

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità

La filosofia e il discorso religioso

Language and Truth

Philosophy and Religious Discourse

Edizioni ETS

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Pisa,
fondi PRA (Progetti di Ricerca di Ateneo) 2016.*

Indice/Contents

Pierluigi Barrotta, Adriano Fabris

Premessa/Premise, p. 5

Anthony Kenny

The texture of religious language, p. 7

Maurice Borrmans

Ragione e fede nel dibattito dei pensatori musulmani, p. 19

Cristina D'Ancona

Lo statuto della teologia.

Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (*Kalām*), p. 49

Irene Kajon

Yigdal, qinah, she'elah - Inno, lamentazione, domanda.

Tre discorsi ebraici nel pensare a Dio, p. 71

Giuseppe Lorizio

Logos, parola, parabola: un'istanza metafisica per la teologia cristiana, p. 85

Giovanni Ventimiglia

Dio non "esiste" ma "avviene".

Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale, p. 121

Alfredo Rocha de la Torre

Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger:

al di là del fondamento, p. 139

Verbena Giambastiani

Bibliographical survey on religious language, p. 157

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2016**Luca Gili**

L'Aristotele di Vittorio Sainati e l'Aristotele
dei contemporanei, p. 177

Giacomo Petrarca

La Legge e l'«ostinazione ebraica»:
Franz Rosenzweig interprete di Paolo.
Una prospettiva teologico-politica su *Rm* 9-11, p. 187

Enrico Moro

Agostino e Plotino sulla materia dei corpi, p. 199

T

Logos, parola, parabola: un'istanza metafisica per la teologia cristiana

Giuseppe Lorizio

0. *Preludio*

Ringrazio per l'attenzione e lo spazio che in questo contesto filosofico si rivolge alla teologia, che in questo caso si sporge speculativamente, correndo consapevolmente il rischio del logocentrismo, che, in alcune anche geniali espressioni di cristologia filosofica tende al criptodocetismo gnostico. E, poiché la consapevolezza da sola non basta ad evitare la caduta, evocherò preliminarmente una composizione musicale, che ha costituito la colonna sonora degli inizi di questa riflessione sul linguaggio religioso: si tratta dell'opera postuma di Béla Bartók, concerto per viola (incompiuto BB 128) sia a causa dei due “movimenti” o dei due momenti di un unico tempo, indicati (significativamente per noi) come “lento parlando” e “adagio religioso”, sia per la “voce della viola”, che si situa (come nei quartetti per archi) fra le vette celestiali dei violini e il suono tellurico del violoncello, interpretando un medium tanto necessario quanto suggestivo.

1. *Il compito del “teologo speculativo” e l'esperienza acustico-musicale della fede*

«Quando si ascolta della musica – scrive J.A. Möhler – alcuni la gustano nell'impressione generale che essa suscita, nella fusione armonica dei vari toni, degli strumenti e delle voci; altri, invece, percepito l'insieme, lo scompongono nei suoi singoli elementi e sanno dire con precisione da quali suoni particolari sia prodotta l'armonia, e secondo quali leggi essa si svolga. Il mistico gode dell'accordo armonioso e sublime che è il cristianesimo nella

sua totalità, nella sua vita intima; vive nella contemplazione, in un godimento spirituale immediato; e penserebbe di interromperlo, di svuotarlo o profanarlo, se dovesse sottoporlo ad analisi. Il teologo speculativo, invece, si propone proprio questa analisi; *ma è necessario che egli abbia già percepito l'armonia*, altrimenti parlerebbe di ciò che non conosce, cioè non saprebbe che dire. Proprio in questo elemento consiste l'unità dei due»¹.

Nella sua riflessione sulla "verità sinfonica", H.U. von Balthasar così si esprime: «Per poter esprimere tutta la ricchezza che il compositore sente dentro di sé, l'orchestra deve essere pluralistica. [...] Se vogliamo finalmente sentire qualcosa di comprensibile, siamo costretti ad ascoltare tutta la polifonia della rivelazione»².

Laddove la postmodernità ci consegna soltanto dei segmenti-frammenti di verità, che i diversi ambiti del sapere inseguono ed indagano, il nostro lavoro speculativo dovrebbe far sì che noi stessi e le persone che ci sono affidate percepiscano quell'unità armonica, o sinfonica, del vero, altrove frammentato e sezionato, ma pur sempre presente e vivo. Compito decisamente arduo in un momento come il nostro, nel quale sembrano prevalere le dissonanze, ma anche di estrema urgenza perché non ci si rassegni alla cacofonia: «La grande musica è sempre drammatica, crea continuamente delle tensioni e le risolve ad un livello più alto. La dissonanza però non è cacofonia. Non è neppure l'unico mezzo per tenere viva la tensione sinfonica»³.

Inoltre, l'armonia tra fede e ragione non si può pensare e perseguire nei termini di una sorta di leibniziana "armonia prestabilita", che, con poche semplici operazioni intellettuali, saremmo capaci di recuperare. Le semplificazioni di comodo inducono spesso ad atteggiamenti integralisti e fondamentalisti, che non possiamo ovviamente condividere con presenze altre, magari molto più rumorose della nostra, sia nel contesto religioso sia in quello "scientifico" e "accademico" in cui abitiamo. E a proposito del possibile esito totalitaristico della frammentazione, sviluppando la metafora dell'armonia, presente nel titolo di questa riflessione, mi viene in mente il forte e provocatorio messaggio che Federico Fellini ha voluto consegnare nel suo film "Prova d'orchestra", dove la babele dell'autodeterminazione

¹ J.A. Möeler, *L'unità della Chiesa cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969, pp. 170 sg.

² H.U. von Balthasar, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 1971³, p. 10.

³ *Ivi*, p. 12.

degli strumenti certo non è in grado di produrre un esito armonico, se non dopo la catastrofe e l'avvento di un nazi-direttore, che trasforma l'orchestra in una falange della Wehrmacht. Se questa soluzione non ci appartiene, possiamo d'altro canto evocare, sempre sviluppando la metafora musicale, il carattere "sinfonico" della verità che ciascun sapere ricerca.

O musica, soave conoscenza,
Tanto innaturi l'anima fin ch'ella
Delle immagini vere la più bella
In sua voce ritrova e in sua movenza;

Se vada in labil suono di favella,
Armoniosa in te non si cancella
L'eterna verità mentre è parvenza.

Virtù ti crea e non ti par segreta,
Ma il ritmo snuda l'amor che discende
Dall'universo a rivelar la meta:

Amor che nel cammino nostro accende
L'inconsapevol brama triste o lieta,
E in te, raggiunto il tempo, lo trascende⁴.

Bisognerà allora raggiungere i *Canti dell'infermità*, per rimeditare il destino della poesia. I pensieri che li introducono ci rimandano da un lato all'uno e tutto (unitotalità della poesia) e quindi alla sua capacità di «scoprire e stabilire convenienze e richiami e concordanze fra il Cielo e la terra e in noi e tra di noi». Così «la poesia, intesa in modo totale, cioè cattolico, è la bellezza che rende palese, come arcano riverbero, la Bontà infinita che ha sì gran braccia»⁵. Siamo quindi ad un punto cruciale, a mio avviso, della poetica reboriana ed in genere della "poesia religiosa" in senso propriamente cristiano, con buona pace di tutta quella critica che ideologicamente tende ad escludere le liriche successive alla conversione e al sacerdozio dal novero dell'opera propriamente letteraria di Rebora.

Si tratta certamente del profondo nesso fra il bello e il buono (e naturalmente il vero), ma anche del passaggio dal sacro al santo, in quanto "santità soltanto compie il canto", in una suggestione che richiama alla mente un passaggio dei dialoghi di Michelangelo con Francisco de Holanda,

⁴ C. Rebora, *Le poesie*, Garzanti, Milano 1989², p. 38 (d'ora in poi citato con la sigla P seguita dalle pagine).

⁵ Pp. 259-260.

dove il genio del Rinascimento non teme di affermare che, per essere autenticamente artisti (si parla della pittura), occorre non solo essere giusti (= buoni), ma addirittura santi. Un cammino che richiede fatica e abnegazione, perché il lavoro del poeta produca il “miele” («in casta cera e cella di rinuncia»), capace di lasciar intravedere l’armonia, «mentre discorde sputa amaro il mondo»⁶. Nell’accingerci all’incontro con alcuni tratti salienti della poetica reboriana, visitati in prospettiva teologica, ci lasciamo accompagnare dal monito «Lungi da me la scappatoia dell’arte, per fuggir la stretta via che salva!»⁷, onde tentare, per quanto possibile, di evitare una sorta di deriva estetizzante dell’esistenza e del credere, così invasiva nella produzione più recente, da renderci guardinghi e timorosi nei confronti di mode tanto diffuse quanto superficiali.

Una tentazione ricorrente del teologo (e forse anche del filosofo) che accosta la poesia e la musica, diremmo in genere l’arte, consiste nel soffermarsi pressoché esclusivo sui contenuti del testo, valutandolo quindi per la *res* che in esso si esprime in rapporto ad esempio alle verità della fede cristiana, che il sapere di essa è chiamato ad elaborare concettualmente. Tale tendenza-tentazione, se da un lato pone al riparo dal formalismo estetizzante, d’altro canto risulta oltremodo riduttivo, se non fuorviante nel rapporto con la poesia e in genere con l’arte, inducendo una sorta di utilizzo ideologico delle diverse espressioni estetiche ed, in ultima istanza, il dissolversi del bello nel vero. A tal proposito mi sembra istruttivo, in quanto propriamente reboriano, il rapporto fra poesia e musica. Chi ha una qualche dimestichezza con i versi di Clemente Rebora, ne percepisce sempre la profonda musicalità, non priva di dissonanze (ma anch’esse appartengono a tale ambito estetico), espressa nel ritmo, talvolta incalzante, talaltra più lieve e quasi nascosto, che il poeta imprime alle sue liriche. Egli stesso ci suggerisce tale accostamento già nella breve dissertazione dedicata a Leopardi e alla musica, dove è riportato un passaggio speculativamente decisivo, nel quale lo stesso poetare e le altre arti in genere risultano nella loro differenza qualitativa rispetto alla musica: «Le altre arti imitano ed esprimono la natura da cui si trae il sentimento, ma la musica non imita e non esprime che lo stesso sentimento in persona, ch’ella trae da sé stessa e non dalla natura, e così *l’uditore*... La parola della poesia, ecc., non ha tanta forza d’esprimere il vago e l’infinito del sentimento, se non applicandosi a degli oggetti, e perciò producendo un’impressione sempre secondaria e meno

⁶ P. 265.

