁵ Questo rapporto controcorrente dell'Apostolo nei confronti della retorica deriva, da un lato, dal fatto che egli avverte che l'opera di convincimento non è possibile senza retorica e, dall'altro, dal fatto che egli comprende il pericolo che sussiste se i mezzi retorici sono fini a essi stessi. In quest'ultimo caso si ha infatti un'esibizione linguistica, che allontana dall'oggetto del discorso, che abbacina completamente per breve tempo, ma che prima o poi si mostra all'ascoltatore in tutta la sua vacuità. In altre parole, la predicazione deve sempre essere un capolavoro, ma non deve mai diventare un'esibizione della propria bravura. La maggiore tentazione in questo ambito risiede nella sfida specifica della predicazione per bambini. Chi si lascia tentare e utilizza trovate retoriche, si trova poi costretto in modo fatale e incontrovertibile, dopo le prime due o tre scene, ad accrescere continuamente il livello di sorpresa, per mantenere alta la *suspense* nel proprio uditorio – adottando così una struttura degna del livello di un *talk show* televisivo.

È superfluo spiegare quali sono le conseguenze per la predicazione – a livello teologico, pastorale ed esistenziale, aspetti che riguardano il predicatore stesso. Raccomandare, come poc'anzi illustrato, di essere cauti nell'uso degli strumenti retorici non significa affatto consigliare di applicare alla lettera questa strategia come astuzia artigianale per accrescere l'accettazione dell'annuncio. Al contrario, in tale moderazione, in un uso esclusivamente sussidiario degli strumenti retorici risiede una fondamentale presa di posizione dei predicatori nei confronti del loro uditorio: essi rinunciano alla manipolazione e alla sopraffazione, accettano quindi i loro ascoltatori come soggetti liberi, dei quali cercano di conquistare l'approvazione non soltanto con argomentazioni oggettive, ma anche facendo appello alla sfera delle emozioni – e questo è legittimo poiché l'uomo non consta soltanto della mente, ma anche del cuore e perchè ci sono cose che possono essere meglio trasmesse con la ragione e cose che invece passano attraverso la sensibilità. In virtù della discrezione nell'elaborazione di un'abile retorica, i predicatori mantengono il loro linguaggio trasparente per quanto riguarda le loro intenzioni e le loro ragioni. Unendo l'approvazione degli ascoltatori come soggetti liberi e questa trasparenza nel linguaggio si garantisce l'assenza di preconcetti di cui anche la nostra cultura ancora si nutre, malgrado la distorca con la decadenza o pensi con spirito postmoderno di doverla smentire.

¹⁵ Cfr. H.-D. BETZ, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Aulus and die Gemeinden in Galatien*, München 1988, pp. 69-70.

e) Tale trasparenza – e questa è la quinta dialettica per quanto riguarda la predicazione – non rivendica soltanto il ruolo legittimo della retorica nell'annuncio. Essa viene richiesta in maniera particolarmente accentuata ai predicatori in quanto tali, in prima persona e in tutta la loro persona. Senza di essa nessuno può essere una guida spirituale adeguata. È qui in gioco il punto focale del servizio spirituale dei laici come degli ecclesiastici, perchè il modo in cui una persona predica dipende spesso inesorabilmente dal fatto che abbia compreso o meno questo punto. Già alcuni decenni fa, lo studioso americano di comunicazione Marshall McLuhan, nella sua opera *Understanding Media*, enunciò il seguente principio teorico sui *mass media*: «The medium is the message».¹⁶ Ciò significa che il mezzo tecnico di comunicazione, ancor prima di essere portatore di un qualche significato, coincide con il suo contenuto. Già il mezzo di comunicazione, in base alla sua struttura particolare, trasmette un messaggio e attraverso di esso trasmette le informazioni ulteriori che esso stesso contiene.¹⁷ Nel processo della predicazione ciò avviene fondamentalmente in tre fasi: 1) la Parola della Bibbia, su cui normalmente si basa la predicazione, traccia la struttura e i contorni della storia e dell'esperienza di Dio; queste sono diffuse attraverso la Parola e la predicazione che su di essa si fonda. 2) Il mezzo di comunicazione è la predica stessa. Il fatto che a livello liturgico essa abbia «sede nella vita», il significato che le viene riconosciuto, i pregiudizi a essa collegati determinano quello che le persone di fatto percepiscono quando ascoltano una predica. 3) Il mezzo di comunicazione, infine, è il predicatore in prima persona e in quanto tale.

