

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

Parola di Dio e parole degli uomini

*Il mistero della tri-unità di Dio
nella comunione della Chiesa*

Camaldoli 1993

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

ANNO IX ^{nn.} 8-9
Ago./Sett. 1993

SPED. IN ABB. POST. - GR. III - 70%

Sommario

Editoriale

RIDENDO RIVELA VERITA' *di Marica Mereghetti* 3

FUCI

UN SOGNO LUNGO UN GIORNO *di Maria Chiara Bettazzi* 4

Spiritualità

SILENZIO, OMAGGIO DELLA PAROLA ALLO SPIRITO *di Mario Russotto* 7

Atti delle Settimane teologiche di Camaldoli - 1993

Parola e parole

PAROLA DI DIO E PAROLE DEGLI UOMINI *di Maria Chiara Bettazzi* 10

PAROLA E ASCOLTO NELL'ESPERIENZA
DELLA VERITA' VIVENTE *di Roberto Mancini* 12

PAROLA E PAROLE: UN PERCORSO BIBLICO *di Jean Luis Ska* 21

"Siano anch'essi in noi una cosa sola"

IL MISTERO DELLA TRI-UNITA' DI DIO *di Marco Zanini* 36

NELLA COMUNIONE DELLA CHIESA

L'ECCLESIOLOGIA NEL VANGELO DI GIOVANNI *di Giovanni Zevini* 38

LA CHIESA ICONA DELLA TRINITA' *di Bruno Forte* 50

RICERCA

NN. 8-9 AGO.-SETT. 1993

Redazione: Maria Chiara Bettazzi, Maria Bottiglieri, Cecilia Carmassi (Direttore), Vittorio Ferla, Marica Mereghetti (Condirettore), Massimo Palisi, Giorgio Vezzosi (Segretari di Redazione), Marco Zanini.

Grafica: Carlo Ferrari - Impaginazione Marica Mereghetti

Disegni originali: Beppe Braghioli

Direttore Responsabile: Angelo Bertani **Vice-direttore responsabile:** Luca Rolandi **Direzione:** Via della Conciliazione, 1-00193 Roma. Tel. 6861948. ccpn. 35038009 **Stampa:** So. Gra. Ro. V. Ignazio Pettinengo 39-00159, Roma **Registrazione del Tribunale di Roma:** 361 del 10 luglio 1985 - **Sped. in abb. post. - gr. III 70%.**

Abbonamenti: Annuo L. 40.000; sostenitore L. 100.000. Un Fascicolo L. 4000; doppio L. 8000 **Chiuso in tipografia** nel dicembre 1993 - **tiratura:** 5000 copie.

Ridendo rivela verità

"Se un povero mangia un pollo significa che uno dei due è malato": di chi è questa affermazione? Trattasi di: a) un aforisma de *I manoscritti della mano morta* di Woody Allen (in *Citarsi addosso*); b) un proverbio yddish?

Qual strano inizio per un editoriale di una così seria rivista per universitari! Eppure l'artificio retorico questa volta serve per introdurre un tema particolarmente serio: l'ironia.

Molti sanno dell'ironia socratica e del suo rapporto con la maieutica, qualcuno di meno sa che il timoroso e tremante Sören Kierkegaard è autore de *Il concetto dell'ironia*, infine pochissimi conoscono *L'ironia* di Vladimir Jankelevitch. Eppure ci sarà un motivo per cui questa leggera virtù dello spirito è così profondamente analizzata da filosofi tanto seri... In realtà molti filosofi (non tutti per amore di Dio!) hanno anche uno spiccato senso dell'ironia e riescono attraverso di essa a fare piazza pulita delle credenze di chi, povero mortale, si affanna dietro ad una storia che lo gioca in ogni istante e dietro ad una ragione che, con la sua astuzia, sembra sempre in grado di ingannarci.

Ma la verità è altrove, e proprio la leggerezza dell'ironia, il suo carattere disvelante di tutte le vanità di questo mondo, ce la svela. *Ridendo castigat mores*, ma solo i costumi? No, nonostante il nostro essere abituati ad un uso dell'ironia sui costumi dei grandi della terra e delle loro meschinerie, sino a scadere nel sarcasmo (e del resto non è forse questo il modo migliore per vendicarci e per riportarli alla sana e tranquilla verità del tempo che passa anche per loro?), l'ironia più sottilmente, e così il riso, svela ben altro e costruisce, o meglio porta alla luce, fa partorire, ben altro che macerie.

Innanzitutto verrebbe da riandare ad un annuncio che, proprio attraverso il riso, ha mutato quantomeno il nostro riferirci a Dio: l'annuncio del pazzo nella *Gaia Scienza* [n.125] di Friedrich Nietzsche che ci ride addosso che «Dio è morto» ha condotto, a suo modo, la religione verso la fede e la teologia verso nuovi modi di dire Dio, senza più oggettivarlo e crocifiggerlo sull'altare della razionalità senza vita e sangue.

