

# Le provocazioni teologiche di un 'pensatore della parola'. L'eredità di Ferdinand Ebner

di Anita Bertoldi

«Per lungo tempo ho errato in una notte spiritualmente molto scura. Ho errato come un affaticato e un oppresso, come un malato che ha bisogno del medico.

Ho errato come uno la cui esistenza mette in questione il senso della vita nelle sue più profonde radici. Questo problema è latente per me e questo esser latente è ben diverso da una rinuncia rassegnata al senso della vita.

Vedo davanti a me il luogo in cui il senso della vita è salvato di fronte alla morte. So dove soltanto può ogni inquietudine dello spirito trovare il suo riposo».

(Ferdinand Ebner, *S II*, p. 837)

The theoretical course undertaken by the Christian philosopher Ferdinand Ebner, together with that of his Jewish 'companions' Martin Buber, Franz Rosenzweig, and Hermann Cohen, is the beginning of one of the most fertile periods of contemporary thought, that of dialogic philosophy. With its interrogatives on the You, the Other, and the word, this school of thought wholeheartedly participated in the «linguistic turn» that inspired the culture, the arts and literature of greater Austria at the beginning of the 20th Century. Ebner's theoretic inclination, oriented towards the retrieval of the existential meaning of the word as a relational bridge between I and You, still today offers stimulating provocations for Christian theology.

## Premessa

Fino a qualche tempo fa in Italia quello di Ferdinand Ebner era soltanto un nome distrattamente ricordato e fugacemente allineato, insieme con altri,

---

Abbreviazioni: *PR* = F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. ZUCAL, Milano 1998 (ed. orig. *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, in F. EBNER, *Schriften*, a cura di F. SEYR, München 1963-1965, I, pp. 75-342); *S I* = *Fragments, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes (Schriften, I)*; *S II* = *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen (Schriften, II)*; *S III* = *Briefe (Schriften, III)*.

nell'elenco degli esponenti della filosofia dialogica. Ai più rimaneva pressoché sconosciuta la peculiarità della sua indagine teoretica e la sua lettura quanto mai originale della parola. È conquista recente l'aver riconosciuto Ebner tra i pionieri di una delle correnti di pensiero più feconde e provocatorie della stagione filosofica contemporanea e l'aver intravisto nella sua proposta teoretica un percorso di rara intensità.

Per molti anni, dunque, anche in campo filosofico – in particolare per quanto riguarda l'ambito italiano – Ebner è stato condannato a quell'isolamento che egli ha vissuto prima ancora a livello affettivo-esistenziale.

Fin dai suoi inizi quella del Nostro si presenta infatti come una vita 'al margine', già biograficamente connotata da elementi allusivi ad un senso di estraneità, che si pone quasi come una sorta di prefigurazione di quel disagio esistenziale che lo porterà in seguito a percepirsi come uno straniero alla terra e alla propria stessa esistenza, privo di cittadinanza nel mondo.

Figlio di genitori ormai avanti negli anni e ultimo di sette figli, due dei quali già prematuramente scomparsi, Ebner (1882-1931) nasce a Wiener Neustadt, nei pressi della grande capitale austriaca, al n. 7 di Kurzen Gasse, dove si trova la piccola tenuta agricola del padre: «quattro mucche, campi, prati ed un fienile, appena fuori la città».<sup>1</sup> In questa famiglia di origini contadine, improntata ad un cattolicesimo bigotto e politicizzato di tipo conservatore un po' tipico dei paesi contadini delle valli austriache, Ebner vive un'infanzia cupa e travagliata da un profondo senso di solitudine e di estraneità. Cresce quasi come figlio unico, sganciato da profondi legami con i quattro fratelli molto più grandi di lui, gravato di un nome, Ferdinand, appartenuto precedentemente ad un altro figlio della famiglia Ebner, deceduto all'età di soli tre anni: «Un bambino tanto amato, gioia particolare dei genitori. Dopo di lui arrivai io: il pensiero di essere un figlio sostitutivo».<sup>2</sup>

Frequenta il *Lehereseinar*, una sorta di istituto magistrale, ma poi, colpito all'età di diciotto anni da una grave forma di tubercolosi che lo accompagnerà per l'intera la sua breve vita, è costretto ad interrompere gli studi, rinunciando così alla carriera universitaria e dedicandosi suo malgrado a

<sup>1</sup> F. EBNER, *Notizen zu einer Geschichte meines geistigen Lebensganges*, in *S II*, pp. 1037-1044, in particolare p. 1037. Per la ricostruzione dell'itinerario biografico del Nostro, di cui riportiamo qui solo rapidi cenni, si rinvia – oltre al testo di Ebner appena citato ai seguenti contributi: F. SEYR, *Biographisches Nachwort*, in *S II*, pp. 1109-1154; T. SCHLEIERMACHER, *Der Mensch*, in T. SCHLEIERMACHER, *Das Heil des Menschen und sein Traum von Geist. F. Ebner, ein Denker in der Kategorie der Begegnung*, Berlin 1962, pp. 167-186; C. ROSSI, *Ferdinand Ebner: la vita*, in C. ROSSI, *L'amore nella filosofia di Ferdinand Ebner*, Trento 1995, pp. 1-28; J.L. PUENTE, *Notas biograficas*, in J.L. PUENTE, *Etica personalista. Una interpretación de la obra de Ferdinand Ebner* (dissertazione in teologia), Roma 1975, pp. 7-29; S. ZUCAL, *Un oscuro maestro di campagna*, in S. ZUCAL, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Brescia 1999, pp. 17-75; A. BERTOLDI, *Profilo biografico-esistenziale. Ferdinand Ebner, un uomo 'familiarico' di incontro*, in A. BERTOLDI, *Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro* (tesi di dottorato in filosofia), Verona 1999, pp. 11-123.

<sup>2</sup> *S II*, p. 1039. Così annota Ebner nel suo diario: «Strano: forse già una volta sono diventato, sotto un altro aspetto e in senso più profondo, un 'surrogato'. C'è un punto interrogativo nella mia entrata nel mondo: devo forse il mio venire al mondo al fatto che il penultimo figlio dei miei genitori – io ero l'ultimo – è morto all'età di tre anni? Questo fratello, nato e morto prima di me, alla cui morte, forse, devo la mia esistenza, si chiamava anche lui, stranamente, Ferdinand»; F. EBNER, *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, a cura di H. JONE, Wien 1949, pp. 137-138. Annotazione dell'11 gennaio 1918.

quella formazione di tipo autodidatta che rimarrà sempre una sua prerogativa. Si getta con bramosia nello studio dei grandi classici della letteratura e della filosofia, rimanendo particolarmente affascinato dal pensiero di Dostoevskij, Pascal e Kierkegaard. Nel 1902 termina gli studi superiori conseguendo con lode la maturità magistrale.

Maestro elementare controvoglia, prima a Waldegg e poi a Gablitz, Ebner consuma la propria vita, marcata dalla malattia e dalla depressione, nella ricerca mai dismessa «della parola e della relazione giusta», di quel rapporto autentico con il Tu, capace di dare spessore di senso all'umano vivere. La sua filosofia consiste infatti in un incessante interrogarsi circa la possibilità di fuoriuscire da quell'«autosolipsismo dell'Io» (*Icheinsamkeit*) cui il pensiero moderno – ed in particolare l'idealismo – sembra, a suo dire, aver irrimediabilmente condannato l'uomo, trasformandolo in una mera idea e sbarrandogli così il cammino verso l'incontro autentico, concreto e personale con il Tu. Limite fondamentale del «pensiero dell'Io solipsistico» (*ich-einsame Denken*), denuncia a più riprese Ebner, è proprio quello di concepire l'intera realtà per mezzo della categoria della sostanza, sganciandosi così da ogni esperienza reale e confinandosi nel mondo del meramente pensato,<sup>3</sup> dove l'Io smarrisce se stesso ed il suo originario essere relazionato ad un Tu.

Su questa sua radicale opzione anti-idealistica Ebner innesta la propria svolta teoretica, indicando nella parola quella realtà fondamentale che consente di intuire un varco nel muro di separatezza e di incomunicabilità che divide gli uomini tra di loro. La parola, in quanto realtà del linguaggio che 'accade' tra l'Altro e me, è infatti per Ebner dimensione fondativa dell'esistere, luogo della reciproca autocomprensione, mediante il quale l'Io si muove verso il Tu e il Tu stesso viene incontro all'Io. Essa dunque, nella temporalità diacronica del suo 'accadere', è proposta come quello «zwischen» verbale in grado di farsi ponte di comunione e relazione d'amore tra gli uomini. Quella a cui si riferisce il filosofo austriaco non è però una parola qualsiasi, ma la «parola giusta», eco ed impronta di quella Parola divina che «era in principio» e che, appellandolo, ha posto in essere l'uomo come suo interlocutore. La parola si presenta in tal modo per Ebner come realtà ontologicamente fondante ogni singolo l'individuo così costituito come *Wort-haben*, come natura parlante. L'uomo è dunque creato non solo 'mediante' la parola, ma pure 'nella' parola, in quella parola che costantemente Dio gli rivolge mantenendolo così nell'essere come proprio partner dialogico. In tal modo le realtà spirituali Io-Tu, uomo-Dio sono poste in una relazione che a sua volta si fa paradigma di riferimento di ogni *Zwischenmensch*, di ogni rapporto autenticamente interumano.

A partire da un'ermeneutica del *Prologo* giovanneo Ebner propone perciò una lettura della parola intesa in senso pneumatologico, quale realtà spirituale che si pone a fondamento della relazione Io-Tu. La provocazione

<sup>3</sup> Cfr. B. CASPER, *Indigenza dell'Altro ed esperienza di Dio. L'importanza di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia*, in «Communio. Rivista internazionale di teologia e cultura», 175-176 (2001), pp. 32-44. Il riferimento è a p. 33.

fondamentale per la vita dell'uomo è dunque secondo Ebner quella che viene dal Cristo, *Logos* fatto carne, che nella sua realtà personale e concreta, chiama il singolo a rispondere all'interpellanza della fede. Solo il Verbo incarnato è infatti in grado di restituire quella parola significativa, gravida di senso, che l'uomo ha perduto con la caduta e il suo distacco da Dio, offrendogli così la possibilità di re-intrecciare quel dialogo originario dentro il quale egli è stato creato.

In questa lettura pneumatologica della parola che impone al percorso teoretico ebneriano una forte impronta in senso cristologico, sta tutta la peculiarità e la specificità della filosofia del Nostro rispetto agli altri grandi maestri del pensiero dialogico di matrice ebraica, tra cui Rosenzweig, Buber, Cohen. Rispetto a costoro, che pure nella relazione dell'Io con il Tu hanno stabilito le fondamenta del proprio pensiero, Ebner restituisce alla parola una valenza costitutivamente dialogica, di chiara ascendenza biblica e, più specificatamente, giovannea.

In un tempo come il nostro in cui l'uomo, immerso in un «oceano verbale» di parole-chiacchiere, soffre a causa dell'arsura di un linguaggio impersonale, disincarnato e intorpidito, il magistero filosofico ed esistenziale di Ebner si presenta come sfida irrinunciabile a percorrere i sentieri di un itinerario che si rivela quanto mai «inattuale» e provocatorio: nella Babele del linguaggio in cui ci troviamo sappiamo ancora vivere l'evento dell'incontro ed avvertire la «nostalgia» di quella parola autentica ed autenticante capace di porre in essere la «relazione giusta»? È questa l'unica vera sfida, «è questo il primo e l'ultimo problema dell'uomo, l'alfa e l'omega della sua vita spirituale: di fronte alla molteplice frantumazione della vita, arrivare 'esistendo' alla relazione giusta».

#### 1. *Il naufragio dell'Io e la «malattia mortale» dell'«Icheinsamkeit»*

La teoresi ebneriana, fortemente concentrata a descrivere le connotazioni positive della relazionalità interumana e a seguirne le diverse declinazioni semantico-esistenziali, non manca di evidenziare anche quegli aspetti che vanno a minacciare tale realtà. Infatti, se è vero che l'incontro è evento che risponde in pienezza al quel bisogno di Tu che Ebner riconosce come proprio di ciascuno, l'uomo, nell'arbitrio della sua «decisione» personale, può comunque anche scegliere di prendere le distanze da esso. Quella parola che rende l'Io costitutivamente aperto alla relazione con l'altro da sé è realtà che non si impone e che, in virtù della libertà concessa da Dio alla propria creatura, può anche venir tradita e disprezzata. All'uomo è dato pure di scegliere, se solo lo vuole, di autodestituirsi della propria capacità di parola e di trincerarsi in un mortale «auto-solipsismo dell'Io» (*Icheinsamkeit*), nel rinnegamento della propria tensione relazionale e della propria vita spirituale:

«L'essere-per-sé dell'Io nella sua solitudine non è un fatto originario nella vita spirituale dell'uomo – ammettendo che l'Io esistesse al di fuori della sua relazione con il Tu ed

indipendentemente da questa ... – bensì un risultato della sua chiusura di fronte al Tu. Questa chiusura altro non è però se non il 'distacco da Dio'; il tentativo dell'uomo di esistere in un' 'interiorità' senza Dio – che razza di *contradictio in adiecto!* – è il primo abuso e impiego stravolto della 'libertà', di quel carattere 'personale' dell' 'esistere che Dio ha posto nell'uomo'.<sup>4</sup>

La parola allora, infedele al suo costitutivo rapporto con quel *Lógos* originario che l'ha partorita, sperimenta una sorta di orfanazione deliberatamente cercata e l'uomo fa naufragio in un disperante isolamento auto-referenziale che comporta il misconoscimento della propria dimensione spirituale-dialogica:

«L'Io in tal caso è come un'isola che conosce sì l'arcipelago, le altre isole contrassegnate dal vincolo della prossimità. Le distanzia però il mare, metafora della parola, che pur le lambisce e le connette insieme. Il 'mare-parola' è ponte possibile ed insieme distanza abissale. Ponte se ogni isola-Io pronuncia la parola autentica che permette la fuoriuscita dall'*Icheinsamkeit*, distanza incolmabile se l'isola-Io non sa attraversare questo mare, non intende gettarsi nel mare aperto della parola autentica, ma si ritrae in sé negandosi alle altre isole dell'umano arcipelago. Allora sarà davvero il 'trionfo' dell'*Icheinsamkeit!* Un'euforia autistica dell'Io che nasconde il male radicale della disperazione di un uomo resosi incapace di incontrare il suo Tu». <sup>5</sup>

Tale specifico «atto spirituale» di autochiusura dell'Io su se stesso otte- nebra nell'uomo la memoria del proprio statuto originariamente dialogico e «tuale» ed intorpidisce in lui il «senso per la parola», rendendolo sordo. Trincerato in una sorta di affossamento ontologico di sé egli vive l'esilio post-edenico, in un attaccamento vischioso al proprio Io. Qui sperimenta il peccato. Il concetto di peccato infatti – altrimenti definito dal Nostro come «malattia spirituale» – conosce in Ebner una sua specificazione particolare proprio a partire dalla lettura pneumatologica della parola e si identifica nella deliberata negazione del «diritto» di parola, che solo favorisce l'incontro Io-Tu: «Morire al peccato vuol dire morire senza che l'Io nell'uomo abbia trovato il suo Tu». <sup>6</sup> Il peccato si realizza come deliberato oblio del Tu divino e va a coincidere con uno «stato di dissipazione spirituale» <sup>7</sup> che determina nell'uomo la perdita della propria personalità e di quel *Lógos* originario che lo ha chiamato ad esistere. Come ben rileva Edda Ducci dunque per Ebner «nella dinamica peccato (malattia) / parola il rimando primo è alla Parola del *Prologo* di Giovanni». <sup>8</sup> Proprio per questo motivo la realtà del peccato si dà per Ebner esclusivamente al singolare; tutto il resto altro non è se non una

<sup>4</sup> PR, p. 151; S I, p. 91.