Le referenti pastorali notano che, al di là dei contenuti della predica e del modo di predicare, c'è sempre un gruppo di persone nella comunità che ritiene che abbiano predicato male per un semplice motivo, anche se questo non viene mai ammesso apertamente: sono donne. Qualche cappellano può lanciarsi in una serie di pure sciocchezze omiletiche e ci sarà comunque una parte del pubblico femminile che penderà dalle sue labbra semplicemente perchè è ammaliata dai suoi riccioli e dai suoi occhi blu come il cielo. Il mezzo di comunicazione è il messaggio stesso. Tuttavia, spingendosi poco più in là di questo ragionamento umano-troppo umano, ci si imbatte nel movimento contrario rispetto alla visione di McLuhan. Secondo tale movimento, ogni predicatore deve sapersi impegnare in virtù della propria integrità professionale e spirituale. Per quanto infatti l'identità prospettica di messaggio e mezzo di comunicazione riguardi i predicatori stessi, essa non soltanto si presenta in modo imperioso, ma dipende anche in maniera rilevante dalla loro responsabilità. Conoscendo questa identità si può gestire questo aspetto in modi completamente diversi: in modo pacato, relativizzando le conseguenze di questa identità proprio per la loro

¹⁶ M. McLuhan, *Die Magischen Kanäle. «Understanding Media»*, Düsseldorf et al. 1992, p. 17.

¹⁷ Cfr. anche E. Biser, *Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logoporetik*, München 1980, p. 336.

origine, oppure assumendo il punto di vista dell'osservatore e servendosi in modo strategico del fatto che esiste questa identità fra predicatore e messaggio. Questo porta a confrontarsi con il fulcro teologico e spirituale di questa problematica. È innegabile che le strutture del ministero nella Chiesa cattolica, sviluppate in modo particolarmente spiccato, esercitino una sorta di effetto magnetico proprio su persone che non dispongono affatto di un'identità di soggetti tanto solida. Qualcuno si assume così un ministero spirituale e, a lungo andare, diventa inesorabilmente schiavo della tentazione di utilizzare questo ministero per diventare qualcuno, quindi per il proprio Io, per la propria identità, che tuttavia avrebbe già dovuto avere per assumere un simile incarico. A questo destino sfugge soltanto chi tiene legate indissolubilmente la funzione di messaggio attraverso il mezzo di comunicazione, secondo la teoria di McLuhan, con una trasparenza del suo ruolo e quindi della sua persona relativamente al messaggio che trasmette. Forse non è affatto così difficile raggiungere tale livello, pur ambizioso, di interrelazione. Penso che esso sia un dono per chi segue con pazienza, e con quella che un tempo si chiamava umiltà, un consiglio che il teologo evangelico Ernst Christian Achelis formulò nel 1890: «Non predicate di voi stessi, bensì a voi stessi».¹⁸

In questo modo trova spazio la trasparenza e allo stesso tempo non è la predica a predicare, bensì il predicatore in prima persona. Quando questa mediazione si compie con successo, il predicatore, nonostante i limiti che ciascuno porta in sé, cresce in autorità – un'autorità che viene da dentro – anche agli occhi e alle orecchie delle persone illuminate del nostro tempo. Se un predicatore rifiutasse di compiere tale processo controcorrente, che lo richiama personalmente al dovere nel più profondo, ossia se il predicatore assolvesse al ministero spirituale nel modo prima descritto, si rivelerebbe inevitabilmente un narcisista.

f) La quinta dialettica ha approfondito poc'anzi un processo, nel contesto della predicazione, che si compie completamente dalla parte di chi predica. Di conseguenza, bisogna ora introdurre una dialettica che affronti la questione dal punto di vista dell'oggetto della predica, ossia dal punto di vista del suo contenuto. Già cento anni fa all'interno della teologia evangelica ebbe inizio un aspro dibattito con cui si cercava di determinare se la teologia e l'annuncio – per dirla brevemente – fossero incentrati sugli uomini o su Dio, ossia se dovessero essere strutturati in modo antropocentrico o teocentrico. Questo era essenzialmente il nocciolo dell'accesa disputa fra la teologia neoliberale da un lato e la teologia dialettica dall'altro.¹⁹ Nella predicazione non devono essere espressi pensieri

¹⁸ «Predige nich dich selbst, desto mehr dir selbst»; citato da F. WINTZER, *Einführung in die Wissenschafts- und Problemgeschichte der Homiletik seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts*, in F. WINTZER (ed), *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, München 1989, pp. 11-46, qui p. 41.