E forse, proprio ripartendo da quel riso, potremmo cercare di recuperare un modo di sorridere nella fede, nella vita quotidiana, nell'impe-

gno ordinario, nello studio, nella politica: non per non prendere sul serio queste realtà che ci costituiscono, ma per renderle vivificate da una verità che nella distanza e nella attenzione ha il suo rifugio e che, attraverso l'ironia, svela l'autenticità della nostra temporalità e l'ulteriorità del nostro destino.

Del resto, se qualcosa ha valore non può che essere ironicamente detto: ciò che ha peso (il valore appunto) si innalza attraverso la leggerezza dell'ironia verso l'umano.

E così anche Gesù, che vogliamo credere abbia anche riso e sorriso, usa in maniera sottile l'ironia per condurre i suoi interlocutori verso se stesso, Verità che viene e che libera dal tempo riportandoci all'altro tempo, quello che dimentichiamo, sempre affannati a rincorrere la vanità del mondo.

Così, è la realtà stessa, quella che ci avvicina giorno per giorno, che necessita di essere letta con ironia, per trasformarla e per farla rinascere non più quale velo di credenza, ma quale verità nella quale tempo ed eternità vengano finalmente in contatto; in cui distanza e passione si uniscano; leggerezza e gravità vengano a creare un conflitto fecondo e creativo nella capacità di camminare sull'acqua. Certo questo non significa dimenticare la dimensione del dolore, la tragedia che anch'essa rivela la verità, anzi l'ironia sicuramente aiuta a riconoscere il vero dolore e la vera tragedia, senza usare parole vacue e inutili per ogni piccola contrarietà della vita.

E poi del resto, in questo momento storico e in questo paese, senza la virtù dell'ironia che futuro potremmo immaginarci? Il disordine e la volgarità si possono trasformare solo attraverso l'eleganza dell'ironia e la coscienza della maieutica: non occorre altro per svelare chi inganna, o chi si inganna. E nella chiesa, un sano uso dell'ironia ci aiuterebbe anche ad annunciare meglio la gioia del Risorto.

Marica Mereghetti

N.B. Si tratta comunque di un proverbio yddish, mentre il grande Woody è l'autore del detto "Il leone e il vitello giaceranno insieme, ma il vitello dormirà ben poco".



EDITORIALE

Marica Mereghetti

RICERCA

Un sogno lungo un giorno



Maria Chiara
Bettazzi

Appunti e riflessioni di un
viaggio...internazionale.

29 ott.- L'Europa unita...; con l'anno 1993, si è spesso sentito dire che ci saremmo trovati infine a condividere un destino europeo, non più semplicemente (!) nazionale.

Ma io, guardando dal finestrino un paesaggio lillipuziano, mi scopro a riflettere su come, da lontano, tutti i processi di unificazione ed i confini risultino sfumati e dolci; su come, volando superficialmente su un territorio, esso risulti molto meno complesso della realtà.

Quale Europa, dunque, ci aspetta? Forse, qualche suggestione potrà emergere dagli universitari che potrò incontrare in questo 3° Congresso Europeo JECI MIEC, il cui titolo è «Essere cittadini, in un'Europa multiculturale».

30 ott.- Il luogo dove siamo convenuti, *Borken Gemen* (Germania), è un castello caratteristico nello stile architettonico e nella cornice (laghetto, paesino, etc) in cui è inserito. Ma in realtà la mia attenzione si focalizza di più sulla variegata partecipazione a questo congresso. La *Jeci Miec*, che raccoglie gli studenti superiori ed universitari

di tutto il mondo, si suddivide nei coordinamenti dei singoli continenti e, all'interno di questi, le attività proposte sono innumerevoli.

In questi ultimi 10 anni il coordinamento europeo si è consolidato ed oggi annovera 32 movimenti, superando parzialmente anche il limite delle "zone buie": sono rappresentati alcuni gruppi dell'Est, fino a pochi anni fa completamente assenti.

Il mutamento generazionale, che spesso avvertiamo anche all'interno del nostro Paese, ha comportato a livello europeo uno slittamento di prospettive: da un'analisi che si autodefiniva militante (anni '70-'80) al tentativo di arrivare ai fondamenti dell'Europa, ricerca radicata dapprima nella riflessione per sfociare nell'interazione tra i popoli.

I temi analizzati nelle Sessioni di Studio, che si tengono annualmente, hanno toccato nodi problematici fondamentali: la democrazia in Europa di fronte alle Emarginazioni, all'Altro e allo Straniero (le tre destabilizzazioni dell'equilibrio dell'uomo); la solidarietà internazionale come chiave di svolta, basata sulla consapevolezza di essere parte attiva di un processo complesso; il rapporto tra identità nazionali sempre più marcate e identità europea, condannata da una nascita limitata dalle sue premesse esclusivamente economiche.