<sup>5</sup> S. ZUCAL, *Ferdinand Ebner e la «nostalgia» della parola*, p. 262. Nel suo significato di morte e di negazione della «dualità originaria» (*Urweisamkeit*) della vita, il termine *Icheinsamkeit* va a contrapporsi in Ebner all'*Einsamkeit des Geistes*, a quella feconda e necessaria solitudine dello spirito entro cui l'Io matura la decisione di collocarsi liberamente di fronte a Dio e al Tu dell'uomo.

<sup>6</sup> S II, p. 34 (19 gennaio 1917).

<sup>7</sup> PR, p. 160; S I, p. 100.

<sup>8</sup> E. DUCCI, *La parola nell'uomo. Spunti per una filosofia dell'educazione dalla pneumatologia di Ferdinand Ebner*, Brescia 1983, p. 138.

declinazione di questo primo e fondamentale atto spirituale di trinceramento dell'Io nei confronti del Tu divino:

«In realtà c'è soltanto *un* peccato, *il* peccato, ma molte trasgressioni; c'è soltanto l'unico peccato della chiusura interiore davanti a Dio». <sup>9</sup> In esso «è insito il fatto che l'uomo si chiude e 'non arriva alla luce'». <sup>10</sup>

Ed ancora:

«Non esiste un peccato *in sé*, bensì solo *il* peccato *nella* persona. Non esistono dunque nemmeno azioni oggettivamente determinate che *di per sé*, nella loro oggettività, sarebbero peccato, bensì solo azioni nelle quali l'uomo riconosce *il proprio peccato*, colto cioè nella sua determinatezza soggettiva. Il proprio 'peccato mortale' la persona lo riconosce in quell'azione mediante la quale essa rende impossibile la propria vita spirituale, il proprio rapporto con Dio, non però per pura debolezza, distrazione o sventatezza; si tratta cioè dell'azione in cui assente ed approva in maniera consapevole e riflessa il proprio allontanamento da Dio, l' 'autosolipsismo dell'Io' della propria esistenza, il 'peccato originale'». <sup>11</sup>

L'ambito del peccato non è dunque riconducibile ad una trasgressione di un codice normativo di carattere morale, oggettivamente specificato e definito, quanto piuttosto ad un «fatto» nella coscienza della persona circa se stessa e la propria vita spirituale, mediante cui l'Io cerca di «affermarsi-nella-vita-e-nel-mondo (*Sich-im-Leben-und-in-der-Welt-Behaupten*)» <sup>12</sup> dimentico di Dio.

Questo barricarsi in se stesso, in cui l'uomo sceglie di misconoscere la propria costitutiva apertura a Dio, si riflette e si estende poi conseguentemente anche all'ambito delle relazioni con il Tu umano, dove il peccato assume ancora una volta la forma del rinnegamento di ogni referenzialità con l'altro da sé e nello snaturamento del dialogo in monologo:

«Al versetto 23 del secondo capitolo di Genesi, quando Adamo ed Eva sembrano essere messi nella condizione di dialogare, si nota al contrario che Adamo parla *di* Eva e mai *con* Eva: 'il suo è un monologo che oscilla nei suoi enunciati, tra la prima e la terza persona, ignorando il Tu'; ed anche quando, scoppiato il dramma della disobbedienza, l'uomo e la donna si addossano reciprocamente la colpa, non si rivolgono mai al partner come ad un Tu, lasciando che la parola monologale consumi il suo fallimento e, per così dire, annulli l'intenzione dialogica di Dio stesso ... Adamo ed Eva, se hanno 'udito' la voce del Creatore, non sono stati capaci di 'ascoltare' la sua parola ... Non si sono aperti alla relazione, non hanno visto il Tu di Dio e – inquietante enigma del difficile percorso di ogni uomo a ritrovare nell'origine il senso della relazione giusta – non si sono neppure scoperti complici ed amanti, ma solo due singoli, capaci di prendere la parola per incolparsi (Gen 3,9-14). Dio è così sparito di fronte al loro sguardo e il cielo è caduto». <sup>13</sup>

<sup>9</sup> S I, pp. 997-998.

<sup>10</sup> S I, p. 998.

<sup>11</sup> PR, p. 356; S I, p. 307.

<sup>12</sup> PR, p. 357; S I, p. 308.

<sup>13</sup> P. RICCI SINDONI, *L'antropologia tuale tra maschile e femminile a partire da Ferdinand Ebner*, in S. ZUCAL - A. BERTOLDI (edd), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*. Atti del convegno internazionale di Trento (1-3 dicembre 1998), Brescia 1999, pp. 127-138. Il riferimento specifico si trova alle

La figliolanza divina, da cui deriva e consegue la fratellanza tra gli uomini, è deliberatamente abiurata; proprio questo è ciò che perseguiva Satana quando indusse gli uomini a cogliere il frutto dell'albero. «Egli, che aveva disperato nel suo rapporto a Dio e perciò invidiava l'uomo, voleva rovinarne la figliolanza divina per precipitarla dalla dualità (*Zweisamkeit*) del suo essere cosciente nella grande solitudine dell' 'Io'. Questo gli è riuscito, ma non per sempre ed in eterno».<sup>14</sup>

Con Adamo ci troviamo di fronte al primo incontro spezzato della storia. Il peccato qui si consuma nel gesto di nascondersi: «Ma il Signore Iddio chiamò Adamo e gli chiese: 'Dove sei?'" (Gen 3,9). Viene meno la simultaneità delle voci, l'uomo si sottrae alla presenza di Dio, la complicità dell'armonia si frantuma; ciò che resta è soltanto un dialogo abortito. Tale contrassegno di precarietà va a marcare di sé – come già evidenziato – anche il rapporto con Eva. La rivolta dell'uomo contro Dio si risolve in frattura della relazione dell'uomo con il suo simile. È davvero sorprendente «constatare come nel paradiso terrestre Adamo ed Eva, la prima coppia umana, lo sposo e la sposa, ignorino il mutuo dialogo: parlano molto ma non si parlano mai».<sup>15</sup> Si celebra su questo terreno il magnifico trionfo di Satana.

«'Autosolipsismo dell' 'Io' (*Icheinsamkeit*) e 'chiusura al Tu' (*Duverschlossenheit*) – in ciò consiste essenzialmente il peccato»,<sup>16</sup> scrive Eucharis Berbuir. Esso si fonda infatti per Ebner sulla «'decisione personale' dell'uomo pro o contro la spiritualità della propria esistenza, ovvero pro o contro Dio».<sup>17</sup> Il peccato di Adamo ed Eva si colloca dunque proprio nella scelta deliberata di confinarsi nell'ambito della «vita propria» (*Eigenleben*), della vita 'privata', spogliata di ogni relazionalità.

E tale peccato, nella sua volontarietà, ancora si ripropone e conosce una propria ulteriore conferma con Caino che, come già Adamo ed Eva, cerca di sacrificare la propria «natura tuale» a vantaggio di un titanico egocentrismo, in un continuo perpetuarsi di quel primo distacco da Dio. Allora il vero, autentico peccato di Caino va rinvenuto per Ebner, più ancora che nel suo gesto assassino, nel contenuto della frase che lui pronuncia, tutto raggomitolato nella nicchia egologica della propria «chiusura» (*Abschluß*): «Sono forse io il custode di mio fratello?». Conseguenza drammatica dello spezzarsi della relazione con Dio è il prodursi della frattura dei rapporti tra gli uomini. Si apre lo spazio dell'«assoluto smarrimento spirituale».<sup>18</sup>

E tuttavia tale situazione di separatezza e d'abbandono non è definitiva. Infranta la relazione con Dio, tutto si deteriora, ma non in maniera definitiva

pp. 127-128; la citazione riportata dalla Ricci Sindoni è tratta da A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato (Alessandria) 1983, p. 106.

<sup>14</sup> S I, p. 995.

<sup>15</sup> P. RICCI SINDONI, *Linguaggio dell'eterno e risposta del tempo*, in M. MARTINI (ed), *La filosofia del dialogo. Da Buber a Lévinas*, Assisi (Perugia) 1995, pp. 79-125. La citazione è a p. 100.

<sup>16</sup> E. BERBUIR, *Begegnung von Gott und Mensch im Wort der Liebe*, in «Kirche und Kanzel», 20 (1937), 20, pp. 211-219. La citazione è a p. 215.

<sup>17</sup> PR, p. 283; S I, p. 227.

<sup>18</sup> PR, p. 287; S I, p. 232.

e definitiva. Neppure il reciso rifiuto dell'uomo porta Dio a fare della propria parola un annuncio di sventura. La sovranità dell'*Icheinsamkeit* è limitata e temporanea. All'uomo è ancora offerto di scegliere, se solo lo vuole, di abdicare ad essa e di intuire un varco nella rocca del suo «autosolipsismo dell'Io»:

«Se il cielo non c'è più, Dio continua ancora a chiamare l'uomo dandogli del Tu – e non può fare altrimenti –, questa è la *sua* parola, e lo fa poco dopo la cacciata dall'Eden, parlando con un omicida, con Caino, il primo uomo che, con una audacia sorprendente, risponde a Dio ridandogli del Tu (Gen 4,14). Ha forse intravisto come la parola possa davvero diventare veicolo di comunicazione e di dialogo, quel dialogo neppure iniziato con il fratello Abele. Che Dio abbia deciso per questo di non abbandonarlo, mettendo su Caino un segno 'affinché chiunque lo incontrasse non lo uccidesse' (Gen 4,15)? Stando alle suggestioni espresse da Ebner, forse andò proprio così».<sup>19</sup>

Anche dentro la prospettiva biblica dunque la relazione non è dimensione già data e costituita; al contrario, si presenta come conquista faticosamente guadagnata in un gravoso itinerario solcato dal giogo di reiterati fallimenti dialogici. È necessario dunque

«liberarsi dall'ingenua e banale considerazione che la Bibbia rappresenti emblematicamente il dialogo del Divino e dell'Umano, quasi il prototipo di un incontro pacificato che al contrario appare segnato nella Scrittura sacra dal carattere della precarietà e del rischio».<sup>20</sup>

Anche successivamente al racconto degli eventi relativi al peccato originale e al primo grande assassino della storia umana, che vanno a colpire direttamente il cuore dialogico-verbale della realtà dell'incontro, la fatica di vivere reciprocità si replica. Il peccato ancora fiorisce. Infatti, pure i seguenti

«versetti del capitolo 4, relativi all'approccio dialogico fra Dio e Caino, sono ulteriori segnali della terribile difficoltà da parte dei due partner di aprirsi all'universo dell'altro: alla domanda di Dio Caino risponde con altrettante domande; alla maledizione di Dio, di un Dio che sembra non capire l'assurdità di questa violenza, risponde la dolorosa implorazione di Caino che pare miracolosamente aprire la via della comprensione e del perdono. Ponendosi al di là e al di sopra del dialogo stesso, solo il perdono è capace di superare la frustrazione di questo incontro mancato e di generare solo una infinita misericordia».<sup>21</sup>

Il peccato, inteso come negazione dell'incontro, si presenta dunque nell'ambito della dialogica ebneriana con una sua ben precisa fisionomia che può essere ricondotta alla categoria semantica dell'*Icheinsamkeit* («autosolipsismo dell'Io»). Tale fonema – coniato con ogni probabilità dallo stesso Ebner – sfugge ad una definizione univoca in grado di circoscriverlo e di tradurlo in maniera esaustiva. Connotato di intensa potenza evocativa, esso

<sup>19</sup> P. RICCI SINDONI, *L'antropologia tuale*, p. 129.

<sup>20</sup> P. RICCI SINDONI, *Linguaggio dell'eterno*, p. 98.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 102.

dilata e moltiplica la propria capacità di significazione in un variegato ventaglio di accezioni:

«La parola *Icheinsamkeit* è un'espressione cruciale in Ebner, un termine intraducibile che riesce ad evocare una molteplicità di sfumature semantiche: insularità dell'Io; Io a-relazionale; autoreferenzialità dell'Io; autoisolamento dell'Io; solitariet  dell'Io; l'Io in solitudine; identit  [illusoria] dell'Io colta in solitudine (l'Io   solo ma nel contempo presume di costituirsi e fondarsi attraverso la solitudine, barricandovisi); naufragio dell'Io nella sua solitudine allorch  s'accontenta di brandelli di fasulla comunicazione cui aggrapparsi, incapace ormai di raggiungere la riva dialogica; l'Io e la sua solitudine egoistico-egocentrica; trionfo dell'egoit  a scapito della 'tuit ' (*Duhaftigkeit*); l'Io barricato nell'Io; ipseit ; gabbia della soggettivit ; arroccamento dell'Io; l'Io-chiuso-dentro un carcere; autoreclusione dell'Io nella propria disperante solitudine e solipsismo dell'Io».<sup>22</sup>

Il contenuto plurivoco del termine, che va a ricoprire una estesa gamma di sfumature semantiche, conosce tuttavia – come si pu  desumere dalla tassonomia sopra riportata – un'unica colorazione di tono. La *Icheinsamkeit*, mai concepibile come una realt  originaria dell'Io, individua infatti sempre l'esito – drammatico e mortale – di un processo dinamico caratterizzato dal volontario disconoscimento del Tu:

«l' 'autosolipsismo dell'Io' (*Icheinsamkeit*) non   qualcosa di originario nell'Io, bens  il risultato di un atto spirituale interno ad esso, di un'azione dell'Io, ovvero del suo chiudersi di fronte al Tu».<sup>23</sup>

L'*Icheinsamkeit* marchia pertanto il passaggio dalla condizione, costitutiva e originaria, di *Dubezogenheit* che dice il riferimento spirituale dell'Io con il Tu, a quella di *Bezogenheit auf sich selbst* che rimuove ed estirpa ogni dipendenza ed appartenenza all'altro. Spartiacque di un tale deliberato quanto arbitrario spostamento dei confini dell'Io   la «muraglia cinese», eloquente metafora con cui sovente Ebner significa e descrive la cinta dietro cui l'Io si trincerava per presidiare la propria infondata pretesa di bastare a se stesso. Spostando il proprio baricentro ontologico dal «tra» (*Zwischen*), che lega e connette le realt  spirituali Io-Tu, a se stesso l'Io smarrisce la propria cittadinanza e si autoesilia dal nucleo pulsante dell'esistenza autentica, accontentandosi di fissare la propria dimora nelle regioni suburbicarie. Con il macigno dell'*Icheinsamkeit* l'Io erige cos  il baluardo, la roccaforte inespugnabile dell'anti-incontro. Per Ebner dunque l'*Icheinsamkeit* non   una chiusura che si realizza sul terreno psicologico o sociologico, quanto piuttosto su quello pneumatologico; essa presenta infatti – chiari ed inequivocabili – i tratti di una vera e propria patologia spirituale.<sup>24</sup>

In tal senso l'*Icheinsamkeit* si pone come la sconfessione di quella « 'dualit  originaria' (*Urzweisamkeit*) che viene a costituire per Ebner la patria

<sup>22</sup> S. ZUCAL, in *PR*, p. 141, nota 1.

<sup>23</sup> *PR*, p. 142; *S I*, p. 84. Ed ancora: «L' 'assenza-di-Tu' dell'Io, il suo 'essere-chiuso-in-se-stesso', il suo 'autosolipsismo dell'Io' (*Icheinsamkeit*) ... non   l'elemento primario della sua essenza, da cui la relazione con il Tu si sarebbe sviluppata in un secondo momento» (*ibidem*, pp. 232-233; *S I*, p. 174).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 255 (*S I*, p. 197).

dialogico-verbale dell'uomo. 'Patria' nelle due accezioni che la lingua tedesca permette: 'Vaterland', luogo della paternità creatrice in cui Dio parlandogli ha 'figliato' l'uomo come suo interlocutore verbale; e 'Heimatland', luogo dialogico originario che è insieme 'Ursprungsland' e 'Mutterland', casa e dimora metaforica, incontro beatificante nella parola e grazie alla parola, che fa sì che l'uomo si senta accolto, chiamato per nome, riconosciuto, identificato, – in altri termini – amato come avviene in ogni ambito 'materno', che si senta davvero a casa propria».<sup>25</sup>

Dentro il ferrigno autosigillarsi nell'*Icheinsamkeit* la memoria di tale patria ontologica è obliata, respinta, relegata dentro un irraggiungibile cono d'ombra in cui l'uomo vive una devastante paralisi dell'Io, esito rovinoso della sua inane pretesa di autoindiarci. L'*Icheinsamkeit* si realizza allora come «un'euforia autistica dell'Io che nasconde il male radicale della disperazione di un uomo resosi incapace di incontrare il suo Tu».<sup>26</sup> Qui infatti lo spazio della reciprocità è interdetto; il linguaggio della relazione negato. Si impone l'egemonia di un mutismo a-dialogico che va ad ammorbare nell'uomo la sua natura di *wort-haft*, inaugurando quel dramma esistenziale-spirituale che conosce una plastica traduzione nelle due figure mitologiche di Eco e di Narciso, nelle *Metamorfosi* di Ovidio. Eco, accesa di passione per Narciso, si trova nella tragica impossibilità di dirsi e di comunicare se stessa perché priva di una sua personale parola. Ogni tentativo di vivere reciprocità dialogica si risolve per lei in ossessiva ed alienante ripetizione di ciò che non le appartiene. E quando Narciso, smarrito nella foresta, sembra finalmente avvedersi della sua presenza fino a formulare la domanda interpellante: «C'è qualcuno?», Eco – sfornita di parole e di nome – è costretta a reduplicare una domanda che rimane senza risposta: «Qualcuno?». Il dialogo non si realizza. I due non si incontrano. La parola interrogante di Narciso non conosce un momento responsorio. Eco sperimenta il dramma dell'abbandono e dell'«autosolipsismo dell'Io», in cui solo le è consentito «di molte parole, restituire le sillabe estreme». Il suo parlare si compone di sterili ed impersonali *Wörter*,<sup>27</sup> membri morti e spezzati, vocaboli clonati e ripetuti che, staccandosi dall'intimità vitale della loro origine spirituale, smarriscono la loro capacità di dire. Le sue sono soltanto parole – o meglio, 'non-parole' – reduplicate e riflesse, accomunate, nella loro inconsistente natura, all'immagine contemplata da Narciso sullo specchio dell'acqua. Analogamente alle parole di Eco che dà voce a ciò che non dice e produce risonanza di solitudine, la figura simmetricamente speculare di Narciso si

<sup>25</sup> S. ZUCAL, *L'esodo dall'«Icheinsamkeit» e la «patria» ritrovata*, in S. ZUCAL - A. BERTOLDI (edd), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 99-114. Il riferimento specifico si trova a p. 100.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>27</sup> Si rende qui necessario ricordare che nell'articolare la sua pneumatologia della parola Ebner si avvale di una peculiarità che è propria della lingua tedesca e distingue tra parola (*Wort*) il cui plurale suona *Worte* e parola (*Wort*) che ha invece il plurale in *Wörter*. Mentre nel primo caso ci troviamo di fronte a parole vivide ed intese, nelle quali si avverte il riverbero della Parola che era in principio, le parole con il plurale *Wörter*, al contrario, altro non sono se non membra rotte, parole-fossile che si sbriciolano in sterili vocaboli.

erige infatti, quale emblematica «muraglia cinese», a negazione radicale dell'incontro con l'alterità. I due rimangono isolati ed impermeabili l'uno all'altro, pur nella condivisione estrema dello stesso dramma e della stessa 'prigionia' a-relazionale, senza mai riuscire a sottrarsi alla mera proiezione e alla sterile reduplicazione di sé.

## 2. *L'«Entgegenkommen-Gottes» come superamento dell'etica kantiana*

Alla luce di quanto finora indagato, l'*Icheinsamkeit* emerge all'interno della dialogica ebneriana quale realtà il cui esito spirituale consiste nel condannare l'uomo a vivere da 'trincerista', rendendolo così 'forte' di una patologia svisata a realtà salutare ed ingaggiata quale argomento di difesa contro i tentativi di 'incursione' dell'altro nel territorio della propria esistenza. Ma come è possibile uscire da questo mortale 'vallo' di sognante «autosolipsismo dell'io»?

Ogni tentativo dell'uomo di sconfiggere da se stesso questo nemico dell'incontro e dell'umano minaccia secondo Ebner di essere un'implosione in sé. Del tutto improponibile e fallimentare viene perciò da lui diagnosticato un qualsiasi intervento di 'cura omeopatica' che affronta il male con quei farmaci che ne provocano gli stessi sintomi. È rovinosa sicumera il credere di poter medicare da sé gli sfregi con cui «la malattia mortale» dell'«autosolipsismo dell'io» ha segnato il proprio volto spirituale trasformandolo in una maschera:

«Qui si trova l'ultimo e il più profondo imperativo della vita spirituale, quello che è più difficile da corrispondere: che l'uomo non si preoccupi della salvezza della propria anima. Preoccuparsi di essa, appartiene ancora alla sfera della 'psicologia', nella quale l'io si riferisce a se stesso, non è ancora uscito dal proprio 'autosolipsismo dell'io'; non appartiene cioè ancora alla sfera 'pneumatologica', nella quale ha conseguito il proprio autentico e giusto rapporto con il Tu ... Questa paura e preoccupazione è un esito – e in nessun caso solo un trascurabile stadio transitorio – in cui l'uomo non può permettersi di rimanere spiritualmente e dobbiamo al proposito ricordarci infine di quella parola del Vangelo che dice: chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; chi però a causa mia e del Vangelo perderà la propria vita, l'avrà salva».<sup>28</sup>

Colui che si mantiene stretto al proprio io è destinato per Ebner, paradossalmente, a smarrirsi. L'inane tentativo di autocentrarsi porta l'uomo ad irrigidirsi in modo caricaturale in una mostruosa storpiatura del proprio volto, strutturalmente atto a vivere relazione: «Che caricatura dell'uomo è l'uomo stesso».<sup>29</sup> Il conservare per sé la propria vita in un asserragliamento trincerato determina un perderla per sempre. Il vivo e reale consistere della propria esistenza si estenua là dove si presume di poter vivere nel possesso di

<sup>28</sup> PR, p. 288; S I, p. 232. Per il riferimento evangelico si rinvia a Mt 10,39, Lc 17,33 e Gv 12,25.

<sup>29</sup> F. EBNER, *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, p. 57 (11 ottobre 1914).

se stessi. L'uomo non è in grado, da solo, di uscire dall'*impasse* del proprio Io. Il tentativo di una simile impresa si avvolge su di sé andando ad acuire l'«autosolipsismo dell'Io».

La patologia dell'*Icheinsamkeit* può essere secondo Ebner superata solo là dove emerge – chiara ed inequivocabile – la contraddizione secondo cui la vita spirituale nell'uomo e la sua volontà di autoaffermarsi nel mondo sono realtà tra loro diametralmente antitetiche ed inconciliabili, in quanto posano su premesse interiori contrapposte:

«Per arrivare alla propria vera vita spirituale la persona deve attraversare la sensazione di non star vivendo la vita giusta, gustandola fino alla feccia e ciò significa ancora: la sua volontà di affermarsi nel mondo deve essere spezzata».<sup>30</sup>

L'Io deve giungere per Ebner al fondo di tale sensazione – la quale altro non è se non l'esperienza estenuante dell'«autosolipsismo dell'Io» – per coglierne tutta l'insostenibilità spirituale e con ciò «togliersi da sotto i piedi il terreno naturale e il fondamento dell'esistere umano nel mondo».<sup>31</sup> Solo privandosi dei propri fallaci e cedevoli ancoraggi l'uomo può aprirsi alla disponibilità ad essere raggiunto dal «venir-incontro-di-Dio» (*Entgegenkommen-Gottes*), di quell'unico in grado di offrirsi quale sbocco salutare dalla patologia spirituale dell'Io.

L'imperativo etico kantiano, così come lo ha inteso ed interpretato Ebner, emerge a partire da una tale prospettiva come terribilmente fragile e pretenzioso insieme. L'arrogante alterigia della persona etica che crede di poter superare da sé la disperazione dell'«autosolipsismo dell'Io», può risolversi soltanto in un titanismo prometeico che degenera in «sogno dello spirito» (*Traum vom Geist*). Tale persona infatti

«non sa fare altro se non imporsi il rispetto di sé e degli uomini, ovvero il rispetto della 'muraglia cinese' dell'Io nell'uomo, elevando ad imperativo etico il rispetto dell'«autosolipsismo dell'Io» e della chiusura al Tu».<sup>32</sup>

Si celebra in tal modo la più grande menzogna dell'umanità, attraverso la quale l'Io deliberatamente sceglie di autoingannarsi, giungendo addirittura a concretarla tangibilmente e ad erigerla a monumento. Sul terreno di questo imbroglio nasce così quella che Ebner definisce – mutuando le parole di Schopenhauer – come una vera e propria

«menzogna 'architettonica' ovvero il duomo e i campanili gotici, che lasciano credere che tutto il peso della terra e della materia sarebbe superato, cosicché dalla terra si potrebbe volare direttamente in cielo».<sup>33</sup>

Ad un'etica autonomisticamente intesa, Ebner contrappone dunque un'etica qualificata in senso pneumatologico, il cui valore consiste nel «deci-

<sup>30</sup> PR, p. 357; S I, p. 308.

<sup>31</sup> PR, p. 358; S I, p. 310.

<sup>32</sup> PR, pp. 251-252; S I, p. 193.

<sup>33</sup> PR, p. 377; S I, p. 330.

dersi» kierkegaardianamente per Cristo e nel lasciarsi salvare, incontrare da lui. Solo grazie a Cristo, effettiva concrezione dell'*Entgegenkommen Gottes* («venir-incontro-di-Dio»), l'uomo può essere sanato dalla propria esiziale *Icheinsamkeit*, anche se purtroppo – rileva icasticamente Ebner – spesso non riesce a comprenderlo:

«L'umanità è malata 'fino alla morte', e non conosce il suo medico, pur avendone innalzato il segno sulle sue chiese». <sup>34</sup>

### 3. L'etico come «fiat»

Nel superamento della concezione kantiana, dalla quale Ebner prende esplicitamente le distanze, l'etico va dunque a configurarsi per il Nostro come un *fiat*, come un 'dir di sì' alla grazia divina dell'incontro. Secondo quanto ben manifesta la dialettica che lega le «asserzioni esistenziali» (*Existentialaussage*) «Io sono - Tu sei», l'essere è infatti per Ebner accadimento linguistico, evento che ha luogo tra l'Io e il Tu e che trova in ciò il proprio significato etico. Secondo il filosofo austriaco dunque

«l'etico non può essere inteso come un dominio di una *metaphysica specialis*, cioè come ambito di regole di comportamento soggettive, indirizzate verso il valore, ambito chiaramente distinto dagli enti dati e determinabili e dalla loro tematizzazione. L'etico è piuttosto lo stesso evento dell'essere' ... La 'realtà', cioè l'essere' dell'Io, viene intesa da Ebner originariamente a partire dall'accadere del rapporto 'con il Tu'. Tale 'essere', in quanto accadimento di un rapporto, è l'etico in senso fondamentale». <sup>35</sup>

Al primato della legge morale assunta a principio teleologico dell'agire su cui fondare kantianamente la *necessità* per l'uomo di conformare la propria condotta a determinati imperativi, Ebner sostituisce dunque una diversa concezione dell'etico, pneumatologicamente inteso come un dire-sì al «vivere-con». Esso si configura pertanto come una sorta di 'convalida' dell'appartenenza dell'Io al Tu, mediante la quale l'uomo è chiamato a vivere – responsabilmente e responsoricamente – l'esperienza effettiva dell'essere in relazione. Quella che Ebner propone è specificatamente un'etica dialogico-pneumatologica, capace di sottrarre il soggetto umano al rischio della dereificazione, consegnandolo ad un rapporto personale con il Tu. L'unico *Sollen* che essa riconosce è dunque quello che si declina come invito a cor-rispondere, nell'accadere del linguaggio, al dono dell'incontro. Contro ogni titanismo etico Ebner dichiara fallimentare il tentativo dell'uomo di approssimarsi a Dio: «Non cercare Dio, ma attenderlo. Egli viene sempre di nuovo». <sup>36</sup> Quello cristiano – evidenzia Ebner – non è infatti un Dio che

<sup>34</sup> S I, p. 969.

<sup>35</sup> B. CASPER, «Che tutto l'essere è grazia ...». *Riflessioni sulla concezione dell'essere nel pensiero di Ferdinand Ebner*, in S. ZUCAL - A. BERTOLDI (edd), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 41-50. Il riferimento specifico si trova alle pp. 44-45.

<sup>36</sup> S II, p. 968 (29 ottobre 1921).

sceglie di apporre il sigillo sulle proprie labbra per chiudersi nell'alveo tacito e coibente della propria inaccessibilità. Come ripetutamente si sottolinea in ambito biblico, «viene il nostro Dio e non sta in silenzio» (Sal 50,3); all'uomo è chiesto di accoglierlo e di corrispondergli. Per il filosofo austriaco

«non si può pertanto parlare dell'*ethos* là dove l' 'Io psicologico', sciolto dal rapporto originario, si tematizza nel suo volere e desiderare in un isolato regresso a se stesso. In tal caso l' 'Io mantiene soltanto un rapporto ridotto, cioè 'metafisico-fantastico' con l'*ethos*. Il suo 'essere' è limitato e già lontano dalla sua più propria possibilità».<sup>37</sup>

Infatti «l'*ethos* senza la grazia spinge l'uomo verso la disperazione»<sup>38</sup> e determina in lui un sisma interiore che lo riduce a rovina di se stesso. L' 'Io vive così una sorta di assolutizzazione dell' «autosolipsismo dell' 'Io», nella quale egli manca il Tu:

«È vero che anche all' 'Io dell' etico corrisponde in certa misura un Tu – in quanto l' approccio etico a differenza di quello estetico e metafisico è orientato alle realtà della vita spirituale –; esso però è un Tu soltanto ideale, in quanto cioè la realtà intima dell' 'Io nell' 'Io voglio' viene determinata eticamente da un 'Tu devi'; questo 'Tu devi' tuttavia l' 'Io lo pensa e lo esprime a se stesso nella sua solitudine e non è altro che una proiezione. Il sogno dello spirito continua a venir sognato».<sup>39</sup>

L' 'Io voglio' da solo trasforma la speranza in mera utopia e rende l'uomo incline alla seduzione di attese chimeriche che tolgono ogni qualsiasi ancoraggio con la realtà dell' esistere. Impeciato in tali «paludamenti etici» che costringono a cercare la perfezione dentro un autosolipsismo del tutto incapace di incontrare il Tu, l' 'Io, oltre ad operare una svalutazione dell' esistenza, vive il più totale disprezzo di sé e si avvilisce a *moi*,<sup>40</sup> inteso secondo l' accezione pascaliana. Questo 'ego empirico', obliquo, oggettivabile e sostanzializzabile, nella sua realtà volitiva si riferisce esclusivamente a se stesso e si impone una *Selbstachtung* («attenzione a sé») che finisce col tradursi in *Menschenverachtung* («sprezzo per l'uomo»).

«C'è [dunque] per Ebner, anche al di là di Kant, un perfettismo etico che, per quanto sinceramente perseguito, non è altro che la consacrazione della propria egoità incapace di incontro».<sup>41</sup>

Tale perfettismo etico – sostiene Ebner in maniera certo piuttosto drastica e schematicamente totalizzante – è proprio dell' idealismo, il quale eleva ad esigenza etica il rispetto dell' «autosolipsismo dell' 'Io».

Contrariamente a questo *ethos* idealistico, etichettato da Ebner come «superbia» ed «autoillusione umana»,<sup>42</sup> l' *ethos* cristiano-pneumatologico si pre-

<sup>37</sup> B. CASPER, «*Che tutto l' essere è grazia ...*», p. 45.

<sup>38</sup> PR, p. 362; S I, p. 314.

<sup>39</sup> PR, p. 251; S I, p. 193.

<sup>40</sup> PR, p. 251; S I, p. 193.

<sup>41</sup> S. ZUCAL, in PR, p. 251, nota n. 7.

<sup>42</sup> PR, p. 358; S I, p. 310.

senta secondo il Nostro come «vera umiltà dello spirito»<sup>43</sup> che apre all'accogliimento della grazia. In tal senso la «breccia» (*Riß*), l'indigenza riconosciuta quale verità originaria di me stesso, non rappresenta un limite, un *appetitus infinitus* che erode e consuma, ma una positiva riscoperta del proprio dipendere da altri, una via di salvezza attraverso cui può fluire la grazia.

Ed è proprio solo la «grazia divina, alla quale corrisponde nell'uomo l'umile fiducia verso di essa, la fiducia dell'Io verso il 'farsi prossimo del Tu'»,<sup>44</sup> che consente di dare fondamento all'etico, rendendolo così in grado di mordere la realtà fattuale dell'esistenza. *Ethos* e grazia, all'interno di un rapporto di interazione reciproca, producono pertanto un movimento bidirezionale che strappa l'uomo alla «vita della generazione», la quale è in grado di offrire all'individuo soltanto un ottimismo ingannatorio che si perde nella prassi del relativismo etico. Questo vago ottimismo è soppiantato da Ebner – analogamente a quanto fa Gabriel Marcel – dalla speranza, cristianamente intesa:

«La speranza dei cristiani è in realtà qualcosa di ben diverso dall'ottimismo. Che l'uomo non riceve l'*ethos* della propria vita dalla vita della generazione e che nemmeno può averlo in se stesso, questo lo sa solo il cristiano, il quale sa di averlo ricevuto da Dio nella sua rilevanza assoluta (la quale rende *eo ipso* impossibile ogni 'riappropriazione' spirituale e ogni alterazione in qualcosa di relativo) nella vita e nella parola di Gesù ... La vita e la parola di Gesù, dalla quale il cristiano riceve l'*ethos* della propria vita e senza la quale ogni visione del fatto che l'uomo è più prezioso dell'idea non avrebbe alcun senso, non rappresenta la postulazione di un ideale di cui si dovrebbe sperare la realizzazione nella vita della generazione, bensì costituisce questa realizzazione stessa. Infatti Cristo è l'adempimento e il fine ultimo ma al contempo anche la fine della 'legge'». <sup>45</sup>

L'*ethos* per Ebner conosce dunque nell'uomo una sua concreta significanza solo tramite la fede nel Dio incarnato, cioè tramite «la fede nella grazia, la fiducia nel 'venirci incontro del Tu'». <sup>46</sup>

Tale approssimarsi dell'alterità divina attraverso la mediazione cristologica trova secondo il filosofo austriaco il suo più felice annuncio nel Vangelo di Giovanni, la cui fedele frequentazione si riverbera sull'intera esistenza e sulla stessa opera fondamentale del filosofo austriaco:

«Questa è diventata la verità della mia vita, che ancora devo affannosamente cercare ad ogni istante per poter volgermi ad essa: c'è soltanto una luce nella tenebra e nella notte del nostro Esserci e questa è la luce della parola che viene da Dio, questa è Cristo ... Ora ho compreso l'inizio del Vangelo di Giovanni». <sup>47</sup>

È proprio l'*incipit* del Vangelo di Giovanni che porta Ebner al riconoscimento del valore insuperabile di un'etica 'eteronoma' fondata sulla parola

<sup>43</sup> *PR*, p. 359; *S I*, p. 310.

<sup>44</sup> *PR*, p. 163; *S I*, p. 103.

<sup>45</sup> *PR*, p. 361; *S I*, pp. 312-313.

<sup>46</sup> *PR*, p. 352; *S I*, p. 314.

<sup>47</sup> *S II*, pp. 879-880 (8 marzo 1919).

e sulla vita di Gesù, la quale va a porre l'Io in connessione spirituale «con Dio e per questo conseguentemente anche con il 'prossimo' ('Nächsten') nel comandamento dell'amore a Dio e al prossimo».48 Solo dentro l'orizzonte dell'annuncio offerto dal *Prologo* giovanneo è infatti possibile per Ebner il darsi di un «comandamento dell'amore» il quale, grazie all'intervento personale e personalizzante di Cristo nella storia, non si presenta più nella formula eticamente generalizzante «sii uno che ama (*sei ein Liebender*)», ma piuttosto in quella, più semplice e concreta, che dice: «ama il tuo prossimo (*liebe deinen Nächsten*)»,49 sul modello del Cristo. Il movimento discendente-incarnatorio di Dio, di cui riferisce il Vangelo di Giovanni, si fa così per Ebner evento verbale-spirituale decisivo entro cui l'istanza etica cede il passo (o comunque si raccorda) a quella religiosa. Nell'approssimarsi del *Lógos* l'imperativo del *Sollen* è quindi qualitativamente superato dall'interpellanza della fede. Qui la parola è sfidata a recuperare quel suo necessario correlativo che è l'amore, facendosi nuovamente capace di incontro; qui la pneumatologia ebneriana trova il proprio spessore di senso.

#### 4. *Il «Prologo» giovanneo come annuncio del Verbo originario*

L'intera proposta teoretica ebneriana tradisce l'appassionata consuetudine ad una pensosa lettura-«ri-lettura» del *Prologo* del Vangelo di Giovanni. La pneumatologia della parola nel suo riferimento al problema dell'esistere muove – nel filosofo austriaco – dalla realtà del *Lógos* e, più specificatamente, si propone come una sorta di ermeneutica del *Prologo* giovanneo. Qui si concentra per Ebner tutto il mistero dell'origine del linguaggio; qui la parola, strappata all'ambito logico-grammaticale, fisico-fonetico, deriva la propria fecondità spirituale e verbale. Giovanni infatti sarebbe stato l'unico ad aver colto l'intima connessione che intercorre tra il problema della «vita dello spirito» e la parola. Per questo la riflessione sul *Prologo* qualifica l'intero pensare ebneriano informando di sé un itinerario volto a promuovere la parola – pneumatologicamente intesa – quale patria dell'umano e qualità sostanziale di ogni relazione interpersonale. E proprio perché nella parola è celato ed insieme reso manifesto il mistero della vita spirituale, la pneumatologia ebneriana si configura – per usare le parole dello stesso filosofo – come «conoscenza della parola, sapere *dalla* parola e *sulla* parola e dunque [come] un'interpretazione del *Prologo* del Vangelo di Giovanni, seppur non come speculazione metafisica sul *lógos*».50 Qui infatti è dato all'uomo di riandare al senso del «Verbo originario» (*Urverbum*) per riappropriarsi della sua connotazione ontologica ed intuire che «il mistero della parola è il mistero dello

<sup>48</sup> W. HOHMANN, *Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der 'geistigen Wende'*, Essen 1995, p. 176.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *PR*, p. 185; *SI*, p. 126.

spirito».<sup>51</sup> Per questo – scrive giustamente Michael Theunissen – «la sua [di Ebner] pneumatologia in ultima istanza non è altro che un'interpretazione del *Prologo* del Vangelo di Giovanni».<sup>52</sup>

Testo di riferimento privilegiato che consente di recuperare in maniera puntuale tale prospettiva – che pur percorre trasversalmente ogni opera del Nostro – è *Glossen zum Introitus des Johannesevangelium* (1921),<sup>53</sup> le cui osservazioni costituiscono delle «vere pietre miliari per una cristologia filosofica»:<sup>54</sup> qui domina il *Lógos*, la Parola che era in principio ed in virtù della quale tutto fu fatto, il Verbo alla luce del quale l'uomo può ricomprendere se stesso come *Duhaftigkeit*, come natura parlante e «tuale», come essere «vocato» e chiamato a guadagnare il senso autentico del proprio esistere nella risposta a Colui che è la Parola e che mai cessa di rivolgergli la parola.

##### 5. *Il Lógos come principio della vita spirituale*

Ma come è da intendersi tale *Lógos*? Scagliandosi in particolare contro quello che Ebner considera polemicamente come un abuso proprio dell'interpretazione neoplatonica e idealistica di stampo hegeliano, il Nostro sostiene con forza che

«il *Lógos* del Vangelo di Giovanni non è il *Lógos* dei filosofi, l'oggetto ed il prodotto di uno speculare metafisico, ma, letteralmente, la Parola, l'oggetto della fede, la Parola proprio nella sua autentica attualità spirituale».<sup>55</sup>

Il *Lógos* giovanneo va quindi compreso in prospettiva esclusivamente pneumatologica «partendo dalla parola (*verbum*) ... nel senso di parola *sic et simpliciter*».<sup>56</sup> Esso non è dunque un'idea partorita da una speculazione teoretica ma il principio stesso della vita spirituale, quel fondamento ontologico che solo sa restituire all'uomo la propria originaria struttura dialogica di essere costitutivamente relazionato al Tu divino:

«Che all'inizio della sua vita spirituale sta la parola, la parola che era in principio, questo l'uomo lo può riconoscere in se stesso in una consapevolezza ultima che implica il proprio rapporto a Dio. Ed il primo che ha anche espresso tale convinzione è stato proprio l'evangelista Giovanni».<sup>57</sup>

Vivendo in accordata obbedienza alla propria missione di *Bedenker des Wortes* Ebner riscatta dunque il *Lógos* da quella che egli giudica una equivoca e corrotta ermeneutica filosofica che ne ha ottenebrato l'autentico spessore

<sup>51</sup> F. EBNER, *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern*, p. 80 (1917).

<sup>52</sup> M. THEUNISSEN, *Nachwort. Über F. Ebner*, in F. EBNER, *Das Wort und die geistigen realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Baden-Baden, pp. 273-294. La citazione è a p. 281.

<sup>53</sup> Cfr. F. EBNER, *Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums*, in *S I*, pp. 402-432.

<sup>54</sup> P. RICCI SINDONI, *L'antropologia tuale*, p. 130.

<sup>55</sup> *S I*, p. 417.

<sup>56</sup> *S I*, p. 962.

<sup>57</sup> *S I*, p. 405.

semantico. Come efficacemente esprime la parafrasi ebneriana del *Prologo* giovanneo infatti, la luce della parola è rifulsa «nelle tenebre della nostra vita e della nostra filosofia», ma esse non l'hanno compresa.<sup>58</sup> Per questo

«non i filosofi, ma l'evangelista Giovanni fu colui che raggiunse il profondo significato nell'etimologia della parola *Lógos* – e perciò, nella fedeltà a questo significato, iniziò il suo Vangelo con la parola che era in principio – ed egli non ha appreso nulla dalla filosofia alessandrina del *Lógos*, ma al contrario, i filosofi avrebbero potuto imparare qualcosa da lui».<sup>59</sup>

In profonda sintonia con la sensibilità giovannea Ebner restituisce dunque al *Lógos* il proprio originario e costitutivo carattere di parola, nella cui personale attualità viene creato lo spirituale nell'uomo, così costituito come *sprechendes Wesen* («essere parlante») e come *partner* dialogico di Dio. Creato nella parola e perciò pensato e partorito come essere determinato in senso tuale dentro l'orizzonte della *Zweisamkeit* («essere-in-due»), l'uomo può dunque incontrare e cogliere autenticamente se stesso solo a partire da quel *Lógos* di cui egli, in quanto «essere parlante», è fedele eco. Ogni misconoscimento di ciò che in ultima istanza qualifica l'umano, deriva dunque da una deliberata disavvedutezza e da una cercata ricusa di quel vincolo indissociabile che lega l'uomo alla Parola che era in principio.

«A dispetto del *Prologo* del Vangelo di Giovanni – annota infatti Ebner in tono polemico – finora non si è evidentemente pensato per nulla che dallo spirito del cristianesimo si possa ottenere una luce circa il fatto che entro una natura muta l'uomo è il solo essere che parla».<sup>60</sup>

## 6. *Il Lógos come «presupposto dell'essere»*

Il carattere di *Wort haben* («avere la parola») che contrassegna l'uomo come natura relazionale, costitutivamente concepita entro l'orizzonte ontologico della dualità originaria dell'esistenza, deriva dunque da quel *Lógos* che fonda la reciprocità delle realtà spirituali Io-Tu. Il *Lógos* è infatti «premessa» e «posizione» del rapporto dell'Io con il Tu.<sup>61</sup> Esso si fa così paradigma di riferimento di ogni incontro interumano e di ogni evento autenticamente dialogico. Il *Lógos* divino infatti, in un processo di gratuita autocomunicazione che trova una propria giustificazione solo alla luce della libertà e dell'amore, si spreme al di fuori di ogni lontananza metafisica, esce dall'alveo inaccessibile della propria trascendenza ed aseità e si immerge, con piena concretezza storica, nella contingenza del finito. Tramite un processo di uscita da sé che implica un movimento ulteriore rispetto alla dinamica delle relazioni intratrinitarie, il *Lógos* si presenta così al mondo come *medium* di relazionalità,

<sup>58</sup> S I, pp. 793-794.

<sup>59</sup> S I, p. 419.

<sup>60</sup> S I, p. 389.

<sup>61</sup> Cfr. S II, p. 294 (5 settembre 1921).

inaugurando una nuova modalità di comunicazione di Dio con l'uomo e degli uomini tra di loro. Nel Dio fatto carne dunque il modo d'essere della parola parlata coincide, in maniera somma ed insuperabile, con la sua stessa essenza. Cristo – scrive infatti Ebner – «è la parola 'più personale' che mai sia stata pronunciata in questo mondo»<sup>62</sup> e che va a riempire di un contenuto vitale la vuota astrazione 'Dio è'.<sup>63</sup> Infatti

«Cristo non ha soltanto manifestato la parola di Dio – come un profeta, come un veggente ricolmo dello spirito di Dio. Egli stesso era ed è la parola, la parola che è da Dio e che era in principio, la parola creante l'uomo, la parola che si è fatta carne e che ha posto la sua dimora in mezzo a noi».<sup>64</sup>

In Lui, *Verbo* incarnato, la realtà di Dio si rende «visibile all'occhio spirituale dell'uomo» ed «udibile al suo orecchio spirituale».<sup>65</sup>

L'unico orizzonte entro cui è possibile comprendere esaustivamente il senso del *Verbo* divino è dunque quello della spiritualità incarnatoria. Per questo il *Lógos* del *Prologo* ritrova per Ebner in senso specifico la propria autentica significazione e il proprio «giusto» contenuto in quanto viene detto al versetto quattordici: «La Parola si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi». Proprio muovendo da qui egli giunge ad affermare che il Cristo, il *Lógos* incarnato, è la parola nella quale si condensa e si esprime tutta la dinamica del «venir-incontro-del-Tu», che già appartiene fin da principio alla vita intratrinitaria. La *cristo-logia* ebneriana – in una sorta di riproposizione del *Prologo* giovanneo – si presenta allora proprio come una *cristologia* «verbale», «logologico-pneumatologica».

In tale prospettiva il *Lógos* di cui si parla nel *Prologo* non può essere ridotto per Ebner solo a cifra ed immagine di Dio, ma in senso proprio emerge quale realtà personale che inerisce e che interpella la vita spirituale.<sup>66</sup> Esso pertanto è parola creatrice e realtà fondante l'essere:

«Nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni si sostiene che la parola è il principio dell'essere: tutto è stato fatto mediante la parola che in principio era presso Dio».<sup>67</sup>

E in quanto «presupposto dell'essere»<sup>68</sup> – quest'espressione ricorre ripetutamente nel Nostro – il *Lógos* è primariamente momento che «pone» il «fatto spirituale originario» (*das geistige Urfaktum*) della relazione Io-Tu, e che lo «ricompono» dopo l'allontanamento dell'uomo da Dio. La prospettiva che qui si inaugura è propriamente quella dell'evento dialogico. Ciò consente ad Ebner di ripensare quell'«in principio» che fa da esordio al *Prologo* secondo una doppia accezione:

<sup>62</sup> S I, p. 467.

<sup>63</sup> S I, p. 448.

<sup>64</sup> S I, p. 390.

<sup>65</sup> S I, p. 454.

<sup>66</sup> PR, p. 213; S I, p. 155.

<sup>67</sup> S II, p. 297 (29 ottobre 1921).

<sup>68</sup> S I, p. 793.

- a) «In principio era l'essere»  
 b) «In principio era 'il rapporto dell'Io al Tu'».

Il *Lógos* è parola originaria che pone l'essere ed in tal senso esso acquista una sua peculiare valenza ontologica che porta Ebner a glossare l'espressione giovannea «in principio era il verbo» con «in principio era l'essere». L'essere dipende quindi da quel dialogo creante che si declina nella proposizione originaria dell'«Io sono e mediante Me Tu sei; Tu sei e mediante Te Io sono» e che si realizza come «accadimento» del linguaggio. Il *Lógos* che era in principio si pronuncia dunque in senso creante e, nell'attualità del suo venir espresso, origina l'essere come realtà personale e come evento di relazione.

Quello stesso *Lógos* che si pone quale presupposto dell'essere è infatti insieme anche parola fondativa del rapporto Io-Tu, è *Lógos*-«tra». Dio è parola, ma – proprio in quanto parola – Dio è pure dialogo (*dia-Lógos*) e relazione. L'*incipit* del *Prologo* viene quindi così parafrasato da Ebner:

«In principio era 'il rapporto dell'Io al Tu', e questo rapporto era Dio e Dio era 'il rapporto dell'Io al Tu'». <sup>69</sup>

Tale glossa ebneriana del *Prologo* giovanneo orienta a considerare la priorità originaria della dimensione relazionale insita dentro lo stesso *Lógos*: il rapporto Io-Tu è realtà archetipa, antecedente la sussistenza dell'Io il quale – come già visto – non si dà appunto se non dentro un tale rapporto che è proprio della «vita dello spirito». Ne deriva che

«in principio era la vita spirituale nella sua realtà, la posizione dell'Io in rapporto con il Tu. Questa vita spirituale, la posizione dell'essere spirituale era presso Dio e Dio era la vita spirituale». <sup>70</sup>

Dio è *Lógos* e *dia-Lógos*, e tale realtà divina determina lo stamma della realtà umana. Scrive infatti Ebner:

«Si intenda per una volta il *Lógos* come dialogo. Questa è una similitudine, si dirà. Ma si guardi in fondo alla similitudine, ci si inoltri nell'ascolto del suo senso recondito: si tratta del 'senso della parola'. Che cos'è la parola come dialogo? Si svolge tra colui che parla e colui a cui il discorso è rivolto. Colui che parla 'ha la parola' e perciò parla. Non parlerebbe però se non presupponesse in colui a cui il discorso è rivolto il 'senso per la parola'». <sup>71</sup>

I due sono così posti secondo Ebner

«in quel rapporto tutto particolare che già è dato nella natura della parola come discorso ... La parola [dunque] pone il rapporto dell'Io al Tu». <sup>72</sup>

<sup>69</sup> S I, p. 963.

<sup>70</sup> S I, p. 793.

<sup>71</sup> S II, pp. 297-298 (29 ottobre 1921).

<sup>72</sup> S II, p. 298 (29 ottobre 1921).

Ma ha un senso – si chiede proseguendo Ebner –

«applicare questo anche alla parola che era in principio? Perché no! La parola era in principio presso Dio. Dio per così dire ha avuto da prima la parola e ha fatto un uso attivo del suo avere la parola, e con ciò ha creato tutto ciò che è, come dice l'evangelista. Ma con ciò ha creato anche l'uomo, quell'essere che tra tutte le creature di Dio è l'unica che ha la parola ... che è cioè capace da una parte di discorrere, dall'altra di ascoltare un discorso come discorso. Dio ha creato l'uomo non soltanto mediante la parola, lo ha creato nel momento in cui gli ha dato la parola; lo ha creato come un essere che ha nella sua coscienza un rapporto con colui che l'ha creato. In questo rapporto l'uomo ha la sua vita spirituale. In questo rapporto ha la luce della sua vita».<sup>73</sup>

L'Io, così posto «*dia-logalmente*» nell'essere, emerge per Ebner come realtà determinata in senso «*tuale*» e relazionale. Dal trinitario divino deriva il trinitario umano Io-Tu-parola/pneuma: l'Io si declina nel suo rapporto con il Tu tramite la parola che si propone pneumatologicamente quale 'veicolo oggettivo' di tale rapporto. Nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni si rivela dunque la dinamica della parola creante che fonda l'incontro dell'Io con il Tu, rispondendo così al problema di come l'Io giunge al Tu e il Tu all'Io. Secondo le parole dell'evangelista l'uomo, scaturito dunque «dal seno della comunità relazionale intratrinitaria»,<sup>74</sup> si presenta come essere costitutivamente relato. Egli si comprende come *imago Dei* proprio in quanto soggetto posto in relazione.<sup>75</sup> Dio, nel compartecipargli quella dimensione dialogico-comunionale che lega nella reciprocità Padre, Figlio e Spirito, lo ha costituito infatti come «*persona non isolata, ma essenzialmente comunitaria, in modo tale che la persona trova se stessa solamente nell'incontro con le altre persone*».<sup>76</sup> La realtà triadica di Dio si presenta così per Ebner quale paradigma archetipico del personale essere-uomo.

<sup>73</sup> S II.

<sup>74</sup> M.M. VILLA, *Persona e relazione. A proposito del pensiero dialogico di Ferdinand Ebner*, in S. ZUCAL - A. BERTOLDI (edd), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 181-197. La citazione è a p. 182.

<sup>75</sup> Cfr. S I, p. 793. Vale qui la pena di richiamare la forte convergenza che si registra tra la posizione di Ebner e quella di Dietrich Bonhoeffer, il quale scrive: «La somiglianza, l'analogia dell'uomo a Dio non è *analogia entis*, ma *analogia relationis*. Il che significa: 1. Anche la *relatio* non è una capacità o una possibilità propria dell'uomo ... ma è un rapporto donato, posto ... Ne consegue che: 2. Non va intesa come se l'uomo possedesse in qualche modo tale somiglianza e l'avesse a propria disposizione; al contrario l'analogia, la somiglianza va intesa con massimo rigore, nel senso che l'analogo riceve la sua propria analogia esclusivamente dall'immagine originaria, per cui ci rinvia sempre ed esclusivamente a questo modello originario e solo in questo rinvio è 'analogo'. L'*analogia relationis* perciò è la relazione posta da Dio stesso ed è analogia solo in questa relazione posta»; D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, München 1933 (pubblicato poi insieme a *Versuchung*, München 1968<sup>2</sup>); trad. it., *Creazione e caduta* (insieme a *L'ultima tentazione*), Brescia 1992, p. 56. Davvero – come annota Alberto Conci – relativamente alla questione della relazione Io-Tu si ha l'impressione che l'attenzione di Bonhoeffer per Ebner sia andata al di là della semplice ricezione dei temi che appartenevano allora alla filosofia dialogica (cfr. A. CONCI, *L'infinita importanza dell'altro. Tracce del pensiero ebneriano in Dietrich Bonhoeffer*, in S. ZUCAL - A. BERTOLDI [edd], *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 425-437, la citazione è a p. 434. Si rinvia a questo contributo per l'approfondimento del rapporto tra Ebner e Bonhoeffer).

<sup>76</sup> M.M. VILLA, *Persona e relazione*, p. 182.

### 7. La relazionalità intratrinitaria come realizzata pienezza di incontro

Indiscusso modello di incontro autenticamente vissuto e realizzato, al quale l'uomo è chiamato a conformarsi, è dunque per Ebner quello delle relazioni intratrinitarie, da cui il filosofo austriaco deriva la sua pneumatologia intesa come «dottrina dello Spirito» o, più specificatamente, come «dottrina della rilevanza delle 'tre persone'»,<sup>77</sup> relativamente ad una ridefinizione dell'umano che spinga l'Io fuori dalla soglia di un pensare e di un esistere autoreferenziali. In ciò la dialogica ebneriana rinviene una sua propria peculiare originalità che la distingue nella sostanza dalla generalità del movimento filosofico dello *Sprachdenken*. Come scrive Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, infatti

«Tra i pensatori dialogici Ferdinand Ebner fu il primo ad elaborare espressamente nello 'spirito del cristianesimo' le premesse pneumatologiche ovvero di teologia della rivelazione per la prassi dialogica e per ogni comprensione dialogica. Solo lui ha espressamente inserito nel pensiero dialogico la dimensione del *pneûma neotestamentario* (tradizionalmente indicato come la terza Persona divina), anzi addirittura una comprensione dell'esistenza sul modello della teologia della Trinità come qualcosa di ineludibile per l'esperienza cristiana».<sup>78</sup>

La riflessione relativa alla tripersonalità di Dio si pone così in Ebner alla base di una dialogica che, riconoscendo la propria inadeguatezza a giustificare autonomamente se stessa, stabilisce il proprio baricentro sull'ontologia del mistero trinitario. Dio è Parola, e lo è fin da principio in virtù dell'originaria e pre-temporale permanenza del *Lógos* in seno alla realtà divina – come annuncia il *Prologo* giovanneo – di quel *Lógos* eternamente generato come ipostasi dal Dio della vita. La preesistenza del Padre, del Figlio e dello Spirito, la nascita e la consostanzialità del Figlio con il Padre e la processione eterna dello Spirito si pongono così in Ebner come realtà entro cui la dimensione dell'incontro manifesta la propria principialità ed eternità. La Trinità è infatti fondamentalmente mistero dialogico di un amore promanante che si dice nei termini di un intimissimo «vivere-con». In tal senso in ambito intradivino l'incontro si presenta come dimensione ontologico-costitutiva della Trinità stessa. Nell'atmosfera spirituale di questa differenza oppositiva, che si declina secondo le modalità personali di Padre, Figlio, Spirito Santo, la realtà di Dio si flette dentro la categoria della relazione verbale. Il Dio-trinitario è quindi fondamentalmente per Ebner un Dio 'trialogico', la cui parola-ponte descrive

<sup>77</sup> S II, p. 241 (4 ottobre 1917).

<sup>78</sup> A.K. WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia della parola. La riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinità da parte di Ferdinand Ebner*, in S. ZUCAL - A. BERTOLDI (edd), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 27-40. Il riferimento specifico si trova alle pp. 27-28. Per un approfondimento della rilevanza della Trinità divina nel pensiero di Ferdinand Ebner cfr. anche A.K. WUCHERER-HULDENFELD, *Trinitarische Denken*, in A.K. WUCHERER-HULDENFELD, *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, Wien - Köln - Graz 1985, pp. 176-179, e M.D. NAKAJIMA, *Sein-Wort-Liebe: die trinitarische Konsequenz des ebnerschen Denkens*, in W. METHLAGL et al. (edd), *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*, Salzburg 1985, pp. 147-153.

un incessante e reciproco farsi incontro di Padre, Figlio e Spirito. Per questo, scrive Ebner, «la fede nella parola è la prima esigenza della fede. L'ultima è però la fede nella Trinità».<sup>79</sup>

Questa fede nella tripersonalità di Dio non si presenta però in Ebner come un concettoso assioma asetticamente accettato. Al contrario, il Nostro – in coerente fedeltà al suo porsi quale «maestro del sospetto nei confronti del linguaggio teologico abusivo»<sup>80</sup> – indirizza violenti strali contro ogni dottrinale concezione speculativa del dogma trinitario che esilia la realtà personale di Dio nel limbo dell'astrazione. Egli giunge così ad affermare che «il 'Padre' che l'uomo prega nel Padre Nostro e lo 'Spirito' in cui si chiarisce per noi il senso salvifico della parola di Cristo (Gv 14,26) non sono lo stesso Padre e lo stesso Spirito di cui parla il dogma della Trinità».<sup>81</sup>

La tripersonalità di Dio è per Ebner primariamente verità creduta – secondo una modalità personale – in quel suo significato spirituale che impedisce di disgiungere pensiero ed esistenza e che guadagna all'uomo un orizzonte di senso circa la propria vita ed il proprio relazionarsi al Tu. Non a caso – annota Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld – l'opera principale di Ebner, *La parola e le realtà spirituali*,

«presenta già il sottotitolo indicativo di *Frammenti pneumatologici*. Essi dischiudono la parola, che avviene tra l'Io e il Tu (le realtà spirituali della vita), esplicitamente entro l'orizzonte della sua dottrina dello spirito, in considerazione dell'importanza della fede trinitaria».<sup>82</sup>

Il dialogico è dunque realtà appartenente a Dio che si riverbera e si partecipa però anche all'esistere umano, proprio perché la pneumatologia ebneriana si muove «entro una spiritualità delle tre divine persone che abbraccia l'essere-persona dell'uomo».<sup>83</sup> L'impianto stesso dello *Zwischen* («tra»), tanto diffusamente presente nella dialogica ebneriana come categoria che regola ed articola la reciprocità interumana, tradisce con evidenza la sua derivazione trinitaria. Esso emerge infatti quale realtà di forte consistenza 'teologico-trialogica' che va a descrivere la dinamica della relazionalità intradivina, andando con ciò a possibilizzare e a delineare nel contempo anche quella dei rapporti tra uomo e uomo. Si crea così – come risulta ben evidenziato da Ebner in una fondamentale annotazione del 1920 – una sorta di parallelismo:

«La realtà tripersonale di Dio corrisponde al rapporto della grazia di Dio verso l'uomo. Dio [Padre] ha creato l'uomo (la sua vita e il suo essere consiste nella grazia di Dio; Dio lo ha creato mediante la parola ... Dio ha creato l'uomo perché Dio è l'Amore; la Parola e l'Amore sono una cosa sola nel loro fondamento spirituale). Cristo media all'uomo la grazia divina che è vivificante (Cristo media il rinnovamento dell'uomo allontanatosi

<sup>79</sup> S II, p. 268 (24 aprile 1921).

<sup>80</sup> S. ZUCAL, *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, p. 252.

<sup>81</sup> S I, p. 531.

<sup>82</sup> A.K. WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia della parola*, p. 28.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 37.

da Dio – la rinascita dell'uomo nello spirito e nella verità – Cristo è la parola che era in principio e che si è fatta carne – in Cristo si trova la pienezza della grazia – Cristo è però in maniera assoluta un caso unico, cioè la vita eterna che si è resa un fatto storico, che è entrata nel tempo e nella contingenza – Cristo è la mediazione della grazia in quanto fatto storico). Lo Spirito Santo media all'uomo la grazia di Cristo (lo *pneûma hágion* è la mediazione della grazia come fatto storico)». <sup>84</sup>

La pneumatologia ebneriana si rivela dunque fondata su quella realtà di incontro originario che è qualità sostanziale della relazione intratrinitaria, la quale, non esaurendosi in se stessa, si sporge e sborda oltre i propri 'confini' investendo di sé anche l'uomo. Nella prospettiva della trinità economica dunque l'incontro di Padre, Figlio e Spirito si dilata e, donandosi verticalmente alla terra, va a ad intridere di sé il piano orizzontale della reciprocità interumana. Lo Spirito acquista così per Ebner connotazione di «tra» secondo un triplice livello di significazione: esso va a porsi quale vitale elemento connettivo che raccorda da una parte il Padre con il Figlio, dall'altra, Dio con l'uomo e, conseguentemente, l'uomo con l'uomo. La Trinità, intesa come pienezza di reciprocità intersoggettiva e come assoluto di relazione, orienta pertanto ad «un andare-alla-radice» (*Auf-den-Grund-Gehen*): qui la realtà dell'incontro ritrova il proprio senso e fonda la possibilità del «dire-Tu interumano». <sup>85</sup>

Tale griglia ermeneutica di stampo trinitario attraverso cui il filosofo austriaco legge le dinamiche della vita spirituale sottende a nostro avviso l'intera sua pneumatologia supportata appunto dall'impianto triadico di Io (= Padre), Tu (= Figlio), «tra» (= Spirito). La stessa *Zweisamkeit* ebneriana, che vede il raccordarsi delle realtà spirituali nel vincolo della prossimità garantito dallo *Zwischen*, è di derivazione trinitaria. Secondo quanto affermato da Nakajima in occasione del simposio di Gablitz inoltre la Trinità divina di Padre-Figlio-Spirito giocherebbe nella filosofia ebneriana un ruolo talmente determinante da porsi quale unica sorgente della stessa terna creata Essere-Parola-Amore, la quale altro non sarebbe dunque se non l'immagine speculare del Dio unitrino. <sup>86</sup>

Sicuramente il filosofo austriaco non giunge all'articolazione puntuale di una vera e propria teologia trinitaria, tuttavia egli approda comunque ad una sua «riscoperta autodidattica della comprensione storico-salvifica della Trinità». <sup>87</sup> La fede di Ebner nel Dio tripersonale, pur non esprimendosi mai nei toni classici della dottrina trinitaria, rimane infatti – con quella sua forte accentuazione in senso personale – supporto fondativo irrinunciabile del proprio pensare e del proprio esistere:

«Nell'orizzonte di comprensione delle realtà spirituali dell'Io e del Tu ha riscoperto da autodidatta la dottrina economica della Trinità, senza conoscere le ricche tradizioni di

<sup>84</sup> S II, pp. 519-520 (27 giugno 1929).

<sup>85</sup> A.K. WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia della parola*, p. 30.

<sup>86</sup> Cfr. M.D. NAKAJIMA, *Sein-Wort-Liebe*.

<sup>87</sup> L'espressione riprende il titolo del già citato contributo presentato al convegno di Trento da A.K. WUCHERER-HULDENFELD, *La pneumatologia della parola*.

teologia della rivelazione e spirituali del cristianesimo. Da ciò deriva la sorgività, per noi così stimolante, del suo impianto concettuale».<sup>88</sup>

Certo la sua rimane una 'dottrina trinitaria' *sui generis* che però non manca di fornire un orientamento teoretico determinante per l'intero suo pensiero.

Sul terreno di queste riflessioni ci permettiamo qui di avanzare una qualche riserva nei confronti di quanto esprime a tal proposito Balthasar il quale, pur condividendo la spietata critica che il Nostro muove nei confronti di «certi trattati astratti sulla Trinità nei manuali», aggiunge poi proseguendo:

«Resta però la questione se Ebner il quale tematizza il *Lógos* giovanneo presso Dio come increante, non avrebbe potuto e dovuto avanzare, a partire dalla soggettività interumana, verso una vita trinitaria (previssuta da Cristo stesso) ... Ebner non l'ha fatto, nonostante la sua impostazione, in ciò che ha di positivo, l'avrebbe consentito».<sup>89</sup>

Certo egli non l'ha mai fatto in maniera sistematica e tuttavia la riflessione sul mistero trinitario emerge a nostro avviso costantemente in Ebner quale *modus* e timbro a cui intimamente si informa l'intera sua dialogica. Alla tripersonalità di Dio viene infatti da lui ricondotta la totalità dell'esistenza con la complessità delle sue dinamiche:

«L'intera vita e l'intero essere sono grazia di Dio, del Creatore del cielo e della terra. E la grazia nella sua pienezza risiede nella parola mediante la quale tutto è stato fatto e che si è fatta carne. E la grazia risiede nello Spirito Santo, che deriva dalla parola e da Dio e che rende testimonianza a Cristo. La grazia è da Dio nel tre. Solo nella fede vivente nella santa tripersonalità di Dio – ed anche questa è fede nella parola, fede in Cristo e nella sua parola – il sapere dell'uomo intorno a Dio si realizza come felice coscienza dell'essere».<sup>90</sup>

## 8. *Oltre la notte dell'esilio post-edenico*

L'originaria parola-luce consegnata all'uomo quale segno della sua scaturigine divina e del suo essere creato *nella* parola come «uditore *della* parola» e quindi suo «facitore», con l'allontanamento da Dio si rovescia però nel suo contrario e viene risucchiata nella tenebra di un mutismo a-dialogico, del tutto incapace di comunicare e di incontrare il Tu. Tale specifico atto spirituale di autochiusura dell'Io su se stesso ottenebra nell'uomo la memoria del proprio statuto ontologicamente dialogico e «tuale» ed intorpidisce in lui

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>89</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, II: *Verità di Dio*, trad. it., Milano 1990, pp. 44-45. Troviamo una critica analoga anche in J. Ratzinger, il quale scrive appunto: «Con questo noi trinitario, con il fatto che anche Dio esiste come un noi, è già stato approntato anche lo spazio per il noi umano. Il rapporto del cristiano con Dio non si chiama semplicemente Io e Tu, come lo ha illustrato, con una certa unilateralità, Ferdinand Ebner, ma significa, come ce lo spiega ogni giorno la liturgia, *per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*» (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, trad. it., Brescia 1974, p. 188).

<sup>90</sup> S II, pp. 448-449 (19 marzo 1916).

il «senso per la parola», rendendolo sordo. Con la caduta post-edentica la parola sperimenta dunque una sorta di orfanazione deliberatamente cercata: il padre è rifiutato, la figliolanza è rinnegata. È la notte. Una notte dentro la quale l'uomo vive il suo «sogno dello spirito», nel completo smarrimento della parola dialogica. È il misconoscimento più profondo di quel *Lógos* che lo ha posto in essere, di quel *Lógos* luminoso che irrompe nella tenebra, di cui parla il *Prologo* di Giovanni. In questo deliberato rigetto della «luce della parola», l'occhio spirituale dell'uomo perde il suo «sguardo al cielo» e, avvilito dal buio di una cecità incapace di scorgere il Tu,<sup>91</sup> si rinchiude su se stesso, in una sorta di patologica ipertrofia dell'Io.

La diagnosi ebneriana è lucida: l'uomo malato di «auto-solipsismo» (*Icheinsamkeit*) si autodepaupera del proprio specifico, la parola, morendo così all'incontro con il Tu, e quindi a se stesso. Trincerato in una sorta di affossamento ontologico di sé ed incapace di udire quella parola che in principio lo ha costituito come essere appellato, egli vive l'esilio post-edenico. Da tale acquisita sordità – a causa della quale egli è reso pure muto – l'uomo viene risvegliato alla luce della vita spirituale solo dalla parola cristica. Nel suo Figlio fatto carne Dio raggiunge infatti l'uomo per dischiuderlo all'ascolto di quella parola che il suo orecchio non sa più udire e la sua bocca non sa più pronunciare.

«Quando all'inizio del suo tempo l'uomo udì la prima parola come parola e non solo come suono; quando egli stesso pronunciò la sua prima parola: allora gli si illuminò il suo mondo interiore e gli si rivelò il segreto della sua vita. Ci deve però essere stato un momento in seguito in cui quella luce tornò ad oscurarsi e quel segreto si chiuse di fronte all'uomo e questo fu il momento del distacco da Dio. A quel punto l'uomo iniziò, estraniandosi dal mistero della sua vita, a sognare il suo sogno dello spirito, dal quale sarebbe stato risvegliato grazie a Gesù – *qui est venu ôter les figures pour mettre la vérité*, come si legge in Pascal<sup>92</sup> – alla realtà della sua vita spirituale».<sup>93</sup>

È questo per Ebner il senso dell'incarnazione del Verbo, metaforicamente condensato nell'episodio evangelico che narra della guarigione da parte di Gesù di un sordomuto:

«Gli mise le sue dita nelle orecchie e bagnò la sua lingua con della saliva. E alzando gli occhi verso il cielo sospirò e gli disse: *Ephata!* che significa: apriti! Ed immediatamente i suoi orecchi si aprirono e la sua bocca si sciolse e parlava perfettamente. *Ephata* – questo è il senso della parola di Dio che si rivolge all'uomo. Questo è in generale il senso della parola».<sup>94</sup>

Il «farsi incontro di Dio» nel Verbo incarnato è dunque per Ebner fattiva risposta al «bisogno di Tu» proprio dell'uomo, è intervento che viene a colmare la sua indigenza spirituale, per restituirlo all'originaria dualità della

<sup>91</sup> Cfr. S I, p. 407.

<sup>92</sup> Il passo citato è ripreso dal *Frammento 665* dell'edizione Brunschvicg de *I Pensieri* di B. PASCAL: «[Gesù Cristo] che è venuto ad abolire le figure per insediare la verità».

<sup>93</sup> *PR*, p. 220; S I, p. 162.

<sup>94</sup> S I, p. 417.

vita (*Zweisamkeit*). È questo il 'credo' di Ebner, è questa l'eredità spirituale che egli consegna a Luise, nell'ultima lettera che le scrive poco prima di morire:

«Tu ti lamenti della crescente solitudine della tua vita. Tu sai che forse nel mondo non c'è nessuno che conosca la solitudine meglio di me. La solitudine nella sua forma più terribile, più pericolosa. E tuttavia proprio nelle sofferenze davvero non piccole di questa solitudine ho acquisito la persuasione che noi un giorno – tutti – ci sveglieremo alla grande dualità della vita, alla quale dobbiamo la nostra esistenza. Non è affatto un gioco di parole. Per me le cose della vita sono troppo importanti per trasformarle in gioco di parole».<sup>95</sup>

Ma come si realizza una tale 'guarigione'? In che modo si determina questo passaggio alla «dualità della vita»? Ad essa è per Ebner possibile pervenire – secondo quanto già ricordato – solo partendo dal riconoscimento della totale fallacia di un'etica autonomamente fondata e dall'ammissione esistenziale del bisogno di un'«etica eteronoma»,<sup>96</sup> verticalmente offerta da Colui che si pone quale unico fondamento della vita pneumatologica nell'uomo. Senza la grazia del libero approssimarsi di Dio nel *Lógos* incarnato, l'uomo non è in grado di avvedersi del proprio smarrimento spirituale e di riconoscersi oppresso dalla propria disperante condizione di *Ichein-samkeit*.

Solo quell'*ethos* eteronomo, che in Cristo va ad assumere una connotazione propriamente personale, è infatti in grado di rendere l'Io consapevole della sua «malattia spirituale» e di suscitare in lui quell'appello fondamentale, «se Tu vuoi puoi guarirmi» (Lc 5,12), che accetta di declinarsi esclusivamente nella forma del singolare e nella modalità grammaticale-esistenziale del «dire Tu a Dio». Infatti, mentre l'etica idealistica – secondo l'interpretazione che ne dà il Nostro – va anonimamente a rivolgersi all'«uomo collettivo» (*Kollektivmensch*) della «vita della generazione» (*Leben der Generation*), la 'pro-vocazione' del Cristo supera al contrario l'indistinzione della massa, interessa l'uomo, non l'umanità<sup>97</sup> e si indirizza quindi all'individualità del singolo, dentro la prospettiva spirituale del *gegenüber*.

«L'assoluta dimensione dell'essere responsabili (*Verantwortlichkeit*) nella quale Io sto di fronte (*gegenüberstehe*) al Tu dell'Altro, si fonda sull'assoluta responsabilità (*Verantwortung*) per il vero, l'unico Tu, di cui noi tutti uomini godiamo, 'per il Tu divino'».<sup>98</sup>

Quindi, se l'etica tradizionalmente intesa si esprime secondo le categorie generalizzanti ed impersonali di «buono e cattivo» (*Gut und Böse*), l'ambito religioso della fede riconosce al contrario come suo unico possibile linguaggio quello della «decisione dell'uomo» (*Entscheidung des Menschen*).

<sup>95</sup> S III, p. 729 (16 maggio 1931. Lettera a Luise Karpiscek).

<sup>96</sup> W. HOHMANN, *Ferdinand Ebner*, p. 177.

<sup>97</sup> Cfr. S I, p. 434.

<sup>98</sup> W. HOHMANN, *Ferdinand Ebner*, p. 176.

«L'etico corrisponde all' 'autosolipsismo dell' Io' (*Icheinsamkeit*) dell' esistenza umana. Il religioso conduce l' uomo fuori dalla solitudine del proprio Io. L' etico non può ciò che può il religioso: porre l' Io in rapporto con il Tu ... L' uomo etico rispetta la chiusura dell' Io [nei confronti del Tu]. L' uomo religioso crede nel 'venir-incontro-del-Tu' (*Entgegenkommen des Du*). Il primo si sottomette spiritualmente alla legge. Il secondo vive spiritualmente dell' amore e nell' amore».<sup>99</sup>

Nell' approssimarsi del Cristo l' uomo è dunque chiamato alla corresponsione. Alla luce della fede la fuoriuscita dalla «malattia spirituale» dell' «autosolipsismo dell' Io» nell' orientamento all' incontro (*Begegnung*) con il Tu, si presenta pertanto come un *begehen*, come un percorrere, un mettersi in moto, un transitare una strada che il *Lógos* per primo ha aperto ed «ebnerizzato»,<sup>100</sup> spianato. Cristo si pone così per Ebner come anello di una clessidra che consente il fluire di un duplice movimento, quello di Dio verso la propria creatura e quello – conseguente e successivo – del soggetto umano il quale, riscoprendosi come *homo viator*, essere transeunte, vive la propria itineranza secondo un costante e struggente approssimarsi al Tu dentro la prospettiva dell' incontro. La realtà teandrica di Cristo condensa in sé l' incrociarsi di tale dinamismo biunivoco e reciproco all' interno del quale si afferma però l' assoluta principialità dell' *Entgegenkommen Gottes*. La dimensione dell' itineranza infatti, prima ancora che all' uomo, appartiene a Dio il quale, nel suo porsi in ricerca della propria creatura, si muove incontro ad essa dentro una dinamica di carattere economico-salvifico. L' intervento di Dio, che nella persona del Cristo si rivela del tutto irriducibile ad un mero meccanismo di causalità naturale, è dunque per Ebner realtà che consente il «risveglio» (*das Erwachen*) dell' uomo dal torpore autosolipsistico del «sogno dello spirito».

Il termine, palesamente mutuato da Nietzsche, è reinterpretato dal Nostro in prospettiva biblico-cristiana. Con il tema del «risveglio» – che pure mantiene anche in Ebner tutte le suggestioni ad esso accordate dall' ermeneutica nietzscheana – il filosofo austriaco si appropria infatti di un *topos* di evidente ascendenza biblica, mediante il quale egli intende descrivere il movimento dell' esodo dall' *Icheinsamkeit* alla *Zweisamkeit*. In Cristo – sostiene Ebner – l' uomo è provocato a risvegliarsi alla «dualità» della vita, a passare dalla realtà alienante dell' essere «solitario» (*einsam*), a quella spiritualmente vivificante dell' essere «in-due» (*zweisam*):

«Agli 'smarriti' Dio fa il più grande prodigio. Per loro ha mandato Gesù in questo mondo ... Mediante la parola di Dio in senso 'trascendente' tutto è stato creato, mediante la parola di Dio in senso 'umano' – cioè mediante la parola di Gesù – la relazione originaria dell' uomo a Dio, che era andata perduta, è stata ristabilita. Questa è uscita da

<sup>99</sup> S II, pp. 167-168 (5 giugno 1918). Su questo punto si veda G.D. EVERS, *Sittlichkeit im Wortfeld der Begegnung*, Regensburger 1979, pp. 353 ss.

<sup>100</sup> Abbiamo qui mutuato il gioco di parole proposto da W. Hohmann nel suo libro già citato *Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der 'geistigen Wende'*. Qui l' autore si avvale dell' ambiguità del termine «Ebner» che da una parte indica il cognome del filosofo e dall' altra va a costituire la forma sostantivata del verbo *ebnen* (= appianare, spianare, livellare).

quella che era 'in principio' ('*im Anfang*') e ritorna alla sua fonte. La 'parola' però – sia intesa in senso trascendente o umano – è la relazione dell'Io con il Tu». <sup>101</sup>

Ed ancora:

«Quella parola, mediante la quale gli uomini dovrebbero esser risvegliati dal loro sogno dello spirito; quella parola dunque mediante la quale la parola stessa, poiché appartiene alla realtà della vita spirituale, è giunta al suo senso proprio e mediante la quale, nella divinità della sua origine, l'uomo, se la accoglie in sé e la fa fruttificare, viene ricreato e rigenerato alla vera vita nello spirito, quella parola è stata una parola parlata. E la forza divina di Gesù diede di nuovo ai muti la lingua e aprì l'orecchio dei sordi alla parola». <sup>102</sup>

In Cristo Dio si ripropone dunque all'uomo in una seconda creazione e si offre per liberarlo dalla prigionia della «muraglia cinese». Il *Lógos* incarnato irrompe nella vita dell'uomo per svelare l'inganno di un sogno travicante che lo circonda, per smascherare la menzogna di un'illusione che svende come autentica dualità ciò che in realtà altro non è se non un mortale dualismo di separatezza. Esso si presenta pertanto come Parola che involge l'esistenza umana nella sua realtà più intima, andando a riproporre quella che Ebner definisce come l'*Urfrage*, la domanda originaria, fondamentale ed inaggirabile, su cui si gioca l'intero destino dell'uomo e dalla quale l'Io è 'pro-vocato' a decidersi per o contro Cristo: «Da duemila anni c'è un unico problema della vita spirituale: il confronto con la vita e con l'insegnamento di Gesù. Qui sta la decisione». <sup>103</sup>

Nonostante il rifiuto dell'uomo Dio sceglie infatti di rincorrerlo per riallacciare con lui un nuovo dialogo intersoggettivo che diventa incontro e comunione di persone. Nel Cristo, *Lógos* fatto carne, il Verbo divino si esterna e si autocomunica liberamente e in esso, in una sorta di «seconda creazione», viene nuovamente offerta all'uomo la parola dialogica. Riscattando l'opposizione antidivina dell'uomo che risponde negativamente all'appello d'amore di Dio, Cristo reimmette così la creatura in una rinnovata circolarità dialogica col proprio Creatore, rendendola definitivamente partecipe dell'eternità di Dio. L'evento incarnatorio assume così nell'ambito della riflessione ebneriana un rilievo sostanzialmente decisivo. L'uomo non può più in alcun modo disinteressarsi alla provocazione del Cristo; la Sua vita e la Sua parola gli si impongono come sfida. In Lui infatti l'Eterno entra nel tempo, in Lui la Parola ancora si propone nella sua intimità vitale come interpellanza esigente ed inaggirabile:

«L'interrogativo mosso dal Cristo è la domanda che l'eternità, irrompendo nella temporalità della nostra vita, rivolge all'uomo: vuoi credere per avere la vita eterna o vuoi non credere? È una domanda ma anche una sfida». <sup>104</sup>

<sup>101</sup> S I, p. 995.

<sup>102</sup> PR, pp. 208-209; S I, p. 150.

<sup>103</sup> S I, p. 66.

<sup>104</sup> S I, p. 453.

Quello che Ebner attraverso il suo pensiero propone non è dunque un vago e generico riferimento al trascendente ma l'accoglimento della sfida a lasciarsi incontrare da Dio in Cristo. E a tale provocazione, che invita l'uomo a ritrovare la propria traccia originaria di «essere parlante», espressa nella categoria genesiaca dell'immagine e somiglianza divina, nessuno può sottrarsi. Esso impone una risposta cogente:

«Anche dopo che Dio si è fatto uomo la decisione personale dell'uomo nella fede non è divenuta superflua, ma al contrario – proprio per tale motivo – primariamente attuale. La vita e la parola di Gesù porta l'uomo e lo spinge a una propria decisione spirituale, che lo voglia o no. Come ha detto lo stesso Gesù: chi non è con me è contro di me. Cosicché uno che rinuncia a tale decisione ... proprio in tal modo si è già deciso contro Cristo».<sup>105</sup>

#### 9. *L'abbraccio della croce e la provocazione alla fede*

La fede si presenta in tal senso come decisione personale dell'uomo per la verità della vita, per la «verità divenuta carne» (*fleischgewordene Wahrheit*).<sup>106</sup> E tale decisione si impone secondo Ebner con la sua massima forza proprio là dove la Parola conosce il suo dirupamento estremo. Nel saggio *Das Kreuz und die Glaubensforderung* egli individua infatti proprio nella croce il 'luogo' emblematico della 'pro-vocazione' del Cristo. Per tale motivo essa può essere accostata esclusivamente a partire dalle categorie della «serietà» e dell'«umiltà», nel deciso superamento di qualsiasi tentazione alla «stilizzazione»:

«Da qualche parte in Tirolo, credo vicino a Schwaz, vive uno scultore del legno, cieco. Un giorno gli viene presentato, per un parere, il lavoro di un altro, un Cristo in croce. Il cieco esamina con le mani il Cristo e dice: 'Benissimo, ottimamente lavorato, ma con troppa poca umiltà'. Una parola sicuramente stupenda».<sup>107</sup>

La sfida del Cristo rigetta ogni forma di mediazione estetica. Di fronte al patibolo della croce l'uomo si ritrova nudo, disarmato, perché né la filosofia, né l'arte, né la scienza possono qui aiutarlo.<sup>108</sup> Il Cristo cerca l'incontro diretto con la propria creatura in un'estrema, tragica domanda che si condensa in forte grido. «L'indicibile terribilità di questo grido»,<sup>109</sup> assolutamente non risolvibile in termini poetici, si impone nella sua drammaticità come inag-girabile interpellanza e provocazione alla fede, la quale tocca qui «la sua massima intensità».<sup>110</sup>

<sup>105</sup> *PR*, p. 353; *S I*, pp. 303-304.

<sup>106</sup> *S I*, p. 386.

<sup>107</sup> F. EBNER, *Tagebücher*, 26 agosto 1920 (Annotazione ripresa dagli scritti inediti di Ebner, custoditi presso il «Brenner-Archiv» di Innsbruck).

<sup>108</sup> Cfr. *S I*, pp. 385-386.

<sup>109</sup> *S I*, p. 391.

<sup>110</sup> *S I*, p. 396.

Il *Lógos* si lacera, si infrange, collocandosi al di là dell'umano dire. Il *Verbo* sceglie di esprimersi secondo un continuo procedere per antifrasi: vita che si fa morte, morte che fa nascere la vita; potenza nell'impotenza, esaltazione nell'umiliazione kenotica; parola che ammutolisce nel silenzio, silenzio gravido di parola; vittoria che proprio nella sconfitta coglie e trova il proprio trionfo. Il paradosso cristiano si manifesta dunque nell'icona della croce con assoluto rilievo: ogni realtà si spinge qui oltre se stessa fino a toccare i limiti del proprio contrario. Ne è conferma la stessa compresenza dell'abbandono da parte di Dio e del Dio abbandonato, drammaticamente compresso dentro il grido del Cristo «Eloì, Eloì, lemà sabactàni».

Il perfetta sintonia con la sensibilità giovannea la croce, proprio nel suo tratto di estrema deriva e di massimo scacco, si pone dunque per Ebner già come luogo della gloria e dell'«innalzamento». Qui la Parola, proprio mentre ammutolisce, si dice in tutto il suo spessore. Essa va a porsi oltre la lingua, scardinando i consueti codici comunicativi; si 'compromette' per riscattare la parola 'compromessa' dal peccato dell'uomo. Accetta di farsi 'crocifiggere' per risanare la parola 'crocifissa' dall'uomo.

I termini vengono qui torti e ritorti, subendo un tale rovesciamento semantico da ritrovarsi destituiti del loro senso consueto, per dire unicamente *la* Parola. Come afferma anche Balthasar, il grido lancinante del Crocifisso incarna dunque

«quell' 'indicibile' che arriva da un punto infinitamente più lontano di tutto ciò che entra nella situazione dialogica finita, mira a qualcosa che è infinitamente al di là di ciò che può essere espresso con parole articolate nel mondo creato».<sup>111</sup>

Il *Lógos* stilla e si estenua nell'eclissi della morte, ma – secondo Ebner – «proprio questo grido spezza l'ultimo vincolo che incatena lo spirituale nell'uomo»,<sup>112</sup> aprendolo alla libertà della decisione assoluta. In questo drammatico istante della vita di Gesù l'uomo è reso interiormente libero di credere. Infatti

«questo grido sembra quasi la revoca di tutto ciò che Gesù ha detto nel corso della sua vita relativamente al suo rapporto con Dio e tuttavia, proprio per tale motivo, esso costituisce la liberazione dell'uomo, di ogni uomo di tutti i tempi, verso la sua autentica vita spirituale».<sup>113</sup>

Di fronte alla croce allora, non la massa, ma «soltanto il singolo può decidersi per la fede»,<sup>114</sup> proprio perché «la fede è l'inserzione dell'essere personale nella vita».<sup>115</sup> Oltre le defezioni e i tradimenti dell'uomo Dio dunque rincorre la propria creatura ed ancora la stringe a sé nel subabbraccio della croce. Qui allora l'amore non si manifesta tanto come una proprietà di Dio,

<sup>111</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, trad. it., Milano 1970, p. 223.

<sup>112</sup> *S I*, p. 394.

<sup>113</sup> *S I*, p. 395.

<sup>114</sup> *S I*, p. 396.

<sup>115</sup> *S I*, p. 386.

come un suo carattere metafisico, quanto piuttosto come accadimento, come evento di rinascita mediante il quale l'uomo viene restituito alla vita dello spirito. La formula dell'*emisit spiritum* viene da Ebner letta proprio in questo senso: morendo, il Cristo dà lo Spirito e, in maniera anteriore rispetto ad ogni iniziativa umana, si fa storia di dono per la creatura rifondando così la possibilità dell'incontro. L'emissione dello spirito infatti, se da una parte segna la morte di Gesù sulla croce, dall'altra rappresenta l'atto mediante il quale egli consegna all'uomo la vita, in un preludio dell'evento della resurrezione.

Nella resurrezione del Cristo – secondo il Nostro troppo scarsamente considerata da un pensatore come Pascal che eccessivamente indugia sul momento agonico senza riuscire a collocarlo nell'orizzonte della luce pasquale<sup>116</sup> – è compresa dunque anche la resurrezione dell'uomo alla vita dello spirito, solo che egli lo voglia:

*«Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas pendant ce temps là (Pascal). Questo pensiero straordinariamente profondo esige un completamento. Come Gesù muore continuamente nell'uomo la sua morte sul Golgota, così nel vero 'cristiano' segue anche sempre la resurrezione. Quella bella parola gioiosa dell'inno pasquale cattolico: ora l'uomo è salvato – la comprende mai un uomo nella sua intera profondità e significatività finché per lui e in lui Gesù non è risorto – non è soltanto un evento storico, è anche, nell'uomo, l'eterno imperativo della sua salvezza. È questo – ed è anche la sua intima salvezza».*<sup>117</sup>

A chi dunque si decide per Cristo – afferma Ebner – è offerta la possibilità inedita di ritrovarsi in quanto uomo e partner di Dio, nella riscoperta della propria essenza costitutivamente dialogica e dei propri lineamenti spirituali. La parola e la vita di Cristo conferiscono infatti attualità all'inserzione della personalità nella vita. Esse vanno così a soppiantare lo specchio autoriflettente di Narciso, ponendosi quale unico effettivo luogo in cui all'Io è dato di incontrarsi con sé e con Dio. Lo splendore offerto dalla luce della parola e della vita di Cristo si fa così riverbero dello spirituale: «l'uomo contempla in [questo] specchio il proprio volto autentico»,<sup>118</sup> ritrovando in esso i tratti della «sommiglianza» ontologica che lo rende intimamente appartenente a Dio. L'«andare incontro alla realtà di Cristo»<sup>119</sup> è dunque per Ebner l'unica via che ci consente di «cessare di essere uomini *disumani*».<sup>120</sup>

Il Cristo, nella cui realtà viene ulteriormente esternata quell'esperienza d'amore che già originariamente Dio ha comunicato alla creatura, scioglie infatti la sordità dell'uomo e ripristina in lui quell'apertura alla parola (*Offenheit des Wortes*) che lo dischiude all'autentica relazionalità. La parola dell'uomo, avvilita dal peccato, è così restituita alla propria originaria dignità. La 'facoltà' di parola è dunque riabilitata. Lo scarto tra Creatore e creatura,

<sup>116</sup> In polemica con Pascal Ebner sottolinea che «a questa Parola appartiene anche il fatto che egli ha detto di sé di essere la resurrezione e la vita» (S I, p. 389).

<sup>117</sup> S I, p. 71.

<sup>118</sup> S I, p. 387.

<sup>119</sup> S I, p. 1003.

<sup>120</sup> S I.

profondamente scolpito dall'abisso della caduta post-edenica, è colmato dal «venir-incontro-di-Dio»<sup>121</sup> in Cristo. In Lui l'uomo è re-interpellato, ri-creato e re-inserito – con un movimento di inclusione pagato con la croce – nella dinamica dell'amore trinitario e interpersonale. Risvegliato alla nostalgia per quell'originaria esperienza di Tu dentro la quale si è costituito uomo in quanto tale, egli passa così dal «sogno dello spirito» al «realismo dello spirito», riappropriandosi di un linguaggio umano e umanante.

«Dio ha creato l'uomo mediante la parola e la vera umanità dell'uomo viene ancora creata dalla parola di Dio, fino alla fine del mondo. Dio che è l'amore si è fatto uomo in Gesù (che nel Vangelo di Giovanni viene chiamato il 'Verbo'), per strappare l'uomo dal pericolo della sua 'derealizzazione' spirituale e rivelargli il senso della sua esistenza. Poiché nient'altro domanda lo spirito dell'uomo nella sua indigenza, se non di conoscere il 'senso della vita'. Gesù ha redento l'Io dal suo 'auto-solipsismo' (*Icheinsamkeit*), dalla maledizione del peccato ... Egli, che è la via, la verità e la vita, ha condotto mediante la parola l'Io verso il Tu, ci ha destati dalla morte spirituale alla vita e ci ha indicato la via verso Dio».<sup>122</sup>

In Cristo la parola trova quindi una sua nuova, inedita fondazione e viene riabilitata a «*tópos* dove è possibile l'incontro tra uomo e Dio e tra l'uomo e i suoi simili».<sup>123</sup>

#### 10. *La veglia dell'uomo maturo nello spirito*

Di contro al «sogno dello spirito» (*Traum vom Geist*) entro cui si consuma il «pensiero dell'Io solipsistico», per Ebner dunque «il cristianesimo è la veglia dell'uomo maturo nello spirito. Il Cristianesimo ha posto fine al sogno dello spirito ... ponendo al suo posto le realtà del vivere spirituale».<sup>124</sup> Una veglia in cui la decisione della fede, intesa come assenso responsorio all'incontro con la Parola di Dio, chiede costantemente di rinnovarsi, oltre il rischio dell'assopimento. Per questo, scrive Ebner, «diventare cristiani significa divenire 'svegli', esistere con una coscienza sempre vigilante circa il significato spirituale della vita».<sup>125</sup> La tentazione del sonno è infatti realtà sempre insorgente, alle cui lusinghe l'uomo è costantemente sottoposto. Egli fatica a sbarazzarsi definitivamente di quel sogno che anzi, in taluni casi, «ha continuato a sognare per duemila anni introducendovi la stessa incarnazione di Dio»,<sup>126</sup> profanata così nella sua valenza più autentica ed esteticamente disancorata dalla «serietà della vita»:

«Ma la vita di Gesù non fu una vita dello spirito nell'idea, come è il caso dei poeti e dei filosofi e dei sapienti di questo mondo, bensì formando un tutt'uno con la parola

<sup>121</sup> S I, p. 423.

<sup>122</sup> PR, pp. 320-321; S I, pp. 267-268.

<sup>123</sup> M.M. VILLA, *Persona e relazione*, p. 180.

<sup>124</sup> S II, p. 489 (5 dicembre 1917).

<sup>125</sup> PR, p. 377; S I, p. 330.

<sup>126</sup> PR, p. 220; S I, p. 162.

ed essendo essa stessa la parola incarnata, è la vita stessa dello spirito nella sua realtà, che scuote l'uomo nel suo sogno dello spirito destandolo alla realtà, alla serietà della vita spirituale». <sup>127</sup>

Tale «serietà», non rimovibile mediante mediazioni culturali, impone la sospensione di ogni forma di *divertissement* ed intima la veglia, come condizione esistenziale che consente l'insediarsi del «Regno», da Ebner inteso come «il grande giorno dell'incontro di Dio nel cuore degli uomini»: <sup>128</sup>

«Il regno di Dio è il risveglio della vita spirituale nell'uomo dal suo sonno, è l'aprirsi interiore dell'io davanti al suo Tu. L'io è lo spirituale nell'uomo, ma esso arriva primamente alla vita nel suo rapporto al Tu. Perciò cerca il Tu. L'io è qualcosa di cercante nell'uomo, e anche in ogni confusione e smarrimento del suo cercare non cerca altro che il suo Tu. Se cessasse totalmente di cercare sarebbe del tutto morto. L'io che si è aperto al suo vero Tu è in Dio e Dio è in lui. Perché Dio non è altro che il vero Tu dell'io nell'uomo. L'io che si è aperto in Dio al suo vero Tu - e nel suo Tu a Dio - quest'io non può chiudersi davanti al Tu nell'uomo. Per questo è giustissimo e ha il suo buon significato tradurre quel passo del Vangelo, quell'*entòs ymon* con la frase 'in mezzo a voi'. Ma dove l'io si dischiude al suo Tu? Nell'amore. E per questo l'amore è la vera vita spirituale nell'uomo, l'amore a Dio e al prossimo, secondo il precetto del Vangelo». <sup>129</sup>

11. *La «seconda creazione»: la parola in principio creò l'uomo, nella parola di Cristo egli rinascerà*

Nel suo «non-poter-trovare-Dio» (*Gott-nicht-finden-Können*) l'uomo in Cristo è dunque raggiunto dal «venir-incontro-di-Dio» (*Entgegenkommen-Gottes*) e provocato alla fede in Lui – come si afferma nel *Prologo* giovanneo. La processione del *Verbo* mediante lo Spirito dall'alveo della vita intratrinitaria si presenta in tal senso come economica autocomunicazione del Dio tripersonale che liberamente sceglie di porsi in dialogo con la propria creatura per riallacciare l'originaria relazione, immergendosi così con piena concretezza storica nella dinamica temporale della vicenda umana. In contrasto con i modelli greco-ellenistici dove è l'uomo, con le proprie forze ed energie, che tenta di colmare la distanza abissale tra creatore e creatura, la prospettiva biblico-ebneriana suggerisce qui la prospettiva di un Dio che sceglie di 'attendarsi', di porre la propria dimora in mezzo a noi, di percorrere i sentieri della storia per incontrare l'uomo e per lasciarsi incontrare da lui. Straordinariamente potente è per Ebner a questo proposito il versetto del *Prologo* giovanneo – a lui tanto caro –: «E il Verbo si fece carne / e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Qui l'irrigidita lontananza uomo - Dio è infranta. Dio mette a disposizione dell'uomo il mistero della Sua persona e della Sua essenza per ricondurre la propria creatura all'intimità con sé, in un'economia di rivelazione comunionale. A partire da una tale prospettiva il

<sup>127</sup> *PR*, p. 385; *S I*, pp. 338-339.

<sup>128</sup> *S I*, p. 1003.

<sup>129</sup> *S II*, pp. 489-490 (14 dicembre 1917).

concetto di mistero conosce perciò in Ebner un approfondimento decisamente originale rispetto a quell'interpretazione intellettualistica e razionalistica – cui troppo sovente ha ceduto anche la stessa teologia cristiana – che lo ha svilito a *sacrificium intellectus*, cioè a cifra di ciò che sfugge alla ragione e di fronte al quale essa, autocensurandosi e automortificandosi, è chiamata a chinare il capo. Il mistero di Dio al contrario per Ebner non domanda all'intelletto di abdicare a se stesso ma, viceversa, nel suo autopresentarsi, si pone relativamente ad esso come una sfida continua, come uno spalanco aperto che l'uomo è chiamato penetrare. Analogo significato assume l'in-finitezza di Dio che, secondo quanto afferma il *Prologo* giovanneo, si esplica secondo una modalità davvero inedita, inattesa: qui Dio si presenta come Colui che sceglie di inabitare la terra, di porsi dentro la realtà finita dell'uomo, rivelando così il senso più intimo del proprio essere 'in-finito'. L'infinità di Dio dunque, più che come ubiquità metafisica, è da intendersi da Ebner in senso dinamico secondo una prospettiva di carattere storico-salvifico. Quello cristiano è infatti un Dio che muove dalla sua originaria alterità e trascendenza per vivere la comunione e l'immanenza dello stare con l'uomo e nell'uomo. In Ebner dunque 'immanenza' e 'trascendenza' emergono quali concetti dinamici e correlativi. In virtù di un tale movimento Cristo si propone all'uomo quale mediatore, sia a livello ontologico che conoscitivo, della vita divina, allo scopo di andare a ritessere la trama dilacerata dell'incontro perduto.

Nel Cristo – Parola fatta carne – l'uomo conosce così una «creazione seconda»: «La parola in principio creò l'uomo, nella parola di Cristo egli rinascerà».<sup>130</sup> La luce del *Lógos* fatto carne irrompe dunque nelle tenebre presentandosi come parola redentrice che risana la frattura della parola perduta «per aprire senza riserve lo spirituale nell'uomo a questa luce e per strapparla dall'oscurità e dalla disperazione».<sup>131</sup> All'uomo è così riconsegnato un nuovo, inedito itinerario verso Dio:

«La parola in principio pose nell'uomo la spiritualità della sua vita e la sua libertà. La parola di Cristo la riscopre, anche se offuscata perché allontanatasi dalla luce, ... al fine di rivolgerla nuovamente alla luce».<sup>132</sup>

Raggiunto nella propria «vincolazione alla terra» (*Erdgebundenheit*) da un Cielo che sceglie di rivelare se stesso e di rendersi incontrabile, l'uomo ritrova così la propria cittadinanza celeste. Nuovamente generato alla vita spirituale, egli riconosce la propria condizione di appartenenza a Colui che per primo gli ha parlato. Oltre la tenebra dell'allontanamento da Dio, al suo occhio è riconsegnata la possibilità di rivolgere il proprio «sguardo al cielo».<sup>133</sup> Nella «parola giusta», ridonatagli da Cristo, l'uomo è finalmente risanato nella propria cecità spirituale:

<sup>130</sup> S I, p. 423.

<sup>131</sup> S I, p. 426.

<sup>132</sup> S I, p. 423.

<sup>133</sup> S I, p. 404.

«Come la luce è il veicolo delle realtà fisiche, così la parola lo è del vedere spirituale, dell'ascolto interiore e della 'ricezione' (*Vernehmen*). Come la luce rende visibili gli oggetti materiali, allo stesso modo nella parola diventano 'oggettivamente' percepibili le realtà spirituali». <sup>134</sup>

Tra luce e parola si stabilisce così una convergenza ontologica che Ebner non manca di rilevare e di assumere a binomio capace di restituire un orizzonte pneumatologico al vivere:

«La parola e l'uso della parola sono come la luce nelle tenebre e permettono di raggiungere la realtà esistenziale. La filologia può mettere in dubbio che *lógos* e luce siano una sola ed unica parola. Nel senso e nello spirito però sono effettivamente una sola cosa ed hanno comune origine. Dio disse: 'sia fatta la luce' e la luce fu: la sua parola fu la luce». <sup>135</sup>

Decisamente sorprendente è a questo riguardo l'analogia che si determina – pur su due terreni assolutamente dissimili – tra il pensiero di Ebner e quello di Feuerbach, il quale, esprimendosi in termini che immediatamente convergono con le posizioni del filosofo austriaco, appunto scrive:

«La parola è la *luce* del mondo. La parola conduce verso tutta la verità, dischiude ogni segreto, illustra l'invisibile, rende presente il passato e quanto è lontano, rende finito l'infinito ed eterno il contingente. Gli uomini passano, la parola rimane; la parola è verità e vita. Alla parola è affidato ogni potere: la parola fa vedere i ciechi, camminare i paralitici, guarisce i malati, ridà la vita ai morti ... La parola ha la forza di redimere, riconciliare, rallegrare. I peccati che confessiamo ci sono perdonati grazie al potere della parola». <sup>136</sup>

Grazie alla forza della parola dunque secondo Ebner l'uomo conosce il «risveglio» spirituale, dal quale è suscitato a compiere un «movimento di personalizzazione». La luce della parola che rifulse nelle tenebre e che le tenebre non hanno compreso, ancora si propone per ricondurre l'uomo – in una dinamica di circolarità – alla luce della vita spirituale. <sup>137</sup> Egli si fa «discepolo» di Cristo, bisognoso cioè di imparare – o meglio di re-imparare – dal «maestro» la parola, la parola dell'incontro. In tal modo nel Cristo-*Lógos* Ebner individua l'unica «reale» possibilità di fuoriuscita dalla palude di quell'«idealismo» da egli sempre tanto avversato perché colpevole – a suo dire – di aver rincorso l'idea, mancando l'uomo concreto e fuggendo l'incontro con il Tu. Scrive infatti Ebner:

«Ma che cosa ha aperto l'Io nell'uomo al suo Tu, che cosa ha aperto l'Io all'amore? La parola di Dio [e qui 'la parola di Dio' è da intendersi nel senso del genitivo soggettivo] – la parola che in Gesù è diventata carne, come si dice nel Vangelo di Giovanni». <sup>138</sup>

<sup>134</sup> S I, p. 418.

<sup>135</sup> F. EBNER, *Wort und Liebe. Aus dem Tagebuche 1916/17. Aphorismen 1931*, Regensburg 1935 (raccolta a cura di H. JONE di brani scelti dagli *Aphorismen 1931*), p. 237.

<sup>136</sup> L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, trad. it., Roma - Bari 1997, pp. 94, 80.

<sup>137</sup> Cfr. S I, p. 407.

<sup>138</sup> S II, p. 490 (4 dicembre 1917).

Nel *Lógos* fatto carne all'uomo viene così consegnata quella parola-parto che lo fa risorgere alla vita *nella* parola e *della* parola e che lo rende nuovamente capace di incontrare l'altro come Tu dentro l'esperienza d'amore dell'*Erlebnis am Menschen*. Nel suo entrare nel mondo come Verbo incarnato il Cristo realizza dunque una duplice dinamica: non solo si fa mediatore e rivelatore della Parola di Dio, ma anche risposta all'appello del Padre. Egli si presenta così come Parola/parola, secondo un duplice livello: come Parola di Dio all'uomo che rende presente al mondo la proposta divina; come parola dell'uomo a Dio che si fa risposta a questo appello. Il parlare di Dio all'uomo non si ferma infatti alla proposta, alla chiamata, ma si completa nella risposta: Dio si impegna storicamente per suscitare nell'uomo un'adesione al proprio appello, capace di farsi parola storicizzata.

Trova qui il suo nucleo pulsante un pensiero che ha saputo accordare un'attenzione inedita alla parola e alla sua valenza relazionale; un pensiero estremamente 'inattuale' che anticipa molte delle istanze oggi riconosciute come estremamente feconde per un ripensamento della soggettività in chiave interpersonale; un pensiero che merita di essere ulteriormente indagato nel variegato ventaglio di provocazioni che suggerisce e nelle molteplici influenze che, a diversi livelli, esso ha esercitato, sia in campo filosofico che teologico.