¹⁹ Cfr. anche W. PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997.

degli uomini su Dio, bensì pensieri di Dio sugli uomini, affermava fra gli altri Karl Barth.²⁰ Spostandosi nel tempo, questo problema che oppone una visione antropocentrica a una teocentrica si ripropone anche nel mondo cattolico. L'argomentazione più efficace a favore dell'antropocentrismo si trova nel progetto di Karl Rahner per una teologia trascendentale che lega la capacità di comprensione di una rivelazione divina all'organizzazione della dimensione umana in funzione di una sua possibile manifestazione.²¹ Un'altra testimonianza assolutamente insospettata ci arriva dal teologo evangelico Martin Doerne, che nel 1964 affermò che il legame con gli uomini è indispensabile per i predicatori perché «questi uomini sono agli occhi di Dio ciò che ha di più caro, che reclama per sé e che non abbandona».²²

Questo, preso nel suo insieme, è un intreccio piuttosto complesso di processi che sono presenti contemporaneamente in ogni fase della prassi dell'annuncio, ivi compresa la fase di elaborazione. Se si pensa che ciascuno di questi processi non si presenta soltanto per sé, ma sempre in collegamento con il suo corrispondente, e che i processi bipolari si influenzano reciprocamente, si ha un'immagine realistica di ciò che accade nell'atto dell'annuncio. Il complesso fenomeno sopra descritto può essere chiarito in parte se lo si pone nel quadro delle teorie filosofiche del linguaggio. Risulta quindi particolarmente istruttivo perché mostra che alcuni contributi spiccatamente rilevanti della filosofia del linguaggio moderna e contemporanea sono particolarmente vicini nell'intimo alla forma linguistica dell'annuncio, anche a livello ectosemantico.

3. *Teorie di riferimento a livello di filosofia del linguaggio per la prassi dell'annuncio*

Attualmente la filosofia del linguaggio si suddivide in tre categorie, che permettono di mettere in luce aspetti importanti della struttura della prassi dell'annuncio.

a) Innanzitutto, desidero citare la «filosofia dialogica del linguaggio». Essa nasce dall'incontro tra la filosofia tedesca e l'ebraismo. La filosofia dialogica del linguaggio ha origine di fatto con Hermann Cohen. In un primo momento, l'obiettivo ultimo di Cohen era un annullamento della religione in favore dell'etica. Col tempo, cominciò però ad attribuire un peso sempre maggiore alla religione. Il Dio della Bibbia ebraica diventò

²⁰ Cfr. F. WINTZER, *Einführung in die Wissenschafts- und Problemgeschichte der Homiletik*, p. 28.

²¹ Cfr. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, IV: Solothurn, Düsseldorf - Freiburg i.Br. 1997, pp. 2-278.

²² «Diese Menschen in Gottes Augen sein Eigenstes (sind), das er für sich zurückfordert und darum nicht loslässt»; citato da F. WINTZER, *Einführung in die Wissenschafts- und Problemgeschichte der Homiletik*, p. 36.

per lui un elemento di primo piano a livello filosofico. Il titolo di una delle sue opere tarde – *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, pubblicata postuma nel 1919 – descrive in modo appropriato il programma che Cohen si era prefissato. Il punto centrale di tale programma era il rapporto fra Dio e l'uomo: da un lato il Dio che agisce e che non vuole esistere senza gli uomini che egli ama; dall'altro l'uomo colpevole, che ha bisogno di tornare indietro, che non potrebbe esistere senza questo Dio misericordioso. Soltanto grazie al perdono di Dio l'uomo si libera dalla dialettica della sua ragione: da un lato non conosce il Bene, altrimenti non dovrebbe tornare indietro, dall'altro però conosce il Bene poiché non sarebbe altrimenti in grado di fare questo passo indietro. Il perdono rende l'uomo un individuo con una morale:

«L'essenza di Dio non sarebbe comprensibile concettualmente nella sua compiutezza se la remissione dei peccati non fosse la sua autentica opera».²³