Le metodologie utilizzate negli incontri risentono spesso della difficoltà di doversi rivolgere contemporaneamente agli studenti delle scuole superiori ed agli universitari.

E' piuttosto significativo che nella relazione di apertura del congresso, il professor Jos Pearson, assistente laico fino al 1991, abbia messo in luce la



RICERCA

difficoltà di un metodo *transmissif universitaire*, che non è altro che l'elaborazione stimolata da conferenze di esperti, lavoro in seminari, confronti tra posizioni differenziate. Per noi, per la FUCI, si tratta di aspetti connaturati alla nostra vocazione nella Chiesa, ma in molte realtà si confonde ancora l'intellettualismo con la ricerca assennata e umile al servizio della Parola.

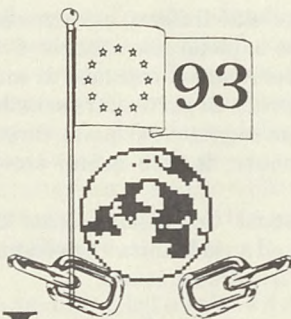
1 nov.- Mi pare di carpire che questo Congresso si collochi in un periodo di ridefinizione di tutta la natura della *Jeci-Miec*, non così lineare e scontata come potrebbe apparire. In primis, si nota una scarsa coscienza della natura ecclesiale di questa associazione. Il prof. Pearson ha riassunto le costanti ecclesiali rilevate nei gruppi in queste parole: *una spiritualità comune del laicato ed una visione ecumenica del cattolicesimo*. La maggioranza delle realtà qui presenti effettuano percorsi di Fede, hanno un radicamento piuttosto forte nella Chiesa del loro paese, ma aumenta la tendenza di gruppi che si ispirano a valori cristiani senza assumere l'assetto, le finalità e la responsabilità del ministero ecclesiale.

Onde evitare il fraintendimento, è auspicabile la creazione e il lavoro di coordinamenti, con varie specificità degli appartenenti, che operino una riflessione propositiva sulla gioventù europea (vd. *Youth Forum*). Preciserò inoltre che è fondamentale per la Chiesa stessa essere sempre disponibile e promotrice di scambi, contatti e collaborazioni con tutto il mondo laico.

Ma qui si pone la differenza: la *Jeci Miec* è nata come coordinamento degli studenti cattolici, aperto a tutta la realtà europea, per ricercare in essa la possibilità di una comunione nell'Incarnazione della Fede.

Diviene dunque sintomatica la scelta di rendere facoltativa la Santa Messa domenicale, per lasciare la libertà di aderirvi. Non ritengo sia un rilevamento di scarso significato: l'Eucaristia avrebbe dovuto essere il centro intorno al quale disporci, noi, rappresentanti delle realtà giovanili, pronti al servizio che ci fa essere nel mondo per annunciare e vivere il nostro Credo.

«La Chiesa è interamente al servizio del Regno di Dio, della rivelazione, e della concretizzazione storica del mistero della salvezza in Cristo, già presente nell'umanità. In altre parole, si tratta di una chiesa sacramento. Quando parliamo di Chiesa in servizio, noi vogliamo dire necessariamente



III Congrès JECI-MIEC

profetica, poiché essere servi del mistero della salvezza presentenella storia significa giustamente denunciare e combattere le sue negazioni ed annunciare e provocare le sue manifestazioni»
(Dossier de preparation -Chiesa).

2 nov.- I gruppi di studio nei quali ci siamo suddivisi denotano, oltre alla grossa difficoltà di comunicare in una lingua straniera, anche la fatica di riflettere su temi comuni che, nelle molteplicità delle contestualizzazioni, assumono contorni differenti. L'analisi dell'università si è rivelata estremamente utile, secondo due coordinate: il concetto di sapere e di cultura ed anche l'effettiva organizzazione del sistema universitario.

La cultura, nel momento della sua produzione (o trasmissione?) in Università viene ancora considerata come sapere finalizzato ad una integrazione professionale, anche se in realtà spesso le acquisizioni al termine del corso di studi non consentono ugualmente l'entrata nel mondo del lavoro. Durante la riflessione negli ateliers, gli esponenti di numerosi paesi hanno voluto sottolineare l'assoluta mancanza nei percorsi universitari sia della adeguata formazione professionale, ma soprattutto di un percorso che determini una crescita della persona, nella sua globalità, permettendole una assunzione creativa di contenuti.

Creatività...una parola spesso ripetuta con incertezza, ma ricolma di speranza. Una responsa-

RICERCA

bilità che necessita di sforzi, a partire dalla sfera personale fino a quella comunitaria. *Creare* può significare assumere il concetto di interdipendenza in un'ottica di particolare sensibilità, nei confronti di un soggetto sul quale, direttamente o indirettamente, le mie azioni trovano una risposta.