⁷ P. 443.

immediata, perché la parola, come i segni e le immagini della pittura e scultura, ha una significazione determinata e finita»⁸.

2. Verso una “metafisica della voce”

Cercherò semplicemente di mettere in campo quella “metafisica della voce”, di cui anni fa parlava Corrado Bologna nel suo *Flatus vocis*⁹, il cui vertice speculativo è raggiunto ed espresso nelle pagine intitolate “La Voce dell’Amore”. Il λόγος per farsi σάραξ deve diventare ed esprimersi come φωνή ed in quanto incarnato rappresenta il “paradosso assoluto”, ovvero la contestazione più radicale di ogni tentazione gnosticistica. Quel prologo, che è una “conclusione” del IV vangelo, ci raggiunge in modo da mettere fuori gioco la questione dell’esistenza di Dio, in senso ontoteologico, cui tante energie hanno dedicato la filosofia e la cosiddetta “teologia razionale”¹⁰. Ciò di cui avremmo invece urgente bisogno è una “teologia speculativa”, capace di oltrepassare attraversandoli sia i meandri della ontoteologia sia quelli della filologia. Troppo tempo e risorse si sono sprecate nei tentativi di dimostrare l’esistenza di Dio e nella esegesi dei testi, sottraendo l’esistenza all’ascolto della “voce”, che precede e inaugura la parola, consentendo l’incarnazione del pensiero.

Ed è appunto la “voce” che, risuonando nel cuore dell’amata (aria rosiniiana) consente il riconoscimento dello sposo: «Una voce: il mio diletto!» (*Ct* 2,8), prima ancora che si articoli in un linguaggio ed esprima dei contenuti. Ed è ancora la “voce del pastore” il luogo del suo riconoscimento da parte del gregge: «ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἶδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ· ἀλλοτρίω δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν ἀλλὰ φεύξονται ἀπ’ αὐτοῦ, ὅτι οὐκ οἶδασι τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν.» (*Gv* 10,4-5), nella “parabola” rappresentata, insieme alla figura del Cristo filosofo, nell’iconografia catacombale dei primi secoli.

Infine la “voce” si esprime-riconosce nella “coscienza”, essa parla, non attraverso parole, ma con richiami vocali, che consentono il discernimento

⁸ La citazione leopardiana è tratta dai *Pensieri*, I, 190-I ed è rinvenibile in C. Rebora, *Arche di Noè. Le prose fino al 1930*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 75-76.

⁹ Cfr. C. Bologna, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Il Mulino, Bologna 2000², in particolare pp. 35-39.

¹⁰ Cfr. M. Henry, *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003, p. 126.

fra il bene e il male, il vero e il falso e l'orientamento nel tempo e nel momento del disorientamento. La "coscienza muta", che abita le pagine della filosofia jenesa hegeliana¹¹ sarebbe del tutto irrilevante ed insignificante se non si esprimesse vocalmente piuttosto che verbalmente.

Le riflessioni che offro alla vostra attenzione risulteranno quindi "pre-vie", rispetto ai termini "linguaggio" e "verità" proposti nel titolo del nostro incontro e in tal senso richiedono un "passo indietro" (*Schritt zurück*) di stile heideggeriano, onde mostrare l'intento e il senso speculativo della nostra ricerca. Si tratta di indietreggiare per poter compiere il "salto dalla metafisica all'essenza della metafisica", ovvero dal pensiero rappresentativo espresso dal "principio di identità" per lanciarsi "nell'abisso dell'evento", cui appartengono l'Essere e l'uomo¹². E anche quando mi rivolgerò ai testi biblici, piuttosto che un lavoro di "filologia storica" (metodo della critica storica), pur necessario e sotteso alle riflessioni che seguono, il tentativo qui proposto risponde ai criteri di quello che M. Heidegger chiamerebbe un "dialogo di pensiero", dove «è più alto il rischio dell'errore, e sono più frequenti le mancanze»¹³.

3. *Loghia, parole (parabole) di Cristo*

I loghia personali di Gesù sono dotati di una particolare valenza rivelativa e veritativa, in quanto lasciano emergere con particolare enfasi la personalità di colui che li pronuncia¹⁴. Tra questi vanno richiamati i loghia che iniziano con le parole $\alpha\mu\eta\upsilon\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu\ (\sigma\omicron\upsilon\iota)$: «Essa è tipica (ed esclusiva) del linguaggio di Gesù, non solo per l'abbondanza delle occorrenze [...], ma anche perché la posizione di un *amēn* usato per introdurre

¹¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesa*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 23: «Questa coscienza muta è l'essere formale nel suo elemento universale dell'infinità e solo la particolarizzazione formale di questo elemento universale; questa particolarizzazione deve acquistare una coscienza, diventare esteriore [...]».

¹² Cfr. M. Heidegger, *La struttura onto-teologica della metafisica*, in Id., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2013², in particolare pp. 63-66.

¹³ M. Heidegger, *Prefazione alla seconda edizione* (1950), in Id., *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 7.

¹⁴ Sui *loghia* in rapporto alla fonte Q cfr. R. van Voorst, *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul Maestro di Galilea*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2004, pp. 170-201, che si occupa anche dei "detti sparsi di Gesù" (o *agrapha*) (cfr. *ivi*, pp. 203-209). Cfr. inoltre la recente raccolta M. Pesce (a cura di), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Valla - Mondadori, Milano 2004.

e sottolineare parole proprie non viene mai attestata nelle fonti antiche, essendo invece la sua funzione normale quella di esprimere l'adesione conclusiva a parole altrui [...]. La sua gesuanità dovrebbe essere fuori discussione. Essa soprattutto dice che il parlante rivendica per sé un'autorità di rivelatore, propria di chi ha la sicura conoscenza della volontà di Dio. Gesù si presenta con la statura di chi assicura la verità delle proprie parole, poiché le pronuncia come inviato di Dio»¹⁵.

Possiamo assumere tra i luoghi particolarmente significativi della nostra riflessione sulla tematica della rivelazione nel Nuovo Testamento il loghion contenuto in *Mt* 11,25-27 (e nel passo parallelo di *Lc* 10,21-22):

ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

In quel tempo Gesù rispondendo disse: Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare.

Il testo suggerisce un duplice livello di comprensione della dinamica rivelativa. Esso pone in primo luogo l'accento sulla prospettiva intratrinitaria, allorché descrive il rapporto fra il Padre e il Figlio in termini oblativi (relazione come dono – “tutto mi è stato dato”), attraverso il ricorso al verbo ἐπιγινώσκω = conoscere, che richiama tutta la pregnanza esperienziale, dinamica ed esistenziale della conoscenza biblica, tutt'altro che astratta e meramente intellettuale. D'altro lato il reciproco donarsi delle persone nella Trinità resterebbe chiuso in se stesso (“nessuno conosce”) se attraverso la rivelazione (= ἀποκάλυψις), il cui protagonista è il Figlio (cristo-

¹⁵ R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, vol. I: *Gli inizi*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1996, pp. 96-97. Cfr. anche P. Prigent, *Dalle parole di Gesù alla Bibbia. Gli anni decisivi del cristianesimo (100-250)*, EDB, Bologna 2016.

centrismo), non potesse raggiungere gli uomini. E tale apertura è caratterizzata da una originaria gratuità, espressa dal verbo βουλεύω (= “lo voglia rivelare”), sicché gli sforzi degli intelligenti e dei sapienti (cui si fa riferimento all’inizio) risultano vani, perché l’atteggiamento richiesto per addivenire a questa autentica γνώσις è quello della recettività e della semplicità dei piccoli.

Quanto alle parabole come modalità espressiva dell’evangelo e al loro senso, basterà richiamare il testo marciano nel quale Gesù stesso espone le motivazioni relative alla sua scelta di parlare in parabole (*Mc* 4,11-12 con cit. interna di *Is* 6,9-10):

ὁμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκεῖνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιώσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς.

A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole, perché: «guardino, ma non vedano, ascoltino, ma non intendano, perché non si convertano e venga loro perdonato».

Attraverso questa modalità espressiva che è la parabola si propone dunque il “mistero del regno di Dio”¹⁶, che mentre si manifesta anche si nasconde, rifuggendo da uno stile definitorio e perentorio, e assumendo piuttosto la forma evocativa e descrittiva propria del parlare e del vivere quotidiano cui spesso le metafore che le parabole contengono si riferiscono. Sicché molto opportunamente la parabola è stata definita “frontiera dell’evangelo”: «Sulla base di questa tesi diventa possibile non solo cogliere correttamente la specificità linguistica delle parabole, ma anche il loro rapporto con l’Evangelo, la loro collocazione in esso non come mera ripetizione o variante di forme profetiche e kerygmatiche, né come corpo estraneo o addirittura isolabile, ma come “frontiera” mobilissima su cui l’Evangelo, senza cessare di essere dono che viene da Dio e non *dagli uomini*, si rivela però veramente rivolto *agli uomini*, capace di farsi carico dei loro interrogativi, di raggiungerli efficacemente [...] nel vivo della loro esistenza»¹⁷.

¹⁶ Per un approfondimento biblico-cristologico della tematica dell’“annuncio del Regno di Dio” cfr. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, cit., pp. 102-113. Tale annuncio va interpretato in prospettiva escatologica, ma nel senso che la realizzazione di esso è già in Cristo presente nella storia.

¹⁷ V. Fusco, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983, p. 191;

Ma non è nella necessità di rendere comprensibile il mistero la motivazione più profonda dell'uso della parabola/metafora (littera gesta docet, quid credas allegoria...), bensì «a indurre Cristo a far ricorso alla forma letteraria molto particolare della parabola, non è l'intelligenza più o meno sviluppata dei suoi interlocutori. A motivare il rovesciamento delle nostre forme abituali di pensiero è la natura della realtà su cui vuole istruirli. Il pensiero aderisce al mondo visibile di cui segue e ripete le strutture [...]. Tuttavia Cristo parlava di una vita invisibile, la vita eterna come la sua, condivisa pure con tutti i viventi [...] la parabola suggerisce leggi, tipi di relazioni che non sono più quelle del mondo, ma della vita [...]. L'intento della parabola è dunque di stabilire un'analogia tra i due universi, quello del visibile e dell'invisibile, del finito e dell'infinito, in modo che una serie di eventi che si producono nel primo ci inciti a concepire il secondo, il regno di Dio»¹⁸.

In questo senso alla spalle della “parabola” si situa la sua etimologia, in quanto il verbo παραβάλλω da cui deriva sta a significare mettere-insieme, porre una somiglianza, accostare, ovvero avvicinare e ciò si rende necessario proprio allorché si da la lontananza originaria tra finito e infinito, tempo ed eternità, uomo e Dio. Oltre la “parabola” si situa la sua fecondità generativa in rapporto ai termini che nelle lingue neolatine dicono parola, parole, palabra¹⁹. Sicché il nostro parlare è sempre e comunque un legare (= λέγειν), tenere insieme, heideggerianamente “raccolgere”.

Dovrebbe risultare a questo punto oltremodo evidente il carattere insieme immanente e trascendente, storico e metastorico della rivelazione cristologica nella sua paradossalità costitutiva e fondamentale, che diviene ancor più pregnante se si riflette sull'espressione greca ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, che, accogliendo un suggerimento interpretativo, andrebbe tradotta non con “viene esposto in parabole”, ma con “tutto accade in parabole”, o, se si vuole, “parabolicamente”²⁰, il che porta a concludere

sul tema cfr. anche Id., *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana*, Morcelliana, Brescia 1980 e J.R. Donahue, *Il vangelo in parabola. Metafora, racconto e teologia nei vangeli sinottici*, Paideia, Brescia 2016.

L'attenzione alla modalità “parabolica” della rivelazione è stata di recente riproposta nell'ambito della cosiddetta “terza ricerca” sul Gesù storico, nel recente (quinto) volume di J.P. Meier, *A marginal jew. Rethinking the historical Jesus. Probing the authenticity of the parables*, Yale University Press, New Haven-London 2016.

¹⁸ M. Henry, *Parole del Cristo*, cit., p. 139.

¹⁹ Cfr. a tal proposito L. Serianni, *Parola*, Il Mulino, Bologna 2016, in particolare il cap. “Dal vangelo alla lingua comune”, pp. 55-67.

²⁰ B. Maggioni, *Rivelazione*, in P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda (a cura di), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 1369.

che la parabola non appartiene soltanto alla forma linguistica esteriore della rivelazione evangelica, ma al suo stesso essere e costituirsi.

Dal punto di vista della cristologia neotestamentaria è interessante notare come nelle parabole (o almeno in alcune di esse) si possa scorgere sia una cristologia implicita che “quasi” esplicita. A tal proposito si adducono gli esempi, per il primo caso della “pecorella smarrita” (*Mt* 18,12-14 *Lc* 15,4-7) e per il secondo dei “vignaioli omicidi” (*Mc* 12,1-9), entrambi da situarsi a livello gesuano. A proposito della seconda parabola, particolarmente istruttive risultano queste conclusioni a livello cristologico: «[...] la ricorrenza della qualifica di “figlio” nella parabola rappresenta un’allusione molto chiara alla coscienza che Gesù aveva di se stesso come figlio di Dio, ben distinto dai “servi”. Questa conclusione si completa, notando che la cristologia della parabola è inquadrata in una cornice di storia della salvezza (il figlio viene inviato dopo il fallimento della missione di tre precedenti invii di altrettanti servi), per cui risulta che Gesù sapeva anche misurare la distanza che lo separava da chi lo aveva preceduto, pur come inviato di Dio. [...] Il fatto poi che essa sia formulata solo indirettamente col ricorso al genere “enigmatico” del *māšāl* rappresenta un ulteriore segno di autenticità: Gesù non si rivela massivamente, col fulgore di una teofania, ma si propone discretamente all’intelligenza di chi lo incontra, perché l’adesione a lui sia più riflessa, personale, convinta»²¹.

Il nostro riflettere sul linguaggio relativo alla paternità divina e al nostro statuto di figli non potrà allora non proporsi di situarsi in un orizzonte di filosofia del linguaggio capace di dar conto del rapporto parola/cosa, significato/senso, espressività/alterità, immanenza/trascendenza (contro ogni teoria dell’eterno rimando); quindi pensare la metafora in prospettiva non decostruzionista; infine assumere e contribuire ad elaborare una teoria dell’analogia capace di resistere e reagire alle critiche rivolte all’onto-teologia.

In tal senso il linguaggio verrà concepito non solo come un prodotto dell’uomo e della società, bensì come una realtà che ci precede, ci avvolge (Heidegger ne parla metaforicamente come della “casa dell’essere”)²² e ci

²¹ R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, cit., pp. 100-101.

²² «Ma l’uomo non è solo un essere vivente che, accanto ad altre facoltà, possiede anche il linguaggio. Piuttosto il linguaggio è la casa dell’essere, abitando la quale l’uomo e-siste, appartenendo alla verità dell’essere e custodendola» [M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (lettera 1946, opera 1947), in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, vol. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (trad. it. di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 286-287)]. Sul tema del linguaggio in Heidegger, oltre i §§ 34-38 di *Sein und Zeit* cfr., tra l’altro, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe, vol. 38, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998 (corso 1934);

seguirà in un orizzonte di tradizione vivente, dove recettività e creatività sono chiamate ad esercitarsi in un rapporto imprescindibile e fecondo. Sicché non possiamo parlare, se non abbiamo mai sentito parlare: la parola viene a noi prima che possa di nuovo dipartirsi da noi e in questo suo originario donarsi è capace anche di orientare il nostro cammino. Accanto al tema della Tradizione, la riflessione teologica e filosofica sul linguaggio, evidentemente incrocia ed include la fondamentale tematica della Rivelazione. Questa va declinata non solo nella sua dimensione storico-escatologica, bensì anche in quella cosmico-antropologica, proprio allorché si è chiamati, come noi oggi, a riflettere sulla metafora della paternità di Dio. A questo livello, infatti, si può mostrare come l'automanifestazione di Dio in Gesù Cristo, irrompendo nella storia, porti a compimento l'anelito umano e cosmico, che la poesia e il pensiero pre-cristiani avevano espresso.

ὁ ἀναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει²³.

L'apologetica cristiana, fin dai suoi primi passi, ha attribuito al Λόγος i frammenti di verità presenti nella cultura e nella filosofia pagana, come mostra la famosa dottrina dello σπέρμα τοῦ λόγου (= seme del Verbo) elaborata da Giustino ed espressa nella sua seconda apologia: «Sappiamo inoltre che coloro che aderiscono alle dottrine stoiche, poiché sono stati saggi almeno nell'insegnamento morale, come, in qualche misura, anche i poeti, grazie al seme del Logos innato nell'intero genere umano sono stati per questo odiati e messi a morte: ricordiamo Eraclito, per esempio [...], e, ai nostri giorni, Musonio ed altri ancora» (*Ap.* II, 8,1).

E tuttavia a questo livello di eccedenza della Rivelazione, rispetto alla Scrittura e, se si vuole, alla stessa Tradizione, si possono cogliere soltanto dei frammenti o brandelli della verità che risiede nella sua interezza in Cristo: «Pertanto è evidente che la nostra dottrina è superiore ad ogni dottrina umana, poiché per noi la razionalità nella sua interezza si è manifestata in

Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe, vol. 12, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985 (trad. it. A. e M. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990); *Logos. Eraclito, frammento 50*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, pp. 141-157); *Sprache und Heimat*, in *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, vol. 13, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983 [trad. it. di R. Cristin, in *Aut Aut* 235 (1990)]; *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker-Verlag, St. Gallen 1989 (trad. it. di C. Esposito, Edizioni ETS, Pisa 1997). Sul tema cfr. il bel saggio di M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

²³ Il frammento è: Eraclito, 14 [A1] in G. Colli, *La sapienza greca III: Eraclito*, Adelphi, Milano 1980, pp. 20-21.

Cristo, in corpo, intelletto e anima [τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον]. In effetti tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre scoperto e formulato, è dovuto all'esercizio di una parte del *Logos* che è in loro tramite la ricerca e la riflessione. Però, dato che non hanno conosciuto la pienezza del *Logos*, che è Cristo, spesso hanno sostenuto teorie che si contraddicevano a vicenda» (Ap. II, 10, 1-2). Riportato al nostro tema, il messaggio di Giustino da un lato afferma con chiarezza che una piena logicità è possibile solo nell'accoglienza del Verbo incarnato, mentre dall'altra parte – ed è qui la possibilità di non intendere in senso fondamentalistico tale logicità – il Verbo preesistente ragione e fine del creato agisce in tutti gli uomini che cercano la verità, il bene e il bello con cuore sincero, anche se qui si rinvergono soltanto brandelli o frammenti di verità, di bellezza e di bontà.

4. *Metaforica come “metafisica del mistero”*

Il pensiero teologico e filosofico – attraverso l'assunzione dell'analogia – sarà chiamato a prendere le distanze da questa originaria vitalità, per coglierne in profondità la valenza speculativa e in questo distanziamento, piuttosto che uccidere, gli toccherà in sorte l'ingrato compito di addormentare la metafora, purché non dimentichi di risvegliarla al momento giusto. Del resto vale appunto per la figura metaforica, il *Leitmotiv* che Ricoeur ama ripetere a proposito della conoscenza simbolica e che percorre come un ritornello le pagine della sua abbondante produzione: “il simbolo dà a pensare”, per risolversi al termine del percorso de *La metafora viva* nella formula “la poesia dà a pensare”²⁴.

²⁴ «*Il simbolo dà a pensare*: questo aforisma che mi affascina dice due cose. Il simbolo dà: io non pongo il senso ma il simbolo lo offre; ma ciò che questo offre è “da pensare”, offre di che pensare. A partire dalla donazione, la posizione: l'aforisma suggerisce insieme che tutto è già detto in enigma e tuttavia che bisogna sempre cominciare tutto e ricominciare nella dimensione del pensiero. Vorrei sorprendere e comprendere questa articolazione tra il pensiero dato a se stesso nel regno dei simboli ed il pensiero ponente e pensante» (P. Ricoeur, *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica*, in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 304-305). Come nota un autorevole interprete: «Non è allora casuale che *La metafora viva* si concluda con una significativa ripresa: ormai è la poesia che “donne à penser”, meglio, è la sua verità tensionale cioè la dialettica tra esperienza di appartenenza e potere di distanziamento che la costituiscono. Ripresa di una formula giustamente emblematica: “le symbole donne à penser”, donazione di una precedenza, appartenenza appunto ad una datità che non possiamo creare con gli strumenti della filosofia riflessiva chiusa nel Cogito e insieme iniziativa del pensare a partire da questa appartenenza» (G. Grampa, *Introduzione a P. Ricoeur, La metafora viva. Dalla retorica*

Possiamo, allora, allentare per un attimo la presa del rigore speculativo per ascoltare un significativo dialogo, che Antonio Skármeda ha saputo inventare fra Neruda e il postino, proprio intorno alla metafora:

Neruda [= N]: [...] È indegno che tu mi sottoponga a questo tipo di paragoni e metafore.

Postino [=P]: Don Pablo?

N: Metafore, diamine!

P: E cosa sarebbero?

Il poeta posò una mano sulla spalla del ragazzo.

N: Per spiegartelo più o meno confusamente, sono modi di dire una cosa paragonandola con un'altra.

P: Mi faccia un esempio.

Neruda guardò l'orologio e sospirò.

N: Be', quando dici che il cielo sta piangendo, cos'è che vuoi dire?

P: Semplice! Che sta piovendo, no?

N: Ebbene questa è una metafora.

P: E perché se è una cosa così semplice, ha un nome così complicato?

N: Perché gli uomini non hanno nulla a che vedere con la semplicità e la complessità delle cose. Secondo la tua teoria, una cosa piccola che vola non dovrebbe avere un nome lungo come *farfalla*. Pensa che *elefante* ha lo stesso numero di lettere di *farfalla*, ed è molto più grande e non vola.

Conclude Neruda esausto. Con un ultimo scampolo di energia gli indicò la rotta per la caletta. Ma il postino ebbe la baldanza di dire

P: Come mi piacerebbe essere poeta!

[...]

N: Ho riaperto perché sospettavo che tu fossi ancora qui.

P: È che stavo pensando.

Neruda strinse le dita al gomito del postino e lo condusse con fermezza fino al lampione a cui aveva appoggiato la bicicletta.

N: E per pensare rimani fermo? Se vuoi diventare poeta, comincia a pensare camminando [...]. Ora te ne vai alla caletta pedalando lungo la spiaggia, e mentre osservi il movimento del mare puoi metterti a inventare metafore.

P: Mi faccia un esempio.

N: Ascolta questa poesia: "Qui, nell'isola, il mare, e quanto mare, Esce da sé a ogni istante. Dice di sì, di no, di no [...]". Che te ne pare?

P: Strano.

alla poetica per un linguaggio di rivelazione, Jaca Book, Milano 1976, p. XVII). Infatti l'ultimo saggio su "Metafora e discorso filosofico" si conclude con queste parole: «La verità "tensionale" della poesia dà a pensare proprio la dialettica più originaria e più nascosta: quella che si istituisce tra l'esperienza di appartenenza nel suo insieme e il potere di distanziamento che apre lo spazio del pensiero speculativo» (*ivi*, p. 417).

N: Strano. Sei un critico severo.

P: No, don Pablo. Non è la poesia che è strana. Strano è come *io* mi sentivo mentre lei recitava la poesia.

N: Mio caro Mario, vedi di svegliarti un po', perché non posso passare tutta la mattina ad ascoltare le tue chiacchiere.

P: Come posso spiegarmi? Quando lei recitava la poesia, le parole andavano di qua e di là.

N: Come il mare, allora!

P: Sì, ecco, si muovevano come il mare.

N: E questo è il ritmo.

P: E mi sentivo strano, perché con tutto quel movimento mi veniva il mal di mare.

N: Il mal di mare.

P: Certo! Ero come una barca cullata dalle sue parole.

Le palpebre del poeta si scollarono lentamente.

N: Come una barca cullata dalle mie parole.

P: Sicuro!

N: Lo sai cos'hai fatto, Mario?

P. Cosa?

N: Una metafora.

P: Però non vale, perché mi è venuta così, per caso.

N: Non c'è immagine che non sia casuale, figliolo.

Mario si portò la mano al cuore, e cercò di controllare una prepotente palpitazione che gli era salita fino alla lingua e lottava per esplodergli tra i denti. Arrestò il passo, e roteando un dito impertinente a pochi centimetri dal naso del suo illustre cliente, disse:

P: Lei crede che tutto il mondo, voglio dire *tutto* il mondo, con il vento, i mari, gli alberi, le montagne, il fuoco, gli animali, le case, i deserti, le piogge...

N: Adesso puoi già dire "eccetera".

P: gli "eccetera"! Lei crede che il mondo intero sia la metafora di qualcosa?

Neruda spalancò la bocca, e il suo mento robusto parve distaccarsi dal volto.

P: È una stronzata quella che ho domandato, don Pablo?

N: No, davvero no.

P: Però ha fatto una faccia così strana.

N: No, il fatto è che mi sono messo a pensare²⁵.

Quanto al senso del linguaggio metaforico a partire proprio dal suo utilizzo nelle Scritture, ci sembra interessante riprendere, naturalmente interpretando, quanto Tommaso afferma in *S. Th.* I, 1, 9 («*utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris*»), dove l'Aquinata con interessante scambio

²⁵ A. Skármeta, *Il postino di Neruda*, TEA, Milano 1998, pp. 16-17.

semantico parla insieme del linguaggio biblico (= sacra Scriptura) e del linguaggio teologico (= sacra doctrina), come ad es. alla fine del *sed contra* dove dice: «Ergo ad sacra doctrina pertinet uti metaphoris». Tale uso risulta in ultima analisi giustificato da un duplice ordine di considerazioni.

In primo luogo si tratta di esprimere il sovrasensibile attraverso il sensibile, sicché la metafora risponde proprio a questa esigenza umana di utilizzare un linguaggio incarnato, anche quanto si tratta delle realtà più sublimi. Interpretando e forzando il senso di tale dimensione sensibile della conoscenza possiamo proseguire la riflessione sostenendo che di fatto il ricorso al linguaggio metaforico conferisce una coloritura affettiva (sensibile anche in questo senso) alle verità che esprime. In tale orizzonte ermeneutico si comprende come non sia la stessa cosa dire che “il cielo sta piangendo” o semplicemente affermare che “piove”.

In secondo luogo il linguaggio metaforico risulta particolarmente significativo in ordine all'espressione della realtà divina, in quanto lascia il mistero nella sua alterità e nella sua trascendenza, senza violarlo e pretendere di possederlo. A questo proposito Tommaso cita opportunamente il corpus *dyonisiacum* per affermare che «radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere sed elevant eas ad cognitionem intelligibilium [...]. Magis enim manifestatur nobis de ipso (= Deo) quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongatur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus».

Nel momento in cui si cerca di svelare il nocciolo speculativo che la metafora contiene e di fornire consistenza “metafisica” e teologica al suo messaggio, ecco che ci si imbatte in quello che con felice espressione platonica (assunta da Virgilio Melchiorre come un ritornello) è stato chiamato “il più bello dei legami”²⁶: «Ma non è possibile che due cose sole si compungano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunge entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una cosa sola di sé e delle cose legate: ora l'analogia compie questo in modo bellissimo» (*Timeo*, 31 ca).

Il dibattito teologico intorno all'analogia, sul quale a lungo ha pesato la famosa stroncatura barthiana, relativa all'*analogia entis*, che sarebbe una

²⁶ Cfr. V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano 1996, in particolare il cap. VII: “Il più bello dei legami. L'analogia dell'uno in Platone”, pp. 231-239.

“invenzione dell’Anticristo”, nella misura in cui coltivasse la pretesa di conoscere Dio al di fuori della Rivelazione, sembra al momento potersi sviluppare in forma più pacata ed in questo senso più produttiva in ordine ai possibili esiti teoretici della questione stessa. Da un lato naturalmente va considerato il contesto in cui si esprime il rifiuto barthiano, che intende prendere posizione intorno al dilemma “la Parola o l’esistenza” cui poteva pervenire il lettore della prima edizione della *Kirchliche Dogmatik*, rifiutando l’antinomia ed optando decisamente per il primo termine. All’unico possibile centro della fede che è Cristo Signore non si può opporre l’esperienza umana, né intesa in senso metafisico, né interpretata in forma esistenziale; in entrambi i casi essa diviene il luogo in cui si esprime l’Anticristo, ma lo stesso tentativo di rappresentare la Rivelazione tramite un’elisse a due fuochi correlati e contrapposti (Parola ed esperienza umana) finirebbe col portare acqua al mulino dell’Anticristo. La teologia cattolica rivendicherebbe «[...] il possesso di un principio sistematico, che non è Cristo Signore, ma un principio astratto – appunto l’*analogia entis* – in base al quale, già nella precomprensione filosofica (della teologia naturale) può essere conosciuto il rapporto fra Dio e creatura, di modo che, in ultima analisi, la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si presenta come il compimento di un senso e di una scienza già esistenti prima, anche se forse non nel senso di una metafisica librantesi sopra la fede e la coscienza. Ma il posto che Cristo assumerà nella sua funzione di compimento è visto già “prima”: in un’ontologia che antecede l’ordine della rivelazione e non può essere infranta da essa. L’immagine cattolica del mondo quindi presenta per principio due vertici: la rivelazione e la sua pretesa sono in essa relative»²⁷.

Ma – sempre a proposito del pensiero barthiano – non si può dimenticare la sua interna evoluzione, che suggerisce a von Balthasar un passaggio decisivo della sua opera su Barth, in cui esprime tale cambiamento di prospettiva a proposito dell’analogia in termini di “conversione”. Paradossalmente, mentre il padre della teologia dialettica sembrerebbe potersi in certo modo accordare con le posizioni di Gustav Söhngen²⁸ e dello stesso von Balthasar²⁹, l’altro teologo protestante cui la riflessione sull’analogia deve

²⁷ H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, p. 53.

²⁸ Cfr. G. Söhngen, *Analogia fidei: Göttlichkeit allein aus den Glauben?*, in «Catholica», 3 (1934), pp. 113-136 e Id., *Analogia fidei: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, in «Catholica», 4 (1934), pp. 176-208.

²⁹ Per un primo approccio al tema nel pensiero balthasariano rimando all’ultima sezione del vol. V di *Gloria. Nello spazio della metafisica. L’età moderna*, Jaca Book, Milano 1978 e in particolare ai capitoli: “Il miracolo dell’essere e la quadruplica differenza”, pp. 547-560 e “L’apporto

molto Eberhard Jüngel³⁰, che pure assume come interlocutore il pensiero del cattolico Erich Przywara³¹, continuerebbe a sostenere una radicale incompatibilità fra *analogia entis* e *analogia fidei*, in analogia con la contrapposizione paolina fra giustizia della legge e giustizia della fede, e ciò in nome di un'assoluta fedeltà alle originarie intenzioni di Barth sopra espresse.

La profonda diffidenza espressa in ambito teologico protestante nei confronti dell'*analogia entis*, ma in generale della stessa metafisica cristiana, rappresenta in qualche modo, sul versante teologico, quello che la critica all'ontoteologia sostiene a livello filosofico, tant'è vero che di questa critica spesso si nutre e su di essa talvolta si appoggia. Tralasciando un'analisi dettagliata del pensiero degli autori sopra nominati, mi limiterò di seguito a richiamare le diverse figure dell'analogia che qui entrano in gioco, soffermandomi sul rapporto fra la metafora del padre e l'analogia del padre e sulle loro reciproche implicanze.

L'ambito è naturalmente quello dell'*analogia fidei*, ma di un'*analogia fidei* che non intende contrapporsi all'*analogia entis*, la quale, a sua volta, lungi dal volersi costituire come forma di conoscenza autonoma e separata dalla Rivelazione, chiama in causa proprio la dimensione cosmico-antropologica dell'automanifestazione di Dio e quindi poggia sulla creazione e si esprime nella forma dell'esercizio della ragione creata. In rapporto al nostro tema, si impongono alcune precisazioni tutt'altro che marginali, in quanto nel rapporto fra metafora e analogia interviene la figura dell'*analogia attributionis*, che alcuni anche autorevoli interpreti non ritengono si possa assegnare alla concezione aristotelica dell'analogia. Anche limitando la nostra attenzione al livello meramente etimologico del termine, "analogia", nella lingua greca, significa semplicemente "proporzione". Sembra tuttavia potersi proporre – e su questo gli autori mi sembrano consenzienti –

cristiano alla metafisica", pp. 579-588. Sul tema dell'"analogia catalogica" nel pensiero di von Balthasar cfr. M. Saint-Pierre, *L'analogia catalogique. L'intégration christologique des transcendentaux*, in Id., *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, du Cerf, Paris 1998, pp. 322-330.

³⁰ Cfr. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr, Tübingen 1978³ (trad. it. di F. Camera, Queriniana, Brescia 1982). Sul tema della metafora cfr. E. Jüngel, *Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa*, in P. Ricoeur - E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 109-180. Sul tema dell'analogia nel pensiero di Jüngel cfr. la tesi di P. Gamberini, *Nei legami del Vangelo. L'analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel*, Gregoriana-Morcelliana, Roma-Brescia 1994.

³¹ Cfr. E. Przywara, *Analogia entis. Metaphisik. Ur-struktur und All-rhythmus*, Johannes, Einsiedeln 1962 (trad. it. di P. Volonté, Vita e Pensiero, Milano 1995).

una concezione secondo cui la metafora altro non è se non un'analogia di attribuzione estrinseca.

Se, in conclusione, richiamando la realtà della Rivelazione come auto-manifestazione di Dio in Cristo, cerchiamo di riflettere sul rapporto fra Creazione e Redenzione, che nella *historia salutis* si realizza e si compie nel mistero dell'Incarnazione e della Pasqua, siamo al punto in cui, mentre ci accingiamo a risvegliare la metafora del Padre, emergendo dall'aridità delle formula cui l'analogia ci ha consegnato, ci viene incontro l'ultima e forse più pregnante figura dell'analogia che la metafora di Dio-Padre suggerisce, ossia l'*analogia charitatis*, anch'essa *analogia entis* e *analogia fidei*³² nello stesso tempo, in quanto non solo esige di essere pensata nel duplice orizzonte della dimensione cosmico-antropologica e storico-eschatologica della Rivelazione, ma reclama dietro le spinte sia della critica filosofica all'ontoteologia, sia della rivendicazione teologica della prospettiva credente, l'elaborazione di una "metafisica della carità" capace di incarnare l'orizzonte di senso e nella quale la metafora del Padre possa finalmente assumere la forma dell'"icona verbale", capace di sconfiggere ogni idolatria e di aiutarci a recuperare l'orizzonte eucologico e poetico originario della metafora, che eccede ogni analogia e ogni ulteriore concettualizzazione, esprimendosi semplicemente nella preghiera che "obbedienti al comando del Salvatore, *osiamo*" ripetere quotidianamente.

5. *Trascendenza immanente della parola*

La riflessione di carattere speculativo-metafisico sul tema della voce-parabola-parola fin qui svolta trova riscontro, soprattutto attraverso la tematica dell'*analogia verbi* nei documenti magisteriali della Chiesa cattolica, a partire dalla costituzione dogmatica del Vaticano II sulla divina rivelazione fino all'esortazione apostolica *Verbum Domini*, dove si ha modo di rilevare, in tutta la sua complessa portata l'orizzonte ontologico, in cui impostare la riflessione dal punto di vista della teologia fondamentale.

In tempi di crisi del linguaggio e della parola, una riflessione teologica sul senso stesso del sintagma *Dei verbum* e di questi fondamentali passaggi del documento conciliare non può prescindere dal richiamo alla riflessione

³² L'espressione è di un interprete di von Balthasar: M. Lochbrunner, *Analogia Charitatis. Darstellung und Deutung der Theologie H. U. von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981.

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 Heidegger³³, ci riguardano e ci interpellano. 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 frammentato³⁴. 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.

Si tratta di un compito arduo e che va affrontato con umiltà e pazienza, come appunto, nella consapevolezza che uno slancio del pensare richiede una sorta di "passo indietro" (*der Schritt zurück*) che consente di attingere le 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) non accademico, 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)³⁵.

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-*

³³ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugarco, Milano 1978, pp. 43 sgg. Cfr. inoltre Id., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

³⁴ Cfr. A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

³⁵ F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1998, esergo.

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)³⁶, «al quale ogni approfondimento della conoscenza del linguaggio dovrà riferirsi»³⁷, 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»³⁸.

Ancor più inquietante 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 Bonald³⁹, 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 ri-conoscere. Questa ragione riconoscente-rammemorante-meditante viene da un lato intravista nell'etimo stesso del termine tedesco *Vernunft* (da *vernahmen* = 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 parola che viene da fuori, ad una rivelazione (come ammet-

³⁶ Cfr. J.G. Hamann, *Scritti cristiani*, Zanichelli, Bologna 1975-1977, 2vv.

³⁷ F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali*, cit., p. 150.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. 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, p. 56).

teva Hamann), non come il risultato di un'autoposizione dell'Io»⁴⁰. Tale dimensione costitutivamente responsoriale della ragione potrebbe felicemente incrociare la necessità – più volte ribadita in ambito cattolico – 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»⁴¹.

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»⁴². 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»⁴³, 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 dettaglia⁴⁴, 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.

⁴⁰ G. Sansonetti, *L'Urwort e il Grundwort. Ferdinand Ebner e Martin Buber*, in S. Zucal-A. Bertoldi (a cura di), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 387.

⁴¹ F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali*, cit., p. 186.

⁴² *Ivi*, p. 329.

⁴³ *Ivi*, p. 331.

⁴⁴ Cfr. 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*, cit., p. 127.

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”, «contraddirrebbe 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» (*Frammenti pneumatologici*, n. 7)⁴⁵. 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 diversi altri, non sarà mai superfluo richiamare la distinzione fra istanza metafisica e prospettiva sistematica, quest’ultima sì esclusa e da escludere, se si vuol porgere adeguata attenzione a questo pensiero.

La fecondità del ricorso a questo pensiero 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 evuzionistica 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 spiri-

⁴⁵ F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali*, cit., p. 213.

tuale, 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 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»⁴⁶. 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.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 290-291.

6. *Analogia Verbi e sacramentalità della parola*

La Costituzione conciliare *Dei Verbum*, mette in rilievo la sacramentalità della Parola nella *praeparatio evangelica* a tre livelli, che l'Esortazione riprende ed approfondisce, sempre nell'orizzonte dell'*analogia Verbi*. Si tratta per noi di cogliere nel dettato di questo fondamentale documento conciliare, l'orizzonte metafisico in cui situare la tematica del linguaggio religioso-cristiano.

a) In primo luogo l'efficacia "sacramentale" della Parola si svela nella creazione: «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cfr. Rm 1,19-20)» (DV 3).

La dimensione cosmico-antropologica della Parola costituisce l'orizzonte proprio della *Fides et ratio*, di cui nel 2018 ricorderemo il ventennale, in quanto, tramite il ricorso all'*analogia entis* rende possibile l'armonia tra fede e ragione e l'incontro tra le dimensioni filosofica e teologica del sapere e della razionalità, nella prospettiva sapienziale, che rappresenta – come abbiamo ampiamente mostrato altrove – il luogo originario nel cui grembo interpretare autenticamente il messaggio biblico relativo alla creazione. Con riferimento al I capitolo della *Lettera ai Romani*, l'Enciclica ci offre spunti notevoli di riflessione sul rapporto fra ragione creata e ragione ferita (dal peccato) e redenta da Cristo e ciò lo esprime in un passaggio particolarmente significativo per il nostro tema: «Secondo l'Apostolo, nel progetto originario della creazione era prevista la capacità della ragione di oltrepassare agevolmente il dato sensibile per raggiungere l'origine stessa di tutto: il Creatore. A seguito della disobbedienza con la quale l'uomo scelse di porre se stesso in piena e assoluta autonomia rispetto a Colui che lo aveva creato, questa facilità di risalita a Dio creatore è venuta meno. Il Libro della Genesi descrive in maniera plastica questa condizione dell'uomo, quando narra che Dio lo pose nel giardino dell'Eden, al cui centro era situato "l'albero della conoscenza del bene e del male" (2, 17). Il simbolo è chiaro: l'uomo non era in grado di discernere e decidere da sé ciò che era bene e ciò che era male, ma doveva richiamarsi a un principio superiore. La cecità dell'orgoglio illuse i nostri progenitori di essere sovrani e autonomi, e di poter prescindere dalla conoscenza derivante da Dio. Nella loro originaria disobbedienza essi coinvolsero ogni uomo e ogni donna, procurando alla ragione ferite che da allora in poi ne avrebbero ostacolato il cammino verso la piena verità. Ormai la capacità umana di conoscere la

verità era offuscata dall'avversione verso Colui che della verità è fonte e origine. È ancora l'Apostolo a rivelare quanto i pensieri degli uomini, a causa del peccato, fossero diventati "vani" e i ragionamenti distorti e orientati al falso (cfr. *Rm* 1, 21-22). Gli occhi della mente non erano ormai più capaci di vedere con chiarezza: progressivamente la ragione è rimasta prigioniera di se stessa. La venuta di Cristo è stata l'evento di salvezza che ha redento la ragione dalla sua debolezza, liberandola dai ceppi in cui essa stessa s'era imprigionata» (FeR 22).

A questo proposito l'Esortazione apostolica *Verbum Domini* parla di dimensione cosmica della Parola: «Il creato nasce dal *Logos* e porta in modo indelebile la traccia della *Ragione creatrice che ordina e guida*. Di questa certezza gioiosa cantano i salmi: "Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera" (*Sal* 33,6); ed ancora: "egli parlò e tutto fu creato, comandò e tutto fu compiuto" (*Sal* 33,9). L'intera realtà esprime questo mistero: "I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani annuncia il firmamento" (*Sal* 19,2). Per questo è la stessa sacra Scrittura che ci invita a conoscere il Creatore osservando il creato (cfr. *Sap* 13,5; *Rm* 1,19-20). La tradizione del pensiero cristiano ha saputo approfondire questo elemento-chiave della sinfonia della Parola, quando, ad esempio, san Bonaventura, che insieme alla grande tradizione dei Padri greci vede tutte le possibilità della creazione nel *Logos* [cfr. *In Hexaemeron*, XX,5: Opera Omnia, V, Quaracchi 1891, pp. 425-426; *Breviloquium*, I, 8: Opera Omnia, V, Quaracchi 1891, pp. 216-217], afferma che "ogni creatura è parola di Dio, poiché proclama Dio" [*Itinerarium mentis in Deum*, II, 12: Opera Omnia, V, Quaracchi 1891, pp. 302-303; cfr. *Commentarius in librum Ecclesiastes*, Cap. 1, vers. 11, *Quaestiones* II, 3: Opera Omnia, VI, Quaracchi 1891, p. 16.]» (VD 8). E, all'inizio del successivo paragrafo: «La realtà, dunque, nasce dalla Parola come *creatura Verbi* e tutto è chiamato a servire la Parola. La creazione è luogo in cui si sviluppa tutta la storia dell'amore tra Dio e la sua creatura; pertanto la salvezza dell'uomo è il movente di tutto. Contemplando il cosmo nella prospettiva della storia della salvezza siamo portati a scoprire la posizione unica e singolare occupata dall'uomo nella creazione» (VD 9).

Questo riferimento al *Logos*-parola e al *Logos*-ragione fonda teologicamente e dovremmo dire anche filosoficamente (metafisicamente) l'intelligibilità del reale e di conseguenza la possibilità, implicita in ogni forma di sapere, di attingere la realtà e coglierla come non meramente insensata. Sappiamo quanto sia presente nell'attuale impegno culturale della Chiesa cattolica e del suo Magistero il costante tentativo di affermare, ricuperan-

dola, l'armonia tra fede e scienza, con riferimento non solo alle scienze cosiddette "umane", bensì anche a quelle cosiddette *hard*, come ad es. la matematica e la fisica e quanto cara sia stata a Benedetto XVI la prospettiva secondo cui il cosmo è intelligibile in quanto scritto in caratteri matematici: «La matematica come tale è una creazione della nostra intelligenza: la corrispondenza tra le sue strutture e le strutture reali dell'universo – che è il presupposto di tutti i moderni sviluppi scientifici e tecnologici, già espressamente formulato da Galileo Galilei con la celebre affermazione che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico – suscita la nostra ammirazione e pone una grande domanda. Implica infatti che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura. Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un'unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell'una e dell'altra. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il *Logos* creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all'irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà. Su queste basi diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme. È questo un compito che sta davanti a noi, un'avventura affascinante nella quale merita spendersi, per dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza» (*Discorso al Convegno della Chiesa Italiana a Verona*, 19 ottobre 2006).

La prospettiva del "realismo" viene esplicitamente assunta nella *Verbum Domini*: «Chi conosce la divina Parola conosce pienamente anche il significato di ogni creatura. Se tutte le cose, infatti, "sussistono" in Colui che è «prima di tutte le cose» (cfr. *Col* 1,17), allora chi costruisce la propria vita sulla sua Parola edifica veramente in modo solido e duraturo. La Parola di Dio ci spinge a cambiare il nostro concetto di realismo: realista è chi riconosce nel Verbo di Dio il fondamento di tutto [cfr. Benedetto XVI, *Omelia durante l'Ora Terza all'inizio della I Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi* (6 ottobre 2008)]».

Che si tratti di un'efficacia sacramentale della Parola nella sua dimensione cosmica, lo si può cogliere dalla dottrina di Tommaso d'Aquino, che tuttavia segue una lunga tradizione, relativa ai "sacramenti naturali", nei quali l'Aquinata intravede un nascosto riferimento a Cristo (*S. Th.* I/II, 103, 1). In

questo caso l'analogia relativa al termine "sacramento" va davvero intesa nel senso del Lateranense IV, ovvero della *magis dissimilitudo*, anche perché l'Aquinate più che di sacramenti preferisce parlare di "cerimonie"⁴⁷.

La sacramentalità cosmica della Parola così interpretata si scopre particolarmente feconda: nella prassi sacramentale, con il riferimento a quegli elementi naturali (e culturali: si pensi al pane e al vino e alla preghiera che accompagna l'offerta nella celebrazione eucaristica) che risultano costitutivi dei segni celebrati; in rapporto al tema del *Verbum mundo*, che presiede la terza sezione della *Verbum Domini*, sulla quale tuttavia non ci soffermeremo.

b) In secondo luogo la sacramentalità della Parola si esprime nella Rivelazione originaria (*Uroffenbarung*): «inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori» (DV 3). Se la motivazione ultima di questa primitiva Rivelazione si può riconoscere nel fatto che il fine soprannaturale dell'uomo non può essere conseguito col puro riferimento alla dimensione cosmico-antropologica della Parola cfr. *Dei Filius* = DS 3005), a questo livello va ulteriormente approfondita, alla stregua di pensatori quali Hamann, de Bnald, Rosmini ed Ebner, l'*analogia Verbi* in rapporto al linguaggio umano: «I Padri sinodali hanno parlato a questo proposito di un uso analogico del linguaggio umano in riferimento alla Parola di Dio» (VD 7). E l'approfondimento speculativo che i citati maestri possono consentire riguarda la possibilità di pensare l'origine divina del linguaggio, così espressa dal più recente sostenitore di questa teoria: «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»⁴⁸.

c) In terzo luogo la sacramentalità della Parola nella *praeparatio evangelica*, si coglie nell'Antica Alleanza: «Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevò alla speranza della salvezza (cfr. Gn 3,15),

⁴⁷ Si veda a questo riguardo E. Schillebeeckx, *Il Cristo sacramento primordiale*, in Id., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1974⁷, pp. 19-64, in particolare pp. 21-22.

⁴⁸ F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1998, p. 150.

ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cfr. Rm 2,6-7). A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo (cfr. Gn 12,2); dopo i patriarchi ammaestrò questo popolo per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscesse come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stesse in attesa del Salvatore promesso, preparando in tal modo lungo i secoli la via all'Evangelo» (DV 3).

A questo proposito ci limiteremo a ricordare l'insistenza, anche rispetto ad altre espressioni del recente Magistero ecclesiale, sull'unità dei due Testamenti, come unità intrinseca di tutta la Scrittura: «Alla scuola della grande tradizione della Chiesa impariamo a cogliere nel passaggio dalla lettera allo spirito anche l'unità di tutta la Scrittura, poiché unica è la Parola di Dio che interpella la nostra vita chiamandola costantemente alla conversione. Rimangono per noi una guida sicura le espressioni di Ugo di San Vittore: “Tutta la divina Scrittura costituisce un unico libro e quest'unico libro è Cristo, parla di Cristo e trova in Cristo il suo compimento” [*De arca Noe*, 2, 8]. Certamente, la Bibbia, vista sotto l'aspetto puramente storico o letterario, non è semplicemente un libro, ma una raccolta di testi letterari, la cui composizione si estende lungo più di un millennio e i cui singoli libri non sono facilmente riconoscibili come appartenenti ad un'unità interiore; esistono invece tensioni visibili tra di essi. Ciò vale già all'interno della Bibbia di Israele, che noi cristiani chiamiamo l'Antico Testamento. Vale tanto più quando noi, come cristiani, colleghiamo il Nuovo Testamento e i suoi scritti, quasi come chiave ermeneutica, con la Bibbia di Israele, interpretandola così come via verso Cristo. Nel Nuovo Testamento, generalmente non si usa il termine “la Scrittura” (cfr. Rm 4,3; 1Pt 2,6), ma “le Scritture” (cfr. Mt 21,43; Gv 5,39; Rm 1,2; 2Pt 3,16), che, tuttavia, nel loro insieme vengono poi considerate come l'unica Parola di Dio rivolta a noi [cfr. Benedetto XVI, *Discorso agli uomini di cultura al «Collège des Bernardins» di Parigi* (12 settembre 2008)]. Con ciò appare chiaramente come sia la persona di Cristo a dare unità a tutte le “Scritture” in relazione all'unica “Parola”. In tal modo si comprende quanto affermato nel numero 12 della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, indicando l'unità interna di tutta la Bibbia come criterio decisivo per una corretta ermeneutica della fede» (VD 39).

Alla luce della *Verbum Domini* mi limito a tre considerazioni che propongo alla riflessione e alla discussione.

a) In primo luogo si tratta della dimensione pneumatologica e quindi di riflesso trinitaria della Rivelazione stessa e della sacramentalità della

Parola. Il dinamismo della cristallizzazione della Parola di Dio in uno scritto, anzi in un insieme di scritti (= $\tau\alpha\beta\iota\beta\lambda\alpha$, che è insieme un plurale reale ed un plurale di eccellenza: “i libri” e “il libro” per antonomasia), viene teologicamente indicato col termine “ispirazione”⁴⁹, che peraltro nell’accezione tommasiana è sinonimo di Rivelazione (*inspiratio seu revelatio*). Il termine, che contiene un esplicito riferimento allo Spirito e dunque alla dimensione pneumatologica della Rivelazione, sta ad indicare un particolare intervento divino che spinge l’uomo a parlare (profezia), agire (storia), scrivere (scrittura) in favore della comunità. Tale intervento divino obbedisce anch’esso alla legge dell’incarnazione, per cui il testo ispirato è da considerarsi nella sua interezza parola dell’uomo e Parola di Dio, né è consentito attribuire soltanto all’autore umano o a quello divino parti di esso. Né l’autore umano si può considerare mero strumento nelle mani dell’Autore divino, in quanto questi ne rispetta profondamente la cultura, la mentalità, la libertà, il linguaggio. A fronte di una profonda crisi della teologia dell’ispirazione da più parti rilevata ed attribuita all’exasperazione della metodologia storico-critica, che rinchiude l’esegesi in una prospettiva esclusivista, la *Verbum Domini* rilancia i contenuti del cap. III della *Dei Verbum*. Sulla base del carisma dell’ispirazione, col riferimento esplicito allo Spirito Santo, siamo chiamati a cogliere la dimensione trinitaria della Parola di Dio. In tal senso le Scritture non solo attestano il Dio Unitrino, ma si configurano come evento trinitario: parola del Padre, incarnazione del Figlio, azione dello Spirito che le crea e le interpreta.

Un intero paragrafo dell’Esortazione è dedicato al rapporto Spirito Santo / Parola di Dio: «Dopo esserci soffermati sulla Parola ultima e definitiva di Dio al mondo, è necessario richiamare ora la missione dello Spirito Santo in relazione alla divina Parola. Infatti, non v’è alcuna comprensione autentica della Rivelazione cristiana al di fuori dell’azione del Paraclito. Ciò dipende dal fatto che la comunicazione che Dio fa di se stesso implica sempre la relazione tra il Figlio e lo Spirito Santo, che Ireneo di Lione, infatti, chiama “le due mani del Padre” [*Adversus haereses*, IV, 7, 4]. Del resto, è la sacra Scrittura a indicarci la presenza dello Spirito Santo nella storia della salvezza ed in particolare nella vita di Gesù, il quale è concepito dalla Vergine Maria per opera dello Spirito Santo (cfr. *Mt* 1,18; *Lc* 1,35);

⁴⁹ Nella manualistica teologica cattolica questo tema appartiene tradizionalmente ai quattro trattati che costituiscono l’insegnamento di “Introduzione alla Scrittura” (Ispirazione, Canone, Testo, Ermeneutica).

all'inizio della sua missione pubblica, sulle rive del Giordano, lo vede scendere su di sé in forma di colomba (cfr. *Mt* 3,16); in questo stesso Spirito Gesù agisce, parla ed esulta (cfr. *Lc* 10,21); ed è nello Spirito che egli offre se stesso (cfr. *Eb* 9,14). Sul finire della sua missione, secondo il racconto dell'Evangelista Giovanni, è Gesù stesso a mettere in chiara relazione il dono della sua vita con l'invio dello Spirito ai suoi (cfr. *Gv* 16,7). Gesù risorto, poi, portando nella sua carne i segni della passione, effonde lo Spirito (cfr. *Gv* 20,22), rendendo i suoi partecipi della sua stessa missione (cfr. *Gv* 20,21). Lo Spirito Santo insegnerà ai discepoli ogni cosa e ricorderà loro tutto ciò che Cristo ha detto (cfr. *Gv* 14,26), poiché sarà Lui, lo Spirito di Verità (cfr. *Gv* 15,26), a condurre i discepoli alla Verità tutta intera (cfr. *Gv* 16,13). Infine, come si legge negli *Atti degli Apostoli*, lo Spirito discende sui Dodici radunati in preghiera con Maria nel giorno di Pentecoste (cfr. 2,1-4), e li anima alla missione di annunciare a tutti i popoli la Buona Novella [cfr. Benedetto XVI, Esort. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), 12]. La Parola di Dio, dunque, si esprime in parole umane grazie all'opera dello Spirito Santo. La missione del Figlio e quella dello Spirito Santo sono inseparabili e costituiscono un'unica economia della salvezza. Lo stesso Spirito che agisce nell'incarnazione del Verbo nel seno della Vergine Maria, è il medesimo che guida Gesù lungo tutta la sua missione e che viene promesso ai discepoli. Lo stesso Spirito, che ha parlato per mezzo dei profeti, sostiene e ispira la Chiesa nel compito di annunciare la Parola di Dio e nella predicazione degli Apostoli; è questo Spirito, infine, che ispira gli autori delle sacre Scritture» (VD 15).

«Consapevoli di quest'orizzonte pneumatologico, i Padri sinodali hanno voluto richiamare l'importanza dell'azione dello Spirito Santo nella vita della Chiesa e nel cuore dei credenti in relazione alla sacra Scrittura: senza l'azione efficace dello "Spirito della Verità" (*Gv* 14,16) non è dato di comprendere le parole del Signore. Come ricorda ancora sant'Ireneo: "Quelli che non partecipano dello Spirito non attingono nel petto della loro madre (la Chiesa) il nutrimento della vita, essi non ricevono nulla dalla sorgente più pura che sgorga dal corpo di Cristo" [*Adversus haereses*, III, 24, 1]. Come la Parola di Dio viene a noi nel corpo di Cristo, nel corpo eucaristico e nel corpo delle Scritture mediante l'azione dello Spirito Santo, così essa può essere accolta e compresa veramente solo grazie al medesimo Spirito. I grandi scrittori della tradizione cristiana sono unanimi nel considerare il ruolo dello Spirito Santo nel rapporto che i credenti devono avere con le Scritture. San Giovanni Crisostomo afferma che la Scrittura "ha bisogno della rivelazione dello Spirito, affinché scoprendo il vero senso delle cose che vi si tro-

vano racchiuse, ne ricaviamo un abbondante profitto” [*Homiliae in Genesim*, XXII, 1]. Anche san Girolamo è fermamente convinto che “non possiamo arrivare a comprendere la Scrittura senza l'aiuto dello Spirito Santo che l'ha ispirata” [*Epistula* 120, 10]. San Gregorio Magno, poi, sottolinea suggestivamente l'opera del medesimo Spirito nella formazione e nell'interpretazione della Bibbia: “Egli stesso ha creato le parole dei santi testamenti, egli stesso le dischiuse” [*Homiliae in Ezechielem*, I, VII, 17]. Riccardo di san Vittore ricorda che occorrono “occhi di colomba”, illuminati ed istruiti dallo Spirito, per comprendere il testo sacro [“*Oculi ergo devotae animae sunt columbarum quia sensus eius per Spiritum sanctum sunt illuminati et edocti, spiritualia sapientes... Nunc quidem aperitur animae talis sensus, ut intellegat Scripturas*”: Riccardo di San Vittore, *Explicatio in Cantica canticorum*, 15]. Vorrei sottolineare ancora quanto sia significativa la testimonianza che troviamo riguardo alla relazione tra lo Spirito Santo e la Scrittura nei testi liturgici, dove la Parola di Dio viene proclamata, ascoltata e spiegata ai fedeli. È il caso di antiche preghiere che in forma di epiclesi invocano lo Spirito prima della proclamazione delle letture: “Manda il tuo Santo Spirito Paraclito nelle nostre anime e facci comprendere le Scritture da lui ispirate; e concedi a me di interpretarle in maniera degna, perché i fedeli qui radunati ne traggano profitto”. Allo stesso modo, troviamo preghiere che, al termine dell'omelia, di nuovo invocano Dio per il dono dello Spirito sui fedeli: “Dio salvatore... t'imploriamo per questo popolo: manda su di esso lo Spirito Santo; il Signore Gesù venga a visitarlo, parli alle menti di tutti e disponga i cuori alla fede e conduca a te le nostre anime, Dio delle Misericordie” [*Sacramentarium Serapionis* II (XX): *Didascalica et Constitutiones apostolorum*, ed. F.X. Funk, II, Paderborn 1906, p. 161]. Da tutto ciò possiamo ben capire perché non si possa arrivare a comprendere il senso della Parola se non si accoglie l'azione del Paraclito nella Chiesa e nei cuori dei credenti» (VD 16). In analogia alla epiclesi che precede e a quella che segue la consacrazione delle specie eucaristiche, abbiamo così una duplice epiclesi anche in rapporto alla proclamazione e alla predicazione della Parola.

b) In secondo luogo mi preme porgere alla nostra attenzione teologica il luogo dell'Esortazione in cui l'*analogia Verbi* viene declinata nel rapporto fra Eucaristia e Scrittura, come nel n. 56 di VD.

c) Infine, e con riferimento all'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, mi sembra interessante il fatto che l'Esortazione inquadri il tema nel contesto del rapporto tra fede e ragione, richiamando a tal proposito l'En-

ciclica di Giovanni Paolo II e ponendosi in continuità col suo insegnamento: «Credo possa costituire un contributo ad una più completa comprensione dell'esegesi e, dunque, del suo rapporto con l'intera teologia quanto scritto dal Papa Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio* a questo riguardo. Infatti egli affermava che non è da sottovalutare «il pericolo insito nel voler derivare la verità della sacra Scrittura dall'applicazione di una sola metodologia, dimenticando la necessità di una esegesi più ampia che consenta di accedere, insieme con tutta la Chiesa, al senso pieno dei testi. Quanti si dedicano allo studio delle sacre Scritture devono sempre tener presente che le diverse metodologie ermeneutiche hanno anch'esse alla base una concezione filosofica: occorre vagliarla con discernimento prima di applicarla ai testi sacri» (FeR 55). Questa riflessione lungimirante ci permette di osservare come nell'approccio ermeneutico alla sacra Scrittura si giochi inevitabilmente il corretto rapporto tra fede e ragione. Infatti, l'ermeneutica secolarizzata della sacra Scrittura è posta in atto da una ragione che strutturalmente vuole precludersi la possibilità che Dio entri nella vita degli uomini e che parli agli uomini in parole umane. Anche in questo caso, pertanto, è necessario invitare ad *allargare gli spazi della propria razionalità* [cfr. Benedetto XVI, *Discorso al IV Convegno nazionale ecclesiale in Italia* (19 ottobre 2006)]. Per questo nell'utilizzazione dei metodi di analisi storica si dovrà evitare di assumere, là dove si presentano, criteri che pregiudizialmente si chiudono alla rivelazione di Dio nella vita degli uomini. L'unità dei due livelli del lavoro interpretativo della sacra Scrittura presuppone, in definitiva, un'*armonia tra la fede e la ragione*. Da una parte, occorre una fede che mantenendo un adeguato rapporto con la retta ragione non degeneri mai in fideismo, il quale nei confronti della Scrittura diverrebbe fautore di letture fondamentaliste. Dall'altra parte, è necessaria una ragione che indagando gli elementi storici presenti nella Bibbia si mostri aperta e non rifiuti aprioristicamente tutto ciò che eccede la propria misura. D'altronde, la religione del *Logos* incarnato non potrà che mostrarsi profondamente ragionevole all'uomo che sinceramente cerca la verità e il senso ultimo della propria vita e della storia» (VD 36).

La ricerca di un "paradigma" per la teologia dell'ispirazione può volgere la sua attenzione (e di fatto in alcuni casi ciò accade) all'analogia coll'ambito artistico in genere e letterario in specie, con una serie di possibili sviluppi, che qui non è dato articolare.

Mi sia consentito un riferimento rosminiano, nel quale emerge il carattere teandrico delle Scritture. Lo traggio dall'opera più nota di Antonio Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, dove, mentre riflette sulla insuffi-

ciente educazione del clero, scrive: «la divina Scrittura era l'unico testo dell'istruzione popolare ed ecclesiastica. Questa Scrittura, che è veramente il libro del genere umano, il libro, la scrittura per antonomasia. In un tal codice l'umanità è dipinta dal principio sino alla fine; comincia coll'origine del mondo, e termina colla futura sua distruzione; l'uomo si sente se stesso in tutte le modificazioni di cui è suscettivo, vi trova una risposta precisa, sicura e fino evidente, a tutte le grandi interrogazioni che ha sempre a fare a se stesso; e la mente di lui vi resta appagata colla scienza e col misterio, come il suo cuore vi resta pure appagato colla legge e colla grazia. Egli è quel libro "grande" di cui parla il profeta scritto "collo stilo dell'uomo" [Is 8, 1]; perocché in quel libro l'eterna verità parla in tutti que' modi, a cui si piega l'umana loquela: ora narra, ora ammaestra, ora sentenzaia, ora canta: la memoria vi è pasciuta colla storia; l'immaginazione diletta colla poesia; l'intelletto illuminato colla sapienza; il sentimento commosso in tutti insieme questi modi: la dottrina vi è così semplice, che l'idiota la crede fatta a posta per sé; e così sublime, che il dotto dispera di trovarci il fondo: il dettato sembra umano, ma è Dio che in esso parla»⁵⁰.

La sacramentalità della Parola rivelante e rivelata di Dio non toglie il mistero, né elude il nascondimento. Dio infatti non si offre all'uomo nella mera trasparenza del suo essere, che «si nasconde in se stesso mentre si svela nell'ente» (M. Heidegger). Si tratta del costitutivo principio kenotico della Rivelazione (il *sub contraria specie*), secondo cui si esprime e si articola il suo fondamento agapico⁵¹. Anche relativamente a questa prospettiva la *Verbum Domini* rappresenta una sorta di novità nell'ambito della dottrina magisteriale romano-cattolica, in quanto in nessuno dei precedenti pronunciamenti sulla Rivelazione era stato messo così in evidenza l'aspetto del nascondimento di Dio, rilevabile in due fondamentali passaggi dell'Esortazione apostolica.

Il primo di essi riguarda il *Verbum crucis*, strettamente connesso al "Verbo abbreviato": «La missione di Gesù trova infine il suo compimento nel Mistero Pasquale: qui siamo posti di fronte alla "Parola della croce" (1Cor 1,18). Il Verbo ammutolisce, diviene silenzio mortale, poiché si è "detto" fino a

⁵⁰ A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, testo ricostruito nella forma ultima voluta dall'Autore con saggio introduttivo e note di N. Galantino, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1997, p. 163 (§ 38).

⁵¹ Cfr. a questo proposito il nostro *Principio e fondamento nella logica della fede cristiana*, in A. Ales Bello-L. Messinese-A. Molinaro (a cura di), *Fondamento e fondamentalismi. Filosofia, teologia, religioni*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 285-322.

tacere, non trattenendo nulla di ciò che ci doveva comunicare. Suggestivamente i Padri della Chiesa, contemplando questo mistero, mettono sulle labbra della Madre di Dio questa espressione: “È senza parola la Parola del Padre, che ha fatto ogni creatura che parla; senza vita sono gli occhi spenti di colui alla cui parola e al cui cenno si muove tutto ciò che ha vita” [Massimo il Confessore, *La vita di Maria*, n. 89: *Testi mariani del primo millennio*, 2, Roma 1989, 253]. Qui ci è davvero comunicato l’amore “più grande”, quello che dà la vita per i propri amici (cfr. *Gv* 15,13). In questo grande mistero Gesù si manifesta come *la Parola della Nuova ed Eterna Alleanza*: la libertà di Dio e la libertà dell’uomo si sono definitivamente incontrate nella sua carne crocifissa, in un patto indissolubile, valido per sempre. Gesù stesso nell’Ultima Cena, nell’istituzione dell’Eucaristia, aveva parlato di “Nuova ed Eterna Alleanza”, stipulata nel suo sangue versato (cfr. *Mt* 26,28; *Mc* 14,24; *Lc* 22,20), mostrandosi come il vero Agnello immolato, nel quale si compie la definitiva liberazione dalla schiavitù [cfr. Benedetto XVI, Esort. ap. Postsinodale *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), 9-10]» (VD 12).

La stessa risurrezione viene descritta in relazione all’evento del venerdì santo: «Nel mistero luminosissimo della risurrezione questo silenzio della Parola si manifesta nel suo significato autentico e definitivo. Cristo, Parola di Dio incarnata, crocifissa e risorta, è Signore di tutte le cose; egli è il Vincitore, il *Pantocrator*, e tutte le cose sono così ricapitolate per sempre in Lui (cfr. *Ef* 1,10). Cristo, dunque, è “la luce del mondo” (*Gv* 8,12), quella luce che “splende nelle tenebre” (*Gv* 1,5) e che le tenebre non hanno vinto (cfr. *Gv* 1,5). Qui comprendiamo pienamente il significato del *Salmo 119*: “lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino” (v.105); la Parola che risorge è questa luce definitiva sulla nostra strada. I cristiani fin dall’inizio hanno avuto coscienza che in Cristo la Parola di Dio è presente come Persona. La Parola di Dio è la vera luce di cui l’uomo ha bisogno. Sì, nella risurrezione il Figlio di Dio è sorto come Luce del mondo. Adesso, vivendo con Lui e per Lui, possiamo vivere nella luce» (VD 12).

Il secondo passaggio, già felicemente adombrato nel *Verbum crucis* è costituito dal riferimento al silenzio come grembo della Parola e aspetto imprescindibile della sua sacramentalità. Si tratta del silenzio di Dio, del suo nascondimento, della sua assenza, indice della radicale alterità del totalmente Altro rispetto al mondo e all’uomo, ma si tratta anche del silenzio dell’uomo come condizione necessaria per l’accoglienza del Verbo divino: «Come mostra la croce di Cristo, Dio parla anche per mezzo del suo silenzio. Il silenzio di Dio, l’esperienza della lontananza dell’Onnipotente e Padre è tappa decisiva nel cammino terreno del Figlio di Dio, Parola incar-

nata. Appeso al legno della croce, ha lamentato il dolore causatogli da tale silenzio: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (*Mc* 15,34; *Mt* 27,46). Procedendo nell’obbedienza fino all’estremo alito di vita, nell’oscurità della morte, Gesù ha invocato il Padre. A Lui si è affidato nel momento del passaggio, attraverso la morte, alla vita eterna: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito!” (*Lc* 23,46). Questa esperienza di Gesù è indicativa della situazione dell’uomo che, dopo aver ascoltato e riconosciuto la Parola di Dio, deve misurarsi anche con il suo silenzio. È un’esperienza vissuta da tanti santi e mistici, e che pure oggi entra nel cammino di molti credenti. Il silenzio di Dio prolunga le sue precedenti parole. In questi momenti oscuri Egli parla nel mistero del suo silenzio. Pertanto, nella dinamica della Rivelazione cristiana, il silenzio appare come un’espressione importante della Parola di Dio» (VD 21).

Infine, in continuità con la *Fides et ratio* (promulgata significativamente nel giorno in cui la Chiesa celebra l’Esaltazione della croce), riguadagniamo l’orizzonte sacramentale della Rivelazione nel riferimento eucaristico, presente in un formidabile luogo dell’Enciclica, dove si accostano audacemente le lezioni di Tommaso d’Aquino e di Blaise Pascal: «Si è rimandati, in qualche modo, all’orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l’unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell’Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, “tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. E un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi” [*Sequenza* nella solennità del Santissimo Corpo e Sangue di Cristo]. Gli fa eco il filosofo Pascal: “Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l’Eucaristia tra il pane comune” [*Pensées*, 789 (ed. L. Brunschvicg)]. La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell’uomo: Cristo Signore “rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l’uomo all’uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione” [Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 22], che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio [cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. sulla divina Rivelazione *Dei Verbum*, 2]» (FeR 13).

Abbiamo così potuto cogliere, sia pure a larghi tratti, la valenza metafisica dell’evento cristologico, attraverso un percorso che ci ha condotti dalla riflessione sulla metafisica della voce alla sacramentalità della Parola stessa,

assumendo come anello di congiunzione l'*analogia Verbi*, rilevando, attraverso di essa, sia la dimensione cosmico-antropologica, sia la dimensione storico-escatologica della rivelazione ebraico-cristiana, la cui fecondità per il pensiero filosofico chiede di essere abitata e ulteriormente articolata.

English title: Logos, word, parable: a metaphysical deal for Christian theology.

Abstract

The essay tries to bring into study the “metaphysics of voice”, of which Corrado Bologna had spoken years ago in his Flatus vocis, whose speculative summit is reached and expressed in the pages entitled “The Voice of Love”. In order to become σαρκῶς (Sarx) the λογος (Logos) must become and express himself as φωνή (Voice), and as incarnated It represents the “absolute paradox”, i.e. the most radical confrontation against every gnostic temptation. That prologue, which is a “conclusion” of the Forth Gospel, reaches us in such a way to put out the question of the existence of God, in an ontotheological sense, on which Philosophy and the so-called “rational Theology” devoted much energy. What we urgently need instead is a “speculative theology”, capable of going beyond, by crossing them through, the intricacies of both Ontotheology and Philology. Too much time and resources have been wasted in attempts to prove the existence of God and in the exegesis of texts, depriving the existence of the listening to the “voice”, which precedes and inaugurates the word, allowing the embodiment of thought. This way, one can grasp, albeit broadly, the metaphysical valence of the Christological event, through a path that leads from the reflection on the metaphysics of voice to the sacramentality of the Word itself, assuming as conjunction the analogia Verbi (Analogy of the Word), disclosing through it both the cosmic-anthropological and the historical-eschatological dimensions of the Hebraic-Christian Revelation, whose fruitfulness for the philosophical thought requires to be inhabited and further articulated.

Keywords: Logos; voice; revelation; *Analogia Verbi*; theo-ontology of the Word.

Giuseppe Lorizio
 Facoltà di Filosofia
 Pontificia Università Lateranense
 lorizio@pul.it

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2017