Cohen chiama «correlazione» questo rapporto fra uomo e Dio che è al centro del suo pensiero. Attraverso di essa, anche la Parola assume per lui un significato particolare: la Parola come precetto e la Parola come preghiera. Il precetto e la preghiera si distinguono già dal punto di vista grammaticale dalle frasi dichiarative. Queste ultime parlano infatti di qualcosa o qualcuno in terza persona. Anche se vengono espresse alla prima persona singolare («Sono ricco») qualcun'altro può riprendere la frase e riformularla alla terza persona («È ricco»). Il caso è diverso con il precetto e la preghiera. Essi restano necessariamente nella sfera dell'io e del tu. Franz Rosenzweig, un giovane amico di Cohen, ha approfondito notevolmente questo ragionamento e ha dato forma concreta alla correlazione di Cohen fra l'uomo peccatore e il Dio che perdona utilizzando testi rilevanti in cui si possono notare direttamente le caratteristiche grammaticali del precetto e della preghiera. Il precetto inizia con «Io sono il Signore, tuo Dio» (Es 20,2), la preghiera dell'uomo con «Contro te, e te solo, ho peccato» (Sal 51,6). All'uomo viene risposto «Ti perdono, come mi hai chiesto» (Num 14,20). Il soggetto si concretizza in questo modo nell'atto linguistico del precetto e della preghiera, viene portato alla sua interezza, che Cohen aveva definito qualità morale. Tuttavia, dato che nessuno può agire al posto di un altro, il soggetto è e resta insostituibile in questo processo. Lo stesso discorso vale per gli atti linguistici dei membri di una comunità. Un'analisi più approfondita del linguaggio liturgico e di come la comunità lo cura mostra per Rosenzweig che gli atti linguistici del precetto e della preghiera non presuppongono semplicemente un quadro istituzionale per il loro funzionamento, ma arrivano anche a crearlo. La festa ebraica del sabato (analoga peraltro all'ora canonica del Cattolicesimo) inizia con il Salmo 95,1: «Venite, applaudiamo al Signore, acclamiamo alla roccia

²³ H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. POMA, trad. it., Milano 1994, § 243, p. 321.

della nostra salvezza». Il caso determinante in questi versi è il dativo «al Signore», «alla roccia». Il dativo, già a livello etimologico, è il caso del «dare». Nel dativo la pluralità di soggetti si fonde in un'azione comune («applaudiamo al Signore...»). Attraverso l'atto linguistico del precetto e della preghiera si costituisce quindi la comunità e i suoi compiti sono stabiliti da questi stessi atti linguistici.

Nel 1917 Rosenzweig scrisse a Eugen Rosenstock-Huessy, un altro studioso di origini ebraiche che successivamente si convertì al Cattolicesimo: «Il mio Io nasce nel Tu. Dicendo Tu intendo che l'altro non è una 'cosa', ma è 'come me'!».²⁴

Così nacque la filosofia dell'Io e del Tu, chiamata anche filosofia dialogica. Quasi contemporaneamente, il filosofo austriaco Ferdinand Ebner giunse a conclusioni sorprendentemente simili. Poco più tardi Martin Buber rese veramente famoso, addirittura popolare questo pensiero. Il contributo di Rosenzweig si radica nella filosofia della religione di Cohen sulla conversione. Rosenzweig ha declinato i suoi ragionamenti soprattutto nella sua opera principale *La stella della redenzione* (conclusa nel 1918 e pubblicata nel 1921). In quest'opera ha un ruolo di primo piano la rivelazione, in forma di una spiegazione del Cantico dei cantici della Bibbia. In nessun'altro libro della Bibbia le parole «io» e «tu» ricorrono così frequentemente come in questa breve opera. E tuttavia questo libro è un imperativo assoluto, più forte di qualsiasi imperativo che sia mai stato pronunciato: quello che l'amata dice all'amato e lui a lei: «amami, perchè io ti amo!»:²⁵

«E, così come questo imperativo può venire solo dalla bocca dell'amante (e da questa bocca, però, non può venire altro imperativo che questo), così l'«io» di colui che parla è adesso la parola-matrice di tutto il dialogo della rivelazione, ed anche il sigillo che, impresso ad ogni parola, caratterizza ogni singolo comandamento come comandamento d'amore. Lo «Io, l'Eterno», questo «io» con cui, come grande «no» del Dio nascosto che rinnega il proprio nascondimento, prende inizio la rivelazione, l'accompagna anche attraverso tutti i singoli comandamenti».²⁶