Creare è anche la consapevolezza della mia impossibilità ad autodefinirmi e della mia ricerca dell'altro per trovare me stesso.

3 nov.- «In questo Congresso, vi invito a sognare. Un sogno che non sia fantasia, ma che sia una utopia, verso cui tendere e che mai potrà esaurirsi.»

Tali erano state le parole di Carlos Barbera (Assistente Teologico, nominato poi Assistente del Coordinamento Europeo) durante l'omelia dell'apertura del Congresso.

Il sogno, in effetti, è un elemento da recuperare e su cui puntare per il rinnovamento del Vecchio Continente. Una componente che non è esclusivamente indice di compiacimento onirico, ma immagine riflessa delle potenzialità da esprimere. Riscoprire l'elemento utopico come motore dell'azione, responsabilizza i sistemi culturali, in

quanto non permette che mai possano sentirsi definiti e conclusi. Ripropone il concetto di umiltà, spesso caduto tra i desueti vocaboli, associandolo e riproponendolo nella sfera a cui, in origine, era maggiormente legato: quella socio-culturale, dove la componente della relazionalità è imprescindibile.

L'invito a sognare non è una sollecitazione al distacco incosciente dalla realtà terrena, ma un'esortazione a ricercare la realizzazione del Regno in essa, a vederne alcuni germogli già presenti.

Un sogno lungo un giorno, ma che sa perpetuarsi nel tempo, quel tempo che consentirà, in futuro, di scoprirlo realtà...

*Maria Chiara Bettazzi
della Presidenza Nazionale*

Diamo qui comunicazione dei nominativi dei vincitori della borsa di studio bandita anche quest'anno dalla Fondazione Giandomenico Pini. Si tratta di: dott.ssa Givanni Balbi, dott.ssa Martina Caroli, dott.ssa Anna Dore, dott. Salvatore Vassallo. A tutti loro le migliori congratulazioni per il lavoro svolto e auguri di buon lavoro per quanto svolgeranno.

Seconda comunicazione, questa volta di vita federativa.

Come già sapete il 52° Congresso Nazionale si svolgerà a Pavia, ma vogliamo anche dirvi che si svolgerà nelle giornate che vanno dal 21 al 24 aprile 1994. Vi aspettiamo tutti, ma proprio tutti e soprattutto vi aspetta il gruppo di Pavia. Ciao!

la Presidenza

RICERCA

Silenzio

omaggio della parola allo spirito

La vita dell'uomo è, fondamentalmente, una **biografia della parola**. Essa è espressione ed epifania del pensiero. Nasce dal di dentro, dal *cogito* dell'uomo, secondo l'accezione che ne dà Agostino: «raccolgere non in altro luogo che nell'anima» (Confessioni, X, 12); è la *fatica del pensare*, del condurre ad unità mediante l'esercizio dell'intelligenza quanto esperito e appreso. La parola non è dunque rumore, semplice emissione di suono, ma comunicazione del pensiero, rivelazione del proprio mondo interiore. La parola è il ponte che consente la reciprocità relazionale e fa dell'uomo un essere *personale*. Mediante la parola l'uomo penetra il senso delle cose e le umanizza. Perciò chi sa custodire *parole autentiche* diventa dimora, anzi, icona per le cose, gli eventi, le persone che lo visitano. Si educa così a rendersi capace di ospitare la Parola: «Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me» (Ap. 3, 20).



La parola invoca l'*ascolto*. Ascoltare è aprire il cuore e la mente per accogliere il dono e il mistero dell'altro, è introdurre l'altro con la sua storia unica e personale in uno spazio ospitale intimo a me. Per questo la fede nasce dall'ascolto, quale atteggiamento attivo della persona e di tutto un popolo - caratterizzato proprio dalla *religione dell'ascolto* - dinanzi a Dio che parla e, nella Parola, si rivela e si comunica.

E l'atto fondativo dell'ascolto è il *silenzio*. «Abbiamo bisogno di saper ascoltare. E ascoltare vuol dire innanzitutto tacere. Abbiamo tutti bisogno di silenzio. Di silenzio interiore. Questo primo sforzo di riservare dentro di noi una cella di silenzio, di ascoltazione riflessiva, restituisce al nostro pensiero la libertà di giudicare, di parlare dentro noi stessi con la nostra coscienza, di avvertire un vuoto interiore che il frastuono esteriore non riempie e non sazia. Per essere quello che dobbiamo essere, persone vere... Dio parla nel silenzio interiore» (Paolo VI). Solo nel silenzio può nascere l'ascolto! L'ascolto senza silenzio è semplice «audizione» di parole e suoni. Ma il silenzio senza ascolto può essere mutismo e solitudine, difficoltà ad aprire la cavità del proprio io all'altro, ad accogliere l'appello di un volto a me straniero. E alle volte può anche essere un alibi o un velo che copre l'incapacità a comunicarsi o l'eccessivo pudore nell'osare rivelarsi...

Si rende necessaria allora la fatica di *vedere contro la vista*, di riuscire a cogliere negli occhi dell'altro un'immagine di me che ci rinvia, l'uno e l'altro, alla responsabilità della comunicazione, al coraggio di farci prossimo e di incontrarci, pur nella propria irripetibile unicità e nella diversità dei volti. «Avvicinati, dice lo straniero. A due passi da me sei ancora troppo lontano. Mi vedi per quello che tu sei e non per quello che io sono» (E. Jabès).

la parola del silenzio

Solo nel silenzio si attua la conoscenza autentica. «Nel silenzio è insito un meraviglioso potere di chiarificazione, di purificazione, di concentrazione sulle cose essenziali» (D. Bonhoeffer). Spesso però abbiamo paura di incontrare noi stessi poiché temiamo di conoscerci per quel che siamo realmente. «A fare un solo minuto di silenzio si rischiano le vertigini, e di franare in un abisso di

Mario Russotto

Marc Chagall, "Solitudine",
(particolare)

RICERCA

paura. Paura soprattutto di scoprire il vuoto interiore. Perciò si grida e si urla sempre di più» (D.M. Turoldo).

Chi ha paura di se stesso cerca la compagnia del rumore: esso infonde un senso di sicurezza, protegge da penose riflessioni, distrugge sogni inquietanti. Il rumore è figlio dell'ansia e del timore di sé. Ma preferiamo restare schiavi della verbosità, dei rumori, delle suggestioni, dei filmati interiori a cui assistiamo come inerti spettatori, dei grovigli delle inquietudini, delle angosce, dei desideri mai risolti..., piuttosto che creare in noi spazi di riflessione, verifica, confronto, progettazione. Senza spazio interiore visitato dal silenzio non c'è libertà interiore. Per questo occorre alzare grate di silenzio dentro di noi se vogliamo sentir cantare il nostro cuore e udire il battito d'ali del pensiero che si innalza verso il cielo di autentica parola. Il silenzio è l'omaggio che la parola rende allo spirito e lo spazio dello spirito, là dove esso può aprire le sue ali, è il silenzio. Parola e silenzio: due opposti di un unico intreccio entro cui si snoda l'esistenza, meravigliosa trama che racconta la vita.

Silenzio è far ritorno a casa dalla terra dell'incontro con gli altri; è ri-conquistarsi, ri-appropriarsi della propria interiorità per essere padroni di se stessi; è il fondo originario e aurale da cui la parola viene e a cui deve ritornare per portare frutto. Infatti, «attraverso un costante parlare, strepitare, rumoreggiare, l'uomo viene spinto fuori di sé. Il suo centro interiore si dissolve. E perde anche la parola, perché il tacere appartiene al parlare come l'inspirare all'esprire. Solo silenzio e parola insieme sono il tutto, la forma della realizzazione della verità» (R. Guardini).

la virtù del silenzio

La virtù del silenzio consiste allora nella capacità di tornare al porto del proprio centro interiore dopo aver navigato nel mare dell'esteriorità. Nel saper tacere quando la parola è inopportuna o importuna, priva di significativo contributo, dettata dall'impulso più che dalla riflessione, dall'imporsi più che dal proporsi, dal tentativo di annullare l'altro più che di comprendere, accogliere, amare; quando la parola è figlia dell'istinto e non del pensiero; quando

accresce il rumore e non la comunione; quando si è spinti dal bisogno di parlare e non dal dono della parola.

Il silenzio è potente catalizzatore dei sentimenti e dei moti dell'animo, a volte rivela più della parola ed esprime il non-detto. Il silenzio impone sempre rispetto e mette in marcia tutte le energie vitali perché lo si possa ascoltare, interiorizzare, comprendere. Il silenzio è virtù quando apre allo stupore e sprigiona meraviglia, divenendo «condizione di un ascolto che scava, nell'assenza, la possibilità di una pienezza» (B. Papasogli); quando possiede le stesse nostre facoltà interiori conducendole alle tranquille acque di una calma straripante; quando placa il brusio dei pensieri e permette all'uomo di cogliersi e riconoscersi.

Il silenzio è virtù quando l'uomo diventa familiare col proprio intimo e sa intessere un interiore dialogo pensante con il suo vissuto; quando si raccoglie per tessere i frammenti del suo quotidiano in una trama di senso; quando coglie la sua stessa presenza e si apre alla Presenza del Divino mendicante di silenzioso ascolto... e scopre il volto di Colui che più dell'aria nei polmoni, più del sangue nelle vene, discretamente lo inabita da sempre. «Il Padre pronunciò una parola, che fu suo Figlio, e sempre la ripete in un eterno silenzio, perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima» (S. Giovanni della Croce). Il silenzio è propedeutico alla preghiera e alla contemplazione. Nel silenzio di ogni parola umana l'orante ode nel suo io più profondo la Parola vivente che dà l'essere e il significato a tutto ciò che è. Oggi più che mai, siamo chiamati ad essere pellegrini del silenzio, pronti a captare le vibrazioni della Parola e della nostra coscienza... sempre più innamorati dell'umiltà, sorella del silenzio. Che la nostra anima sia una profonda cavità di silenzio dove la Parola di Dio può riposare e risuonare!

don Mario Russotto

RICERCA

Settimane teologiche di Camaldoli 1993



***Parola di Dio e parole degli uomini
(25 - 31 luglio)***

***Il mistero della tri-unità di Dio nella
comunione della Chiesa
(1 - 7 agosto)***

Parola di Dio e parole degli uomini

La scelta di un tema così particolare nella sua apparente immediatezza, ma nella sua reale complessità, ci sembra si inserisca nel percorso di riflessione che la FUCI compie, con specifica attenzione alla comunicazione, soprattutto della fede, ed alla Rivelazione, somma manifestazione di Volontà comunicante.

A tal proposito è significativo ricordare l'intervento del cardinale Martini al 50° Congresso della FUCI a Brescia, nel 1991.

In quell'occasione si individuò la necessità di ricentrare il significato della parola, non solo intesa come sacra, o volta ad interpretare il sacro nella storia; ma dando la medesima valenza anche agli eventi che dalla comunicazione vengono espressi e mettendo così in luce il rapporto di contiguità tra Rivelazione e rivelazione storica.

Qui, a Camaldoli, luogo ormai caro alla Federazione, anche perché sono sessant'anni che i monaci ospitano, e spesso arricchiscono, la nostra riflessione teologica, riprendiamo il tema; partiremo da un contesto più specificamente filosofico ed antropologico per approdare alla Parola di Dio, nell'intento di porci sia come suoi ascoltatori sia come suoi testimoni.

La parola, in ogni sua forma, è un'entità in sé strutturalmente definita (da segni grafici o acustici), ma mai definibile, poiché variabile nel tempo, mai statica; e la sua ricchezza dipende proprio dalla capacità di conformarsi alle diverse sensibilità e di essere sempre nuova, pur inserendosi in una tradizione linguistica consolidata.

Per questo si potrebbe individuare una chiave di lettura nel segno di tre termini in uso, che troviamo anche nel testo di Giovanni 14,6: *«Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me»*.

Dunque parola come *via*, come *verità*, come *vita*.

La prima corrispondenza determina la parola come *via*, come strumento di realizzazione della persona

prendendo spunto da un'affermazione di Martin Buber: «All'inizio è la relazione».

E' costitutivo dell'uomo porsi in un rapporto di relazionalità con l'altro; si instaura così il dialogo: non solo esternazione di quello che si è, ma (anche se non sempre in modo diretto) luogo di formazione e maturazione di entrambi gli interlocutori.

Attraverso l'incontro dialogico con l'altro, l'io si può confrontare con se stesso.

Di conseguenza il linguaggio è, per l'individuo, espletazione ed espressione di una custodia e di una responsabilità nei confronti della crescita propria, così come di quella altrui.

Dopo queste prime considerazioni occorre sottolineare la valenza sacra del binomio "parola-via": il Signore si comunica a noi nel creato e nelle Scritture; siamo chiamati ad approfondirne la conoscenza e, nella limitatezza delle nostre espressioni, essere voce persino dell'Inesprimibile.

Recita la *Dei Verbum*: «Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della umana natura, si fece simile agli uomini» [n....].

Anche l'uomo rivolge le sue parole a Dio, talvolta non riuscendo a coglierne l'inevitabile ed immanicabile risposta; probabilmente non comprendendo che l'iniziatore di quel dialogo non è lui, ma Dio stesso.

Maria Chiara Bettazzi



RICERCA

Si può, alla luce di quanto detto, percorrere un altro passo: parola e verità, in un dubbio continuo di inadeguatezza dell'una ad esprimere l'altra e di incompatibilità tra le forme linguistiche e la valenza del Vero.

In una realtà così frammentata e frammentaria, infatti, appare arduo ricomporre il mosaico di espressioni che rispecchiano porzioni di reale limitate, quando non specialistiche o effimere (ossia la finitezza nello spazio e nel tempo).

Si potrebbe, però, stravolgere il problema, in un'ottica diametralmente opposta: non è il contingente che, frantumandosi, ha portato ad un quadro comunicativo variegato di tinte sfumate; ma è lo sviluppo del potenziale espressivo, il moltiplicarsi degli strumenti di comunicazione (mass-media, *in primis*) che ha aperto nuovi orizzonti, con la conseguenza di rimettere in discussione l'unità del patrimonio culturale e persino la stessa concezione della vita, in nuove dinamiche di rapporti, non sempre all'insegna dell'equilibrio.

Alla luce della fede il discorso appare più immediato, ma non per questo meno difficile da comprendere pienamente: esiste una Verità, Unica, Rivelata.

Un solo messaggio, dunque: unico ed irripetibile nell'immutabilità del suo contenuto, ma capace di trasmettersi in ogni raffigurazione del reale e nelle dinamiche di trasformazione insite in esso.

La sua perfezione si scontra con quella limitatezza umana che determina il rumore di una nuova Babele, parole vuote, discorsi vani ed interlocutori spesso disattenti ed indifferenti alla Lieta Novella.

Nella Pentecoste, promessa mantenuta dall'Antico Testamento, si ritorna all'unità di lingua, «...e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi.... Ciascuno li sentiva parlare la propria lingua...» [At...].

La forza della Rivelazione quindi come volontà di Dio di renderci suoi interlocutori (certo un dialogo d'amore), ma anche ri-velazione, accentuazione del Mistero a noi non concesso nella sua totale Apparizione, ma meta del cammino di salvezza.

L'identificazione della parola con la vita diviene quasi consequenziale dai passaggi precedenti.

Nella quotidianità la parola è vita come afflato che sembra pervadere tutta la nostra cultura, nelle sue accezioni di creatività, quali le arti, o nell'uso equilibrato e mediato dei mass-media; ma anche nell'eccessivo credito che talvolta viene

affidato agli stessi mezzi di comunicazione, rilevatori e trasmettitori di idee, portati al paradossale ruolo di decretare ed influenzare i comportamenti umani e la società, fino ad arrivare a determinarne l'eventuale arida uniformità. Dunque, dal linguaggio come strumento formativo alla parola come espressione di una "volontà di dominio".

La Parola di Dio è vita. «E Dio disse», narra la Genesi e così è manifestata a noi la reale portata creativa della Parola divina.

A ciò si unisce un'altra certezza del cristiano, ovvero il ruolo e la valenza salvifica di tale comunicazione, sebbene affidata, ancora una volta, alla mediazione fallibile delle labbra umane.

Ma la citazione iniziale dal vangelo di Giovanni non è ancora completa: «Io sono...» dice Cristo ed è questa la reale ed unica corrispondenza che trasforma una serie di premesse in Storia di Salvezza.

«In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» e ancora «e il Verbo si fece carne e pose la sua tenda in mezzo a noi» è scritto nel Prologo del vangelo di Giovanni.

Cristo, perciò, è Colui in vista del quale tutto fu creato e mediante il quale gli uomini nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cf. *Dei Verbum* n.1,2; Ef 2,18; 2Pt 1,4).

Il Verbo si è fatto carne, attuando così il modello della comunicazione perfetta, poiché la realizzazione piena della Promessa di Dio (il messaggio) e la sua Espressione trovano reciproca corrispondenza e coincidono in Uno.

La mediazione compiuta da Gesù, nel suo farsi storia, diventa esempio anche per la comunicazione tra gli uomini; il mistero della parola si ripresenta nella sua oscurità, ma anche in tutta la sua fecondità.

Per concludere e per ribadire il nostro essere interlocutori di un dialogo iniziato da Dio e del quale spesso non sappiamo farci ascoltatori, il Signore ci incita a rivolgerci a Lui, in una dinamica dialogica, come in Isaia 1,18: «Su, venite e discutiamo...Se sarete docili e ascolterete, mangerete i frutti della terra».

Maria Chiara Bettazzi
della Presidenza Nazionale

RICERCA

Parola e ascolto nell'esperienza della verità vivente

Nell'affrontare il tema "Parola e parole", che è al centro di questa settimana di studio, il mio contributo è finalizzato, in primo luogo, ad offrire gli elementi per una riflessione sul rapporto tra la parola umana e l'esperienza della verità. Su questa base cercherò di indicare, in secondo luogo, alcune conseguenze per la nostra comprensione della Parola di Dio.

Visione, ascolto e linguaggio nella conoscenza

Agli inizi del pensiero occidentale la ricerca dell'origine e del senso di tutte le cose procede di pari passo con l'esame delle possibilità conoscitive dell'essere umano. Non si vuole soltanto conoscere, ma, per così dire, si desidera anche conoscere la conoscenza. Da quest'ultimo versante della riflessione filosofica emerge quasi subito una forte diffidenza nei confronti delle facoltà della percezione sensibile, diffidenza ricorrente in gran parte della storia della filosofia dell'Occidente. Eppure, questa sfiducia nasconde un debito originario. Infatti, è proprio nei sensi che la filosofia trova l'insostituibile riferimento analogico per rappresentare la dinamica della conoscenza. In particolare, nel pensiero greco si fa strada l'idea per cui la

nostra autentica esperienza della verità avviene attraverso una modalità percettiva privilegiata, che viene trasfigurata intellettualmente come organo della mente o dell'anima.

Ciò comporta anzitutto una sorta di lotta per l'investitura tra i sensi: uno solo di essi dimostrerà di avere titolo a rappresentare la vera conoscenza. Perché non si pensa ad una cooperazione tra i sensi stessi, la quale, nell'unità del soggetto conoscente, possa esaltarne la capacità di esperienza? Probabilmente perché uno dei presupposti di fondo dell'indagine filosofica era dato dall'idea secondo cui la verità è *una* e, quindi, soltanto una può essere la via d'accesso che ci conduce ad essa. Inoltre, una conoscenza effettiva richiede il superamento dell'esistente così come si dà immediatamente ai sensi, il che comporta a sua volta una purificazione delle facoltà percettive. Tale purificazione si realizza tramite la trasfigurazione intellettuale del senso corporeo che risulti il più omogeneo o il più compatibile rispetto alla verità cercata. Ora, poiché il vero è concepito come eterno, immutabile, incorruttibile, la conoscenza non poteva essere plausibilmente immaginata, ad esempio, né come un toccare la verità, né come un ascoltare il suo farsi parola. Solo la vista - probabilmente per la sua forza sintetica, o per la sua capacità di distanziamento, e sicuramente in quan-

to contemplazione dell'eterno - sembra possedere i requisiti necessari a rappresentare l'autentico riconoscimento del vero.

La visione, avendo la meglio nell'antagonismo tra i sensi, è divenuta sinonimo di conoscenza. Si tratta qui non già del vedere sensibile, ma della visione che si può avere con l'occhi dell'interiorità, il terzo occhio cui è dato di pervenire alla contemplazione della verità in quanto tale. S'instaura così quel *paradigma ottico* di rappresentazione dell'impresa conoscitiva secondo

Roberto Mancini



RICERCA

il quale *sapere è vedere*. Questo paradigma si è sviluppato secondo diverse forme di declinazione, riconducibili alle modalità specifiche del vedere ritenute di volta in volta essenziali per cogliere il cuore della conoscenza.

Le declinazioni principali del paradigma ottico coincidono con tre metafore: quella della *visibilità garantita dalla luce*, quella della *riflessione attraverso lo specchio* e quella della *leggibilità del mondo come libro aperto dinanzi a noi*. La filosofia platonica, la mistica cristiana della luce e lo stesso illuminismo hanno il loro riferimento paradigmatico nella metafora della luce. La filosofia che si autocomprende come "speculativa", come nel caso emblematico di Hegel, è invece riconducibile alla metafora dello specchio. Molta parte della filosofia moderna, soprattutto quella impegnata a chiarire il senso della scienza della natura, si serve, infine, della metafora del libro. In quest'ultimo caso viene abbandonata l'idea di un occhio spirituale, in luogo del quale subentra l'osservazione penetrante di cui è capace una visione consapevole della struttura matematica del mondo.

Ma, al di là delle vicende della tradizione del paradigma ottico, quel che conta rilevare in questa sede è che in esso ascolto, parola e dialogo subiscono fatalmente una marginalizzazione, sino ad essere considerati, in taluni casi, come fonti di errore e di fraintendimento. Persino in Platone, il dialogo è uno strumento ausiliario e secondario, che il pensiero deve infine abbandonare per farsi pienamente visione contemplante dinanzi alla realtà suprema delle idee.

La tradizione del paradigma ottico ha elaborato una specifica considerazione della linguisticità umana, sintetizzabile come *concezione strumentale del linguaggio*. In tale prospettiva l'elemento linguistico è ritenuto un mero strumento a cui il pensiero ricorre per esprimere e comunicare intersoggettivamente, a posteriori, i propri contenuti. Il pensiero stesso, dunque, è immaginato come totalmente indipendente dal linguaggio.

Perché vi parlo di tutto ciò? Per cercare di capire i pregiudizi ed i taciti presupposti che ci portiamo dietro nel pensare la "verità". Se ci mantenessimo rigorosamente entro le coordinate del paradigma ottico, un tema come "*Parola e parole*" sarebbe collocato del tutto al di fuori della questione della verità. Credo invece che proprio questo tema ci riporti nel cuore di tale questione. Occorre allora riformulare il nostro tema a partire da una diversa

comprensione della parola e dell'ascolto. In questa direzione risulta imprescindibile e prezioso il contributo dato, tra il XVIII ed il XIX secolo, da autori come Herder, Humboldt e, a suo modo, Feuerbach, nonché, nel nostro secolo, da tre correnti filosofiche. La prima è quella della filosofia del dialogo di Martin Buber e di molti altri pensatori - da Rosenzweig a Marcel, da Jaspers a Bachtin, da Calogero a Capitini -; la seconda è rappresentata dai protagonisti della filosofia ermeