

0. Premesse

Come in più occasioni abbiamo cercato di mostrare, la forma di sapere cui l'IRC fa riferimento è la teologia ed in questa prospettiva epistemologica si colloca la riflessione che sto per proporre, la quale, già nel titolo, evoca la Rivelazione, invocandone l'articolazione nei termini propriamente scientifici che le sono propri. Si tratterà comunque di una modalità non dogmatica, ma dinamica, in cui la teologia viene esercitata ed espressa nella sua dimensione di frontiera rispetto non solo alle altre forme del sapere, ma anche ai contesti socio-culturali in cui vivono e operano i credenti, senza per questo che venga perso il fondamentale riferimento alla Rivelazione di Dio in Cristo Gesù. Non a caso i docenti di religione nella loro formazione teologica di base e nel loro lavoro di aggiornamento afferiscono agli Istituti Superiori di Scienze Religiose, che ci piace considerare come luoghi di frontiera del sapere teologico e delle facoltà nelle quali tale sapere si esprime accademicamente.

In secondo luogo, mi preme richiamare la concezione della Rivelazione presente nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*, che tutti ben conosciamo e la cui valenza relazionale, dialogica e comunicativa è stata ripresa in una delle proposizioni dell'ultimo Sinodo dei Vescovi, dove si afferma: "Il dialogo quando è riferito alla Rivelazione comporta il primato della Parola di Dio rivolta all'uomo. Nel suo grande amore, infatti, Dio ha voluto venire incontro all'umanità e ha preso l'iniziativa di parlare agli uomini chiamandoli a condividere la sua stessa vita. La specificità del cristianesimo si manifesta nell'evento Gesù Cristo, culmine della Rivelazione, compimento delle promesse di Dio e mediatore dell'incontro tra l'uomo e Dio. Egli "che ci ha rivelato Dio" (Gv 1, 18) è la Parola unica e definitiva consegnata all'umanità. Per accogliere la Rivelazione, l'uomo deve aprire la mente e il cuore all'azione dello Spirito Santo che gli fa capire la Parola di Dio presente nelle Sacre Scritture. A Dio l'uomo risponde in piena libertà con l'obbedienza della fede (cf. Rm 1, 5; 2 Cor 10, 5-6; DV 5). Maria, Madre di Gesù, personifica questa obbedienza della fede in maniera esemplare, lei è anche l'archetipo della fede della Chiesa che ascolta e accoglie la Parola di Dio" (prop. 4).

Infine mi piace ricordare il fatto che la dimensione pedagogica della Rivelazione cristiana, in quanto strutturalmente inerente ad essa, è stato riconosciuto fin dalle origini e richiamato perfino in ambito illuministico nel famoso testo di G. E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, dove, sia pur in un orizzonte riduzionista, si afferma: "Ciò che l'educazione è presso il singolo uomo, lo è la rivelazione presso l'intero genere umano. L'educazione è una rivelazione impartita al singolo; la rivelazione è un'educazione la quale è toccata al genere umano e tuttora gli tocca"¹. Sembra infatti largamente condivisa la tesi secondo cui il dinamismo educativo non si esaurisce neppure allorché la persona diventa adulta, sebbene ovviamente mutino le forme attraverso cui tale dinamismo è chiamato a realizzarsi.

Chi insegna religione cattolica non può quindi ignorare il patrimonio della pedagogia divina consegnata nelle Scritture e nella Tradizione e non può non considerare tale messaggio come

¹ G. E. LESSING, *L'educazione del genere umano*, in ID., *La religione dell'umanità*, Laterza, Bari 1991, 130.

paradigmatico della propria azione educativa. Nella riflessione che segue, cercherò di sottolineare alcuni aspetti della Rivelazione cristiana che interpellano l'odierna emergenza educativa e il nostro quotidiano lavoro nella scuola, senza alcuna pretesa di esaustività, ma con la consapevolezza di voler offrire alcuni punti cruciali alla nostra comune riflessione. Si tratta di tre momenti, articolati secondo le tematiche del patto-alleanza, della dialettica parola-evento e del rapporto scienza-sapienza.

1. *Il patto che orienta*

Modalità privilegiata del rapportarsi di Dio all'uomo nella storia della salvezza è quella dell'alleanza. L'attuale contesto culturale suggerisce una riflessione su questo tema a partire dalla condizione nomadica che, con le dovute analogie, sempre anche problematiche, consente di accostare la situazione dell'uomo contemporaneo a quella dell'uomo biblico. Come da più parti si sostiene, infatti, siamo di fronte a un nuovo nomadismo: "L'uomo religioso moderno – scrive F. Lenoir – è un nomade più che un sedentario. Segue diverse piste, percorre cammini, rimane aperto agli incontri della vita, senza mai poter affermare di essersi stabilito da qualche parte. Non costruisce, più che altro si accampa. [...] Come possiamo capire quest'abbondanza di credenze e di pratiche così diverse che si esprimono sotto i nostri occhi, questa religiosità fluttuante – *à la carte* – che si sviluppa nel cuore o a margine delle tradizioni religiose?"². La possibilità per il messaggio cristiano di incrociare l'uomo nomade del nostro tempo, risiede nella capacità di mettersi in cammino e di indicare la stella capace di orientarne il vagare errante, non senza tener conto dei rischi connessi all'adozione acritica dell'immagine di Dio che alberga nella mente e nel cuore di molti nostri contemporanei.

In questo senso si tratta di prendere sul serio le tre metamorfosi descritte da Lenoir. La prima di esse riguarda la parabola da una immagine del Dio persona a quella di un divino impersonale, non ben definibile ed identificabile³. Non sempre ci si rende conto, infatti che tale metamorfosi teologica implica piuttosto un regresso che un vero e proprio progresso nella nozione di Dio e del divino, con l'aggravante che la spersonalizzazione di Dio comporta inevitabilmente e drammaticamente la spersonalizzazione dell'uomo e quindi la sua reificazione. La rivelazione di fronte a questa istanza non può che dialetticamente, o meglio profeticamente, denunciarne gli esiti catastrofici e disumanizzanti.

Una seconda metamorfosi viene descritta come passaggio da una modalità estrinsecista di Dio a una percezione del divino capace di abitare nel sé⁴. Si tratta dell'istanza dell'interiorità che una teologia attenta non può facilmente eludere, ma che non può non cercare di integrarsi con l'alterità, a salvaguardia della trascendenza del Dio d'Israele e di Gesù Cristo, che non si lascia immanentizzare, col rischio dell'antropomorfizzarsi. Sul piano più propriamente antropologico, si tratta di non rassegnarsi al solipsismo, che stranamente quella che denominiamo società della comunicazione spesso induce.

Una terza ed ultima trasformazione riguarda la configurazione del divino rispetto al mondo, per cui si passerebbe dalla immagine di un Dio estraneo rispetto al cosmo a quella dell'*anima mundi*, con l'ulteriore processo tendente a determinare una sorta di "femminilizzazione del divino"⁵. Di fronte a questa sfida la teologia dovrà continuare a riflettere la tematica della creazione, mostrando al suo interno la consistenza del legame creaturale che rende il senso della presenza di Dio nel mondo e nell'uomo, ma al tempo stesso non rinunciando ancora una volta all'alterità che il

² F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio*, La nuova spiritualità occidentale, Garzanti, Milano 2005, 7.

³ Cf *ib.*, 272-281.

⁴ Cf *ib.*, 282-289.

⁵ Cf *ib.*, 289-306.

codice creazionista impone, a fondamento di quella “autonomia delle realtà terrene”, che tra l’altro rende possibile e plausibile la ricerca scientifica e filosofica, incrociando in maniera feconda un’istanza moderna da non lasciar cadere. In quanto questa terza metamorfosi – come Lenoir stesso riconosce – esprime una nostalgia degli dei e una sorta di neopaganesimo, anch’essa non può non essere interpretata nella sua dinamica regressiva, che comporterebbe un configurarsi del post-cristianesimo in senso pre-cristiano e quindi anche pre-moderno, con conseguenze devastanti per la civiltà occidentale e non solo. Resta comunque ancora molto lavoro sia teologico che pastorale ed educativo da compiere perché l’uomo di oggi ed in particolare i giovani riescano a percepire il volto materno di Dio, nella comunità credente e in Maria, alla quale la devozione popolare è sempre costantemente attenta e della quale è giustamente gelosa.

La situazione nomadica, dell’uomo biblico come di quello postmoderno, rimanda alla necessità di stipulare alleanze, non senza un accurato discernimento relativamente ai *partners* da assumere come compagni di viaggio. Non a caso Dio stesso ha voluto utilizzare e privilegiare questa modalità nomade di rapportarsi all’uomo e al popolo. L’esegesi ha mostrato come la struttura dell’alleanza di Dio col popolo adotti lo schema dei trattati di vassallaggio. La corrispondenza degli elementi di questo schema (presentazione – prologo storico – clausole – sacrificio cruento – asperione dei contraenti – benedizioni/maledizioni – eventuale riferimento ai testimoni) con quelli soggiacenti ai patti di vassallaggio tipici dell’ambiente mesopotamico, oltre che indicare l’asimmetria della relazione con Dio, mostra il profondo rapporto fra la Sua automanifestazione e la storia e la cultura del popolo cui è destinata, in quanto ne adotta la lingua, i costumi, la mentalità, secondo una legge fondamentale della rivelazione biblica, che, per noi cristiani, troverà in Cristo il suo compimento: la legge dell’incarnazione: “La storia, quindi, diventa il luogo in cui possiamo costatare l’agire di Dio a favore dell’umanità. Egli ci raggiunge in ciò che per noi è più familiare e facile da verificare, perché costituisce il nostro contesto quotidiano, senza il quale non riusciremmo a comprenderci” (FeR, 12). Ma va rilevato che in Cristo viene superato il vassallaggio, in quanto Egli chiama amici e non più servi i suoi discepoli.

Perché il nomade non si perda e quindi perisca, bisogna che abbia la possibilità di *orientarsi* nel mondo e nella storia. Nel tempo del disorientamento, l’alleanza che la Rivelazione propone costituisce il punto di orientamento decisivo e imprescindibile per non soccombere alla deriva della disgregazione e alla cultura della morte. Nell’attuale contesto di “disperazione epistemologica” e di dispersione antropologica, un messaggio particolarmente illuminante le tenebre della notte del mondo è quello che promana dall’espressione, che Franz Rosenzweig ha adottato come *Leitmotiv* della propria riflessione e Giovanni Paolo II ha incastonato nella *Fides et ratio* (n. 15): “Si tratta del mio punto di Archimede in filosofia, che cercavo da lungo tempo [...]. Rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c’è un "alto" e un "basso", reale, non più relativizzabile: "cielo" e "terra" [...] e nel tempo c’è un "prima" e un "dopo", reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento *sono* [ἄνθρωπος μέτρον πάντων]; nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non sposta se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo [θεὸς καὶ λόγος αὐτοῦ μέτρον πάντων]”.

La metafora del “punto di Archimede” interpella in maniera più evidente i cultori di discipline fisico-matematiche, mentre quella della “stella polare” chiama in causa l’astronomia e la cosmologia, ma è evidente che il messaggio, con tutta la sua carica profetica tende a coinvolgere lo scienziato (e naturalmente il filosofo e il teologo), piuttosto che le discipline e i saperi, in quanto la verità di cui è portatore non può prescindere dall’esercizio della libertà e quindi non può esprimersi se non in termini storico-salvifici, invocando le nostre scelte fondamentali ed esigendo la nostra sequela. E, d’altra parte, la percezione che siamo in una sorta di “labirinto” culturale consente di

rilevare come una “uscita di sicurezza” sia possibile solo in quanto data da un “filo” che viene dal di fuori, ossia è donato da un’alterità non riconducibile ai ghirigori dell’immanenza.

Tornando alla formula della Rivelazione=Orientamento (*Offenbarung-Orientierung*), possiamo rilevare come il nesso inscindibile tra persona e verità, che il “pensiero rivelativo” riconosce come costitutivo di un’autentica e liberante conoscenza, sia stato tematizzato dalla filosofia contemporanea in alcune sue figure rappresentative ed efficacemente esposto nelle pagine introduttive dell’importante volume di Luigi Pareyson intitolato, *Verità e interpretazione*: “quando la libertà cessa di reggere il vincolo originario di libertà e persona, tutto si trasforma. La verità dilegua, lasciando il pensiero vuoto e disancorato, e scompare anche la persona, ridotta a mera situazione storica. L’armonia fra dire, rivelare ed esprimere, si rompe, e tutti i rapporti ne risultano sconvolti e profondamente alterati. Rivelazione ed espressione si separano definitivamente: senza verità, l’aspetto rivelativo della parola è puramente apparente e si riduce a una razionalità vuota e priva di contenuto; non più riferita alla persona nella sua apertura rivelativa, ma alla situazione nella sua mera temporalità, l’espressione diventa inconsapevole e occulta. La natura della parola degenera e si sfalda: da un lato un discorso la cui vuota razionalità non si presta che a un’utilizzazione tecnica e strumentale, e dall’altro, mascherato dal discorso esplicito, il vero significato di esso, cioè l’espressione del tempo”⁶. L’assunzione di una prospettiva rivelativa indica al pensiero alcuni percorsi che Pareyson indica con le seguenti formule: “non il nulla, ma l’essere - non l’*Abgrund*, ma l’*Urgrund* - non il misticismo dell’ineffabile, ma l’ontologia dell’inesauribile”, dove si invoca una “trasvalutazione della parola”⁷, che ci consente di spezzare una lancia contro il pensiero dominante sia nella cultura diffusa che in quella accademica, che assume una concezione utilitaristica e convenzionalistica del linguaggio, ponendolo nel dominio meramente antropologico, come mera espressione di quel “pensiero calcolante”, corrispondente heideggeriano del “pensiero espressivo”, che il “pensiero rivelativo” è chiamato a smascherare e oltrepassare. “Dipendenza senza eteronomia” è la formula che Paul Ricoeur ha coniato per indicare il rapporto testimonianza-parola-rivelazione, nel tentativo di superare sia lo scoglio del *sacrificium intellectus*, inammissibile in rapporto all’idea di Rivelazione, sia la pretesa filosofica della “trasparenza totale” della verità, dove “la conquista di un nuovo concetto di verità come *manifestazione* – nel senso di rivelazione – richiede il riconoscimento della vera *dipendenza* dell’uomo che non è sinonimo di eteronomia”⁸.

2. *Evento (gesto) e parola*

In tempi di crisi del linguaggio e della parola, una riflessione teologica sul senso stesso del sintagma *Dei verbum* e di alcuni fondamentali passaggi del documento conciliare non può prescindere dal richiamo alla riflessione su questi temi che il pensiero filosofico del Novecento ha sviluppato. “Un segno noi siamo, che nulla indica. Senza dolore noi siamo e quasi abbiamo smarrito la lingua in terra straniera” (F. Hölderlin). I versi di *Mnemosyne*, opportunamente evocati e commentati da Martin Heidegger, ci riguardano e ci interpellano⁹. L’estraneità della terra e la condizione di esilio che sembra sempre più caratterizzarci, con lo smarrimento che essa comporta, richiamano quell’“esilio della parola”, che André Neher ha saputo profondamente riflettere e proporre al nostro tempo disorientato e frammentato¹⁰. Al di là e oltre le giornalistiche contrapposizioni fra continentali ed analitici, l’evento della parola chiede sempre di nuovo di essere accolto e pensato, perché si possa intravedere un qualche barlume nella notte del mondo.

⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982³, 19.

⁷ Cf *ib.*, 27-28.

⁸ P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, 133.

⁹ Cf M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, SugarCo, Milano 1978, 43ss. Cf inoltre ID. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

¹⁰ Cf A. NEHER, *L’esilio della parola*. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz, Marietti, Casale Monferrato 1983

Si tratta di un compito arduo e che va affrontato con umiltà e pazienza, nella consapevolezza che uno slancio del pensare richiede una sorta di “passo indietro” (*der Schritt zurück*), tale da consentire l’accesso alle radici stesse dell’essere e del dire, attraverso il confronto con coloro che, correndo il rischio che ogni situazione pionieristica comporta, si sono cimentati nell’attuazione di questo compito, non sempre accolti nell’ambito della cultura ufficiale e diffusa, spesso fraintesi, talvolta citati senza essere stati letti e compresi in profondità. E fra costoro senz’altro un posto non marginale è quello occupato da Ferdinand Ebner. Un pensatore (più che un filosofo e per noi può essere rilevante il fatto che non siamo di fronte a un accademico di professione, ma ad un maestro elementare), un uomo “un personaggio scomodo perché profondamente umano. Chi analizza il suo pensiero ancor più in profondità, riconosce che è una persona che soffre e che ama veramente, che ama anche là dove le sue parole per amore feriscono, che soffre nuovamente per ogni sua parola che ferisce” (F. Seyr)¹¹.

La sua figura viene sempre annessa al “pensiero dialogico” del Novecento, sebbene ogni annessione rischi di togliere l’originalità e quindi il proprium che la mediocrità non può vantare e neppure riconoscere, ma che ogni vero pensatore certamente possiede. Ponendomi pertanto oltre tale classificazione e rimuovendo in un certo senso l’etichetta manualistica, mi pare di poter affermare che compiere il “passo indietro” in compagnia di Ebner significhi attingere il livello “logico” (sia nel senso del *logos*-parola che in quello del *logos*-ratio), che costituisce il nucleo del dia-logico, e quindi, come lui stesso dice, cogliere la dimensione spirituale del linguaggio. Alla stregua di Johann Georg Hamann (il mago del nord)¹², “al quale ogni approfondimento della conoscenza del linguaggio dovrà riferirsi”¹³, il pensatore austriaco giunge alla ripresa della scomoda e certamente controcorrente dottrina dell’origine divina della parola. “La parola doveva ricevere la vita da Dio, poiché la vita non sarebbe di per sé in grado di trovare la strada per la parola, che nell’uomo ha creato e risveglia la vita dello spirito. Per capire questo ovviamente l’uomo ha bisogno di credere in Dio; e ciò significa in primo luogo: divenir cosciente nella fede del fondamento spirituale della propria esistenza e del proprio orientamento a un rapporto personale con tale fondamento. Dio è tale fondamento ed egli è anche il vero Tu del vero Io che è l’uomo”¹⁴.

Ancor più intrigante e per questo anche interessante risulterà questa, che più che una teoria è una constatazione, se si riflette sul fatto che trova una sua coabitazione, ovviamente sconosciuta allo stesso Ebner, con il pensiero tradizionalista francese, in particolare di Louis de Bonald¹⁵, che Antonio Rosmini riprende nella sua *Teodicea*. In ogni caso si tratta del luogo originario di quella *Ur-Offenbarung* (rivelazione primordiale), alla quale la nostra cultura accademica, sia teologica che filosofica, riserva scarsissimo interesse, ma a cui la *Dei Verbum* fa certamente riferimento quando richiama il dialogo originario di Dio con l’umanità.

Ora, la possibilità di cogliere tale origine è data, ancora una volta nella sequela di Hamann, se il *logos*-parola incrocia un *logos*-ratio “adeguato” alla res stessa che l’uomo è chiamato a riconoscere. Questa ragione riconoscente-rammemorante-meditante viene da un lato intravista nell’etimo stesso del termine tedesco *Vernunft* (da *vernehmen* = percepire), dall’altro in contrapposizione con il *Verstand*, che sta a denominare l’intelletto, nella sua presa-pretesa onnicomprensiva del reale: “Nella ragione l’Io si trova in una condizione di passività, di attiva passività, come attivo e passivo è sempre ogni incontro reale con il Tu, con l’alterità. La ragione ha quindi la propria genesi nell’Io essenzialmente come momento di risposta ad un appello, a una

¹¹ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*. Frammenti pneumatologici, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, esergo.

¹² Cf J. G. HAMANN, *Scritti cristiani*, Zanichelli, Bologna 1975-1977, 2vv.

¹³ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali* op. cit., 150.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cf L. A. DE BONALD, *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Le Clere, Paris 1817 (la prima edizione è del 1802), 3vv. (vedi in particolare I, 56).

parola che viene da fuori, ad una rivelazione (come ammetteva Hamann), non come il risultato di un'autoposizione dell'Io"¹⁶. Tale dimensione costitutivamente responsoriale della ragione potrebbe felicemente incrociare la necessità – più volte ribadita da Benedetto XVI – di “allargare gli spazi della razionalità” e dall'altra parte di “purificare la ragione”, in un dinamismo che trovi il suo luogo più originario nella parola e nel suo evento. Infatti “senza linguaggio, dice Hamann, non avremmo ragione e senza ragione non avremmo alcuna religione e mancando questi tre elementi fondamentali della nostra natura non avremmo nemmeno lo spirito né il vincolo della società”¹⁷.

Il rimando al percepire, come forma propria del ragionare, non deve però trarre in inganno: non si tratta infatti della riproposta di una prospettiva “mistica”, quale quella che l'odierno sapere filosofico e teologico volentieri indica ed esibisce. Essa, come la metafisica, ha a che fare con la visione, che riporta l'Io nel suo solipsismo, o, come si esprime Ebner, nella sua “muraglia cinese”. “I metafisici e i mistici – che sempre tendono a identificare il divino e l'umano e così si perdono in fantasticherie, gli uni in senso oggettivo verso l'esterno, gli altri in senso soggettivo verso l'interno – fraintendono il carattere divino del fondamento spirituale dell'esistenza umana”¹⁸. La deriva estetizzante della fede viene così smascherata nella critica alla forma mistica del pensare, così come quella razionalistica nella ricorrente presa di distanza dalla metafisica. Infatti, con una radicalità che potrebbe far bene anche alla teologia più recente, Ebner sostiene che “niente porta maggiore confusione nell'elemento religioso di quando si lasciano operare nella vita spirituale elementi estetico-poetici: e quando si esprime il sentimento e parla una lingua spirituale, ben presto si ha a che fare solo più con il poetico”¹⁹, se non – come più spesso accade – con una sorta di teologia pseudoletteraria. E se il precedente richiamo ad Hamann non deve farci dimenticare le altre ascendenze del pensiero ebneriano, che la critica descrive e dettaglia²⁰, tra esse, a causa del richiamo a quello che il compianto Italo Mancini chiamava il “radicalismo cristiano”, vorremmo almeno nominare le figure di Blaise Pascal e di Søren Kierkegaard.

Il fondamento teologico della parola si ricava dunque da quella profonda comprensione del *logos*-ragione, che qualora venisse inteso – alla stregua dell'idealismo non solo tedesco, ma di ogni idealismo anche recente – come “ragione creatrice del mondo” o “spirito del mondo”, “contraddirebbe lo spirito del Cristianesimo, che non vuol saperne dei sogni della metafisica, dato che esso – e solo esso – ha a che fare con le realtà spirituali della vita”²¹. La stessa sorte della mistica e della metafisica, spetta in genere all'ambito comunemente definito “scientifico” e a quello matematico, almeno nella comprensione, decisamente datata che Ebner ha di questa forma del sapere, manifestando altresì la consapevolezza di tale contestualizzazione nel momento in cui si accinge a relativizzare le convinzioni e concezioni matematiche “tradizionali”, in senso non originario.

Si tratta, come si può facilmente constatare, di un pensiero che suscita interrogativi non marginali, né meramente accademici. A chi scrive quella ebneriana, sembra tutt'altro che una posizione radicalmente antimetafisica nel senso moderno e postmoderno che tale contrapposizione ha prodotto. Piuttosto qui si tratta di ripensare la metafisica stessa, tanto che si può sottolineare la formula, adottata dallo stesso Ebner, “ontologia della parola” nell'interpretazione di questo pensiero. E lo si può fare nella consapevolezza di superare la lettera ebneriana, per cercare di attingere lo spirito stesso del pensatore austriaco. E a questo proposito, nel caso Ebner come in

¹⁶ G. SANSONETTI, “L'Urwort e il Grundwort. Ferdinand Ebner e Martin Buber”, in S. ZUCAL – A. BERTOLDI (edd.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Morcelliana, Brescia 1999, 387..

¹⁷ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali* op. cit., 186.

¹⁸ *Ib.*, 329.

¹⁹ *Ib.*, 331.

²⁰ Cf S. ZUCAL, “Il miracolo della parola. Ferdinand Ebner nel contesto filosofico del suo tempo”, saggio introduttivo a F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, op. cit., 127.

²¹ *Ib.*, 213.

diversi altri, non sarà mai superfluo richiamare la distinzione fra istanza metafisica e prospettiva sistematica, quest'ultima sì esclusa e da relativizzare, se si vuol porgere adeguata attenzione a questo pensiero.

La fecondità del ricorso a questo autore per il dibattito attuale non potrà sfuggire a chi – ricominciando a pensare l'origine divina del linguaggio - si sta misurando con la riproposta della teoria evoluzionistica e le problematiche ad essa connesse. Andrebbero in tale contesto riprese le ricorrenze ebneriane intorno alla differenza tra animale e uomo, proprio a partire dalle diverse modalità espressive di ciascun genere. Come anche la tematica del sogno, avrebbe probabilmente molto da dire a quanti rincorrono e ripercorrono l'ambito psicanalitico, nelle sue espressioni postfreudiane e più recenti. E a questo proposito, il "passo indietro" che Ebner ci costringe a fare consente di cogliere – ancora una volta contro corrente – la realtà sessuale nella sua alterità rispetto alla sfera propriamente spirituale, senza negarne ovviamente i possibili nessi, ma marcando una differenza, che è sinonimo ancora una volta di trascendenza.

L'interesse per il pensiero della fede può facilmente risultare dal riscontro relativo alle prospettive teologiche che il pensiero di Ebner ha fecondato e che può continuare ad alimentare. Gli incroci teologici, rilevati dagli interpreti, sono particolarmente importanti non solo per i singoli riferimenti ad autori quali Brunner, Gogarten, Barth, Bonhoeffer, Rahner e Balthasar, quanto per il fatto che prospettive tanto diverse quali quella antropologico-trascendentale e quella kerygmatico-fondativa possono trovare nell'opera ebneriana motivi di rinnovato interesse e forse anche di nuovo dibattito, al di là delle pur comprensibili contrapposizioni tra scuole. In questo senso riteniamo che il nesso evento-parola, che la *Dei Verbum* accoglie e ripropone debba sempre di nuovo essere teologicamente pensato e riflesso, in una prospettiva trinitaria che, per quanto in filigrana, non è del tutto assente, bensì visceralmente innestata, nella prospettiva ebneriana. Farla emergere richiede un lavoro analogo a quello che si può compiere rispetto alla dimensione ontologica della parola, trattandosi di una vena carsica che alla fin troppo evidente prospettiva cristocentrica affianca, senza sovrapporla, quella pneumatologica e a quella teologica. Ancora una volta la lettera rischia di uccidere anche l'interpretazione.

Infine vorrei notare come la riflessione sulla parola e sul suo carattere logico-dialogico si pone esplicitamente e si sviluppa in un orizzonte agapico fondamentale, tale da sostenere tutto il percorso, che non si cristallizza in un impianto o in un sistema-sogno metafisico, ma si esprime in un sentiero che vale davvero la pena percorrere. L'epitaffio sulla tomba del pensatore, si conclude con il richiamo all'amore che è Dio. Già P. Rossano e E. Ducci avevano posto in assoluta evidenza tale prospettiva. Qui ci limitiamo ad evocare un passaggio: "La fede non è nulla senza l'amore. L'amore però che l'uomo sperimenta, sia da parte dell'uomo, sia l'amore divino che si è rivelato nell'incarnazione del *logos*, non può mai essere saputo: deve essere creduto. E come nell'amore che ci viene incontro, così anche in ogni parola che sentiamo pronunciare vi è qualcosa che dev'essere creduto"²². Ma qui siamo anche al riparo dal cieco fideismo, a condizione che abbiamo ben presenti da un lato le critiche alla deriva sentimentale della fede sopra richiamate e dall'altro una concezione della ragione quale quella mutuata da Hamann, che lo stesso Ebner ripropone.

Lasciando ora il pensiero ebneriano e prendendo in mano il testo della *Dei Verbum*, mi preme mostrare come nella prospettiva della dinamica dialogico-sponsale si può leggere il passaggio, nel quale siamo invitati a riflettere sulla prospettiva fundamentalmente sacramentale che caratterizza e orienta la rivelazione cristiana in un orizzonte economico-salvifico: "Questa economia della rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà

²² F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali*, op. cit., 290-291.

significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto” (DV, 2). La Rivelazione si fa attraverso gesti e parole, perché così si fa l’amore: un amore fatto solo di gesti sarebbe brutale e puro soddisfacimento del desiderio-impulso erotico, un amore fatto solo di parole, indicherebbe una partecipazione puramente intellettuale alla vita dell’altro. Oltre che per l’amore sponsale, tale struttura sacramentale vale ovviamente anche per l’amore nelle sue diverse espressioni, compresa quella che riguarda Dio e il prossimo.

La dinamica amativa, descritta attraverso la metafora sponsale, viene ripresa in un mirabile passaggio della costituzione, dove la Scrittura e la Tradizione, vengono a costituirsi come lo “specchio” attraverso il quale la sposa, contempla il volto dello Sposo: “Questa sacra Tradizione e la Scrittura sacra dell’uno e dell’altro Testamento sono dunque come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com’egli è (cf *IGv* 3,2)” (DV, 7). E, più avanti, a proposito della Tradizione, essa viene interpretata, nella prospettiva della *viva vox Evangelii*, come il dialogo continuo fra Dio e l’umanità, lo Sposo e la sposa: “Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l’intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture. Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell’Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cf *Col* 3,16)” (DV, 8). In questa chiave metaforico-sponsale sarà possibile da un lato una lettura non estrinseca del monoteismo ebraico-cristiano e dell’esclusivismo ad esso soggiacente, e d’altra parte una interpretazione teologica ed antropologica insieme dell’unicità e universalità dell’evento rivelativo, assumendo l’analogia della unicità ed universalità dell’amore umano e delle sue espressioni.

L’innesto della prospettiva trinitaria nell’orizzonte agapico può condurci, a sviluppare in teologia fondamentale una preziosa indicazione contenuta nel documento della Commissione Teologica Internazionale del 1982, *Teologia, Cristologia, Antropologia*: “Alla luce della fede cristiana, è possibile dedurre una nuova visione globale dell’universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell’uomo d’oggi, tuttavia ne afferma l’importanza, lo purifica e lo supera. Al centro di una tale «metafisica della carità» non si colloca più la sostanza in genere come nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l’atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione”²³.

A questo proposito incrociamo un luogo particolarmente significativo della *Spe salvi*, dove, riflettendo sul termine sostanza-ipostasi, Benedetto XVI rileva che “[...] la fede è la «sostanza» delle cose che si sperano; la prova delle cose che non si vedono. Tommaso d’Aquino, utilizzando la terminologia della tradizione filosofica nella quale si trova, spiega questo così: la fede è un «*habitus*», cioè una costante disposizione dell’animo, grazie a cui la vita eterna prende inizio in noi e la ragione è portata a consentire a ciò che essa non vede. Il concetto di «sostanza» è quindi modificato nel senso che per la fede, in modo iniziale, potremmo dire «in germe» – quindi secondo la «sostanza» – sono già presenti in noi le cose che si sperano: il tutto, la vita vera. E proprio perché la cosa stessa è già presente, questa presenza di ciò che verrà crea anche certezza: questa «cosa» che deve venire non è ancora visibile nel mondo esterno (non «appare»), ma a causa del fatto che, come

²³ Il testo in EV, VIII, 433. Lasciandomi ispirare, senza ripeterla pedissequamente, dalla grande lezione di Antonio Rosmini, ho cercato di indicare nell’intreccio fra “pensiero rivelativo” e “metafisica della carità” il nucleo speculativo del modello fondativo-contestuale di teologia fondamentale soggiacente al manuale da me coordinato e diretto: *Teologia fondamentale*. I: Epistemologia, Città Nuova, Roma 2004; *Teologia fondamentale*. II: Fondamenti, ivi 2005; *Teologia fondamentale*. III: Contesti, ivi 2005; *Teologia fondamentale*. IV: Antologia di testi, ivi 2004.

realtà iniziale e dinamica, la portiamo dentro di noi, nasce già ora una qualche percezione di essa” (n. 7). In ogni azione educativa è richiesta la capacità di pensare noi stessi e i destinatari del nostro lavoro come “germi” e quindi in rapporto al futuro che ci attende. In questa prospettiva educare significa porre le condizioni affinché ciò che è prefigurato germogli e dia frutti copiosi e soprattutto colmi di sapore.

Concluderò dicendo che qui si tratta di pensare Dio secondo il suo nome proprio dato nel Nuovo Testamento nella parola che più di ogni altra esprime la sua natura e quindi di uscire da una visione della carità prettamente prassistica e velleitaria o addirittura sentimentale e banalmente affettiva, per attingere alla feconda identificazione dell’essere con l’*agápē*. Un passo in avanti ci aiuta a compierlo l’incontro con l’ultima sezione de *L’Action* di Blondel (definito da P. Henrici “filosofo del Concilio”): “L’essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l’organo della conoscenza perfetta. Essa depone in noi quello che è nell’altro. E rovesciando, per così dire, l’illusione dell’egoismo, ci inizia al segreto di qualsiasi egoismo diretto contro di noi. Nella misura in cui le cose esistono, agiscono e ci fanno patire. Accettare questa passione, recepirla attivamente, significa essere in noi quello che esse sono in loro. Dunque escludersi da sé, mediante l’abnegazione, significa generare in sé la vita universale [...]. Ciò che si impone necessariamente alla conoscenza non è altro che l’apparenza. E ciascuno conserva nel fondo l’intima verità del proprio essere singolare. In me c’è qualcosa che sfugge agli altri, e che mi innalza al di sopra di tutto l’ordine dei fenomeni. E anche negli altri, se sono come me, c’è qualcosa che mi sfugge, e che sussiste solo se mi è inaccessibile. Io non sono per loro come sono per me, ed essi non sono per me come sono per loro. L’egoismo è sconvolto dalla sola idea di tanti egoismi antagonisti. E, nonostante tutta la luce della nostra scienza, rimaniamo avvolti nella solitudine e nell’oscurità. Soltanto la carità, collocandosi nel cuore di tutti, vive al di sopra delle apparenze, si comunica fino all’intimità delle sostanze, e risolve completamente il problema della conoscenza dell’essere”²⁴.

3. *Scienza e sapienza*

Uno dei modi attraverso cui Dio manifesta la sua gloria è la sapienza, che viene detta “emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell’Onnipotente, per questo nulla di contaminato in essa s’infiltra. È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell’attività di Dio e un’immagine della sua bontà” (*Sap* 7,25-26). La dimensione sapienziale della rivelazione, attestata soprattutto, ma non solo, negli scritti così denominati, viene ad indicare il carattere universale e conoscitivo della verità, che la rivelazione dona: “Ciò che colpisce nella lettura, fatta senza preconcetti, di queste pagine della Scrittura è il fatto che in questi testi venga racchiusa non soltanto la fede di Israele, ma anche il tesoro di civiltà e di culture ormai scomparse. Quasi per un disegno particolare, l’Egitto e la Mesopotamia fanno sentire di nuovo la loro voce ed alcuni tratti comuni delle culture dell’antico Oriente vengono riportati in vita in queste pagine ricche di intuizioni singolarmente profonde” (FeR 16). Gli sforzi dell’intelligenza umana, allorché sono indirizzati alla ricerca sincera del vero, sostenuti dalla grazia divina, vengono a costituire un elemento non accessorio della stessa rivelazione, con particolare riferimento alla sua dimensione cosmico-antropologica. Appartiene in certo senso a questo itinerario sapienziale lo sforzo eziologico di *Gen* 1-11, dove troviamo attestate le narrazioni concernenti le origini del cosmo e dell’uomo e dove il principio e il fondamento si fanno coincidere nell’atto intelligente e libero di Dio che causa l’universo tutto. Se per diversi aspetti questi racconti presentano molti elementi in comune con la cultura circostante, tuttavia se ne differenziano radicalmente per l’affermazione del primato e della libertà trascendente di Dio rispetto al cosmo, i cui elementi vengono radicalmente demitizzati (si pensi al ruolo del sole e della luna, che presso altri popoli avevano consistenza divina

²⁴ M. BLONDEL, *L’Azione*. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 553.

e che qui sono ridotti al livello di luminari del giorno e della notte), onde mostrarne la fondamentale dipendenza dal Creatore. Nella nostra prospettiva dunque anche la Creazione è Rivelazione, in quanto manifesta la realtà di un Assoluto personale da cui tutto ha origine (= cielo e terra – cosmo e uomo) e che, in quanto creati, il cosmo e l'uomo portano in sé la traccia del loro Creatore, nonostante l'esperienza drammatica del peccato che ha lacerato questa immagine, rendendo ulteriormente problematico il cammino di avvicinamento a Dio a partire dall'umana intelligenza e dalla riflessione che ad essa si accompagna. La Rivelazione in questo caso soccorre l'infermità della ragione mostrandole l'origine e il fondamento del reale. Non solo, ma essa offre, insieme alla risposta non meramente teorica e scientifica riguardo alla domanda sulle origini, indicazioni fondamentali circa il destino dell'uomo e il senso del dolore e del male nel mondo.

Vorrei a tal proposito offrire soltanto qualche richiamo o spunto di riflessione, intorno alla necessità di recuperare l'orizzonte propriamente sapienziale del sapere che siamo chiamati a comunicare e di ogni forma autentica di conoscenza che nella scuola incrociamo quotidianamente attraverso il rapporto con le altre discipline. Parlando di Tommaso d'Aquino, la FeR, così si esprime: «Tra le grandi intuizioni di san Tommaso vi è anche quella relativa al ruolo che lo Spirito Santo svolge nel far maturare in sapienza la scienza umana. Fin dalle prime pagine della sua *Summa Theologiae* l'Aquinate volle mostrare il primato di quella sapienza che è dono dello Spirito Santo ed introduce alla conoscenza delle realtà divine. La sua teologia permette di comprendere la peculiarità della sapienza nel suo stretto legame con la fede e la conoscenza divina. Essa conosce per connaturalità, presuppone la fede e arriva a formulare il suo retto giudizio a partire dalla verità della fede stessa: «La sapienza elencata tra i doni dello Spirito Santo è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima si acquista con lo studio: quella invece “viene dall'alto”, come si esprime san Giacomo. Così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, invece è proprio del dono di sapienza giudicare secondo la verità divina». La priorità riconosciuta a questa sapienza, tuttavia, non fa dimenticare al Dottore Angelico la presenza di altre due complementari forme di sapienza: quella *filosofica*, che si fonda sulla capacità che l'intelletto ha, entro i limiti che gli sono connaturali, di indagare la realtà; e quella *teologica*, che si fonda sulla Rivelazione ed esamina i contenuti della fede, raggiungendo il mistero stesso di Dio. Intimamente convinto che *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*, san Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità. In lui, il Magistero della Chiesa ha visto ed apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse «vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare». Con ragione, quindi, egli può essere definito «apostolo della verità». Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscerne l'oggettività. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire» (FeR, 44).

E consentitemi di concludere con un richiamo rosminiano: “Non parmi degna del titolo di Sapienza quella cognizione che nulla opera sul cuore umano e che, quasi inutile peso, ingombra la mente dell'uomo mortale senza accrescergli i beni, senza diminuirgli i mali, e senza appagare o consolare almeno di non menzognera speranza i perpetui suoi desiderj”²⁵.

²⁵ A. ROSMINI, *Teodicea*, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1977, 31.

Spunti di riflessione per i laboratori e la discussione:

A proposito del punto 1:

A. L'asimmetria della relazione educativa nell'insegnamento della religione a) rispetto al rapporto docente-discente; b) rispetto al messaggio che la Rivelazione offre; c) rispetto alla possibilità di articolare "scientificamente" e quindi "pedagogicamente" i contenuti di tale messaggio.

B. Il "patto educativo" e il ruolo in esso dell'insegnante di religione (tema connesso alla scelta dell'avvalersi o meno di questo insegnamento).

C. La capacità di offrire un sapere orientato e capace di orientare l'esistenza nel tempo del disorientamento.

A proposito del punto 2:

A. La dinamica gesto-parola nella trasmissione del sapere ed in particolare della nostra disciplina;

B. La consapevolezza del valore del linguaggio e della possibilità dell'evento-parola, ossia dell'accadere di parole capaci di offrire risposte alle domande di senso emergenti o nascoste.

C. L'atto della trasmissione del sapere come forma di "carità intellettuale", espressa in una testimonianza che passa attraverso la professionalità, che comprende attenzione e capacità di utilizzo delle diverse forme di linguaggio.

A proposito del punto 3:

A. Il rapporto professore-alunno come figura del rapporto maestro-discepolo: "Solo i grandi uomini possono formare grandi uomini" (A. Rosmini) – tanti professori, ma pochi maestri?

B. Scienza-sapienza nella dialettica del rapporto fra i libri e il Libro, quale rapporto è ipotizzabile fra il libro di testo e l'utilizzo della Scrittura nel nostro insegnamento?

C. Il dialogo interdisciplinare nell'insegnamento della religione: disperazione epistemologica o ricerca della Verità?

*Per ulteriori approfondimenti dei temi qui trattati si possono consultare i testi riportati nel sito www.lorizio.net, nonché il volume di prossima pubblicazione G. LORIZIO, *Le frontiere dell'Amore. Saggi di teologia fondamentale*, Lateran University Press, Roma 2009.*