Bisogna in un certo senso guardarsi dalle abbreviazioni che talvolta si presentano nella sempre più popolare *Buber-Rezeption* e affermano che l'Io di un uomo ha facilmente la meglio su uno o più Tu (a livello di teoria del soggetto questo ragionamento è inconsistente come le teorie di George H. Meads). Tuttavia la teologia è estremamente importante nel dare fondamento alla filosofia dialogica perchè permette di capire quanto possono diventare importanti l'uno per l'altra un rapporto di comunica-

²⁴ «Mein Ich entsteht im Du. Mit dem Du-sagen begreife ich, daß der Andere kein 'Ding' ist, sondern 'wie ich'!»; Franz Rosenzweig a Eugen Rosenstock-Huessy, citato da R. MAYER, *Zur jüdischen Religionsphilosophie*, in A. HALDER - K. KIENZLER - J. MÜLLER (edd), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Experiment Religionsphilosophie III), Düsseldorf 1988, pp. 186-194, qui p. 193.

²⁵ «Liebe mich, weil ich dich liebe!»; *ibidem*, p. 190.

²⁶ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. BOTOLA, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1985, p. 190.

zione sulla rivelazione e una teoria filosofica del linguaggio nell'ambito delle scoperte.

b) In secondo luogo, vorrei ricordare la «filosofia ermeneutica del linguaggio». Due nomi sugli altri per questo progetto: innanzitutto Martin Heidegger. Nel suo *Essere e tempo* (1927) Heidegger considera ancora il linguaggio come un elemento esistenziale, quindi come un fondamento strutturale dell'esistenza umana. In seguito si radicò la teoria secondo cui il linguaggio è un'entità autonoma in collegamento diretto con l'Essere stesso. Nel celebre *Lettera sull'umanesimo* – pubblicato nel 1949 – questo rapporto viene messo in primo piano. L'opera comincia con il seguente passaggio:

«Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento (*Vollbringen*). Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto 'è', è l'essere. Il pensiero porta a compimento il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono».²⁷

Anche il retroscena proprio di un simile rapporto di linguaggio è ben percepibile in questo passaggio. Si rivolge contro il primato della dimensione strumentale nella ragione e nella vita, contro il fare. Tale approccio garantisce quindi quelle verità che in una cultura profondamente influenzata dalla tecnica e dall'applicazione di metodi scientifici rischiano di perdersi passando attraverso le maglie della rete poiché non possono essere affermate metodicamente, ma soltanto percepite. Il «Linguaggio», così viene chiamato in un altro passaggio della *Lettera sull'umanesimo*, «è avvento (*Ankunft*) diradante-velante dell'essere stesso».²⁸

Quanta verità in questa affermazione! Heidegger potrebbe irritarsi se sentisse le abbreviazioni che vengono oggi utilizzate (in Italia molto più che in Germania). Per Heidegger questo significava umiliare, rovinare la lingua. Il linguaggio incomprensibile che oggi è così comune in ambito informatico o la comunicazione via sms lo avrebbero fatto inorridire. Penso che questo modo di esprimersi per abbreviazioni e per frammenti non sia senza conseguenze nell'azione in favore della verità, della comunicazione e della competenza linguistica.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo* (1949), in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, a cura di F. VOLPI, trad. it., Milano 1987, pp. 267-268.

²⁸ *Ibidem*, p. 279.

Hans-Georg Gadamer, discepolo di Heidegger, seguì la strada del suo maestro. La sua opera principale *Verità e metodo*, pubblicata nel 1960, deve essere considerata senza dubbio un'opera fondamentale della filosofia ermeneutica; Emilio Betti,²⁹ Luigi Pareyson³⁰ e Wilhelm Schapp,³¹ per contro, continuano purtroppo a essere poco diffusi benché siano altrettanto importanti per la filosofia ermeneutica. Già il titolo dell'opera di Gadamer, *Verità e metodo*, riflette la preghiera di Heidegger affinché venga riabilitato il «Non-strumentale». Il rapporto dell'uomo col mondo avviene attraverso il linguaggio, ma assolutamente non a livello strumentale. Al contrario: il linguaggio, come elemento che caratterizza il modo in cui il mondo si rapporta a noi, è precedente a tutto ciò che noi, in quanto esistiamo, conosciamo o con cui entriamo in contatto nel mondo. Con uno sguardo retrospettivo alle sue riflessioni, il pensiero di Gadamer può essere così riassunto:

«Il linguaggio è un mezzo in cui io e mondo si congiungono, o meglio si presentano nella loro originaria congenericità: è questa l'idea che ha guidato la nostra riflessione ... In tutti i casi analizzati, sia nel linguaggio del dialogo come in quello della poesia e anche in quello dell'interpretazione, ci è apparsa la struttura speculativa del linguaggio, che consiste nel non essere un riflesso di qualcosa di fissato, ma un venire all'espressione in cui si annuncia una totalità di senso. Proprio per questa via ci siamo trovati vicini alla dialettica antica, perchè anch'essa non teorizzava un'attività metodica del soggetto, ma un agire della cosa stessa rispetto al quale il soggetto è piuttosto passivo. Questo agire della cosa stessa è l'autentico movimento speculativo, che afferra e trasporta il soggetto parlante. Abbiamo studiato il suo riflesso soggettivo nel parlare. Ora ci risulta chiaro che questo agire della cosa stessa, questo venire ad espressione del senso, indica una struttura ontologica universale, cioè la struttura fondamentale di tutto ciò che in generale può essere oggetto del comprendere. *L'essere che può venir compreso è linguaggio*».³²

Con grande intensità – come emerge ad esempio dai concetti fondamentali di «pregiudizio», «storia degli effetti» e «fusione dell'orizzonte» dell'opera di Gadamer – *Verità e metodo* contiene, per certi aspetti, anche delle implicazioni che devono essere considerate particolarmente problematiche. Innanzitutto penso al concetto di soggetto in Gadamer. È evidente che, se il linguaggio rappresenta il centro dell'affinità originaria fra l'io e il mondo come abbiamo sentito poc'anzi, Gadamer si discosta notevolmente dal serio concetto di soggetto che si aveva a partire da Kant. Inoltre, la filosofia dialogica del linguaggio ha incluso anche delle analisi del linguaggio a livello logico-grammaticale senza esaurire neppure lontanamente il proprio potenziale. La filosofia ermeneutica del linguaggio rinuncia quasi del tutto a cose simili – e questa è una carenza. Il terzo paradigma

²⁹ Cfr. E. BETTI, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967.

³⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1971.

³¹ Cfr. W. SCHAPP, *In Geschichten verströckt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Wiesbaden 1976.

³² H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. VATTIMO, trad. it., Milano 1990, pp. 541-542.

della filosofia contemporanea del linguaggio si serve così intensivamente di questi strumenti che vorrei approfondire ora un altro aspetto.

c) Vorrei concentrarmi infatti sulla «filosofia analitica del linguaggio». Fra le sue molteplici varianti sceglierò solo alcuni aspetti che emergono dal pensiero del tardo Wittgenstein con il suo *Ricerche filosofiche* e che hanno poi mostrato una storia degli effetti singolare e particolarmente interessante a livello teologico. Wittgenstein aveva riconosciuto che spesso non è sufficiente considerare il contesto linguistico di un'affermazione per spiegarla poiché spesso entrano in gioco altri fattori non linguistici di questa affermazione. Per questa relazione fra elementi linguistici ed elementi non linguistici Wittgenstein aveva coniato un nome, che si è poi diffuso nel linguaggio filosofico. Si tratta del concetto di «gioco linguistico». Sembra che Wittgenstein sia stato ispirato dal gioco degli scacchi. Nel gioco degli scacchi, il valore di un pezzo deriva dalle regole a cui è soggetto e queste sono comunque collegate alle regole che valgono per gli altri pezzi. Si può quindi dire che il valore di un pezzo deriva dall'insieme delle regole del gioco in cui viene utilizzato. Questo emerge in maniera lampante quando uno stesso pezzo viene utilizzato per giochi completamente diversi, per esempio per la tria o per la dama. Il singolo pezzo di legno di per sé non ha alcun valore. Sono le regole del gioco – che sono differenti per ogni gioco – a conferirgli un determinato valore. Wittgenstein applica lo stesso ragionamento al linguaggio e alle parole. La relazione fra la posizione di un pezzo negli scacchi e una mossa nel gioco è piccola come la relazione di significato fra nome e oggetto. Anche una definizione dimostrativa – per esempio «questo è rosso» – è legata con il suo suono e con la dimostrazione gestuale al sistema del linguaggio nel suo complesso. Wittgenstein ha spiegato il significato di questo ragionamento per la filosofia del linguaggio in un passaggio diventato in seguito celebre:

«Per una *grande* classe di casi – anche se non per *tutti* i casi – in cui ce ne serviamo, la parola 'significato' si può definire così: Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio. E talvolta il *significato* di un nome si definisce indicando il suo *portatore*».³³

Dall'iniziale metafora sul gioco, si passa ora a un'importante riflessione sulle relazioni fra i vari elementi. Bisogna subito prendere in considerazione due aspetti per quanto riguarda il concetto di regola, senza la quale non può esistere il gioco. Da un lato, per poter partecipare a un gioco devo imparare le regole. Non posso imparare la lingua semplicemente perchè mi viene spiegata: devo imparare a utilizzare correttamente i suoi elementi, per esempio guardando ad altre persone che hanno già una buona padronanza di questa lingua. Lo stesso vale per la comprensione: comprendere significa poter utilizzare. Dall'altro, le regole del linguaggio, come le regole del

³³ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. TRINCHEIRO, trad. it., Torino 1995, § 43, p. 33.

gioco, non sono fissate per sempre e in modo definitivo. Possono anche cambiare. Questo dipende dalle abitudini del pubblico all'utente linguistico del momento. La naturalezza con cui seguiamo certe abitudini fa di esse delle regole. E le abitudini si seguono con naturalezza.

Questa stessa flessibilità porta a un'altra riflessione: dal collegamento fra elementi linguistici e non linguistici emerge che i segnali linguistici e l'azione vanno di pari passo o, come dice Wittgenstein: «il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita». ³⁴

Se ciò è vero, allora è chiaro che parlare non serve soltanto per designare qualcosa o per descrivere il mondo. Con il parlare si possono fare molte altre cose, come dare ordini, formulare ipotesi, recitare pezzi teatrali, «... tradurre da una lingua all'altra – chiedere, ringraziare, maledire, salutare, pregare». ³⁵

Sono tutti giochi linguistici, posti in forme di vita. Se però tutti i modi di comunicare citati (e molti altri) sono «giochi linguistici», che cosa hanno in comune? Wittgenstein afferma che il meccanismo è lo stesso che nel caso della parola «giochi». Ci sono innumerevoli giochi: giochi di carte, giochi con la palla, giochi da scacchiera, giochi con i dadi, giochi di danza. Alcuni sono giochi di abilità, altri sono giochi di velocità, altri ancora di astuzia, o di denaro, per alcuni bisogna semplicemente avere fortuna. Qual è allora l'elemento comune che permette di chiamarli tutti giochi? Wittgenstein afferma:

«Non dire: 'Deve esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero giuochi' – ma *guarda* se ci sia qualcosa di comune a tutti. Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a *tutti*, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! ... E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo. Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione 'somiglianze di famiglia'; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. – E dirò: i 'giuochi' formano una famiglia». ³⁶

In conclusione, la somiglianza non viene definita in nessuno di questi casi, quindi non è neppure possibile individuare dei criteri per determinarla. Non è possibile prevedere quanti e quali membri della famiglia compaiono e quali caratteristiche determinano la loro appartenenza alla famiglia.

È sufficiente che presentino un tratto di somiglianza che possa essere riconosciuto come tale. Ovviamente questo ragionamento non si applica soltanto al caso della parola «giochi». Wittgenstein stesso cita anche l'esempio della parola «numero». Di fatto, questo principio può essere utilizzato per moltissime espressioni linguistiche. Possiamo estendere l'uso

³⁴ *Ibidem*, § 23, p. 21.

³⁵ *Ibidem*, § 23, pp. 46-47.

³⁶ *Ibidem*, §§ 66-67, pp. 46-47.

di una parola in base al rapporto di somiglianza esistente – riprendendo ancora una volta una metafora di Wittgenstein:

«Così come, nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra. E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una con l'altra».³⁷

Si tratta tra l'altro del più elegante approccio alla soluzione del problema dell'analogia nella teologia classica.

Questo diede una particolare rilevanza in ambito teologico a un tipo particolare di giochi linguistici. In particolare con John L. Austin, la cosiddetta funzione performativa del discorso religioso assunse un ruolo di primo piano nell'analisi dell'atto linguistico.³⁸ Quando parliamo, non stiamo solo dicendo qualcosa, stiamo anche agendo attraverso quello che diciamo. Il linguaggio è caratterizzato da una doppia struttura proposizionale-performativa. Così, per esempio, anche una frase che apparentemente è una semplice constatazione, come «domani vengo lì», può essere in realtà una minaccia. Il fatto che questa frase sia una minaccia o meno dipende dal contesto in cui viene pronunciata e da come la recepisce il destinatario.

Esiste un gruppo particolare di atti linguistici indipendente dalle asserzioni descrittive o constative, che ha degli effetti. Austin chiama gli atti linguistici di questo gruppo «enunciati esplicitamente performativi». Per Austin è evidente che ci sono asserzioni che non sono né prive di significato né particolari dal punto di vista linguistico, eppure non rientrano in nessuna delle categorie grammaticali consuete, ad esempio «Io prendo te XY come mia sposa» oppure «Battezzo questa nave Queen Elizabeth». Austin commenta:

«In questi esempi risulta chiaro che enunciare la frase (ovviamente in circostanze appropriate) non è *descrivere* il mio fare ciò che si direbbe io stia facendo mentre la enuncio o asserire che lo sto facendo: è farlo. Nessuno degli enunciati citati è vero o falso: lo asserisco come ovvio e non lo dimostro. Ciò ha tanto bisogno di discussione quanto ne ha il dire che 'dannazione' non è vero o falso: può darsi che l'enunciato 'serva ad informarti' – ma questa è una cosa abbastanza diversa. Battezzare la nave è dire (in circostanze appropriate) le parole 'io battezzo ecc.'. Quando, davanti all'ufficiale di stato civile o davanti all'altare, ecc., dico 'sì' non sto riferendo di un matrimonio: mi ci sto coinvolgendo».³⁹

Attraverso l'atto di enunciazione, quello che l'enunciato esplicitamente performativo dice diventa realtà: «ti comunico», «ti prometto», «ti avverto che verrò domani» non sono affermazioni, poiché non si può reagire ad esse dicendo «non è vero!». Questi enunciati sono piuttosto comunicazioni, avvertimenti, promesse. A dispetto di quanto dicono alcune grammatiche

³⁷ *Ibidem*, § 67, p. 47.

³⁸ Cfr. anche K. MÜLLER, *Homiletik*, pp. 90-100.

³⁹ J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, a cura di C. PENCO e M. SBISÀ, trad. it., Genova 1987, p. 10.

superficiali, «ti lodo» o «ti amo» sono enunciati esplicitamente performativi; per contro «ti offendo» non è un'offesa: per offendere è necessario un insulto.

Queste particolari forme linguistiche rappresentano una questione molto delicata a livello teologico e omiletico, poiché, osservandole nell'ottica della teoria dell'atto linguistico, la loro struttura può essere meglio definita da due forme di linguaggio teologico che da mezzi teologici interni. Le due forme di linguaggio teologico in questione sono la cerimonia del sacramento, a cui fa riferimento lo stesso Austin come abbiamo visto prima, e la parabola, che rappresenta la forma linguistica centrale della predicazione di Gesù. Facendo riferimento alla teoria dell'atto linguistico, è chiaro cosa accade in una parabola: le parabole non servono a informare, bensì a colpire. La parabola del buon grano e del loglio (Mt 13,24-30) non vuole certo spiegarci come ottimizzare la coltivazione di grano, bensì narra all'ascoltatore di come Dio sia paziente attraverso un'insistenza metaforica, il cui unico obiettivo è di toccare i cuori affinché una simile pazienza susciti una risposta veramente adeguata sottoforma di conversione. Non bisogna spiegare le parabole quando vengono raccontate. Non bisogna spiegarle neppure quando le spiegazioni sono già contenute nel testo biblico sottoforma di allegorie, per esempio nella parabola del seminatore (Mt 13,18-23). Le parabole non devono essere spiegate, ma semplicemente raccontate. Bisogna cioè rappresentare in modo nuovo la parabola, come si rappresenta in modo nuovo un buon pezzo di teatro o si interpreta una composizione in modo da colpire e ammaliare lo spettatore.

Riassumendo, si può dire che nella filosofia dialogica del linguaggio il precetto e la preghiera sono il fulcro, la fusione dell'Io e del mondo; l'*applicatio* è quindi il centro della filosofia ermeneutica del linguaggio, il concetto di forma di vita e la performatività costituiscono il centro di quell'analitica del linguaggio che abbiamo analizzato. Tutte e tre le teorie filosofiche del linguaggio sono teorie che si spingono oltre la differenza fra teoria e prassi. Partendo da esse, anche la struttura interna delle sei dialettiche citate nell'evento dell'annuncio diventa chiara. Esse possono conferire dignità autonoma alla prassi, senza per questo sminuire la teoria. Allo stesso tempo, tutte e tre queste teorie filosofiche del linguaggio sono espressione concreta di un riuscito rapporto fra ragione e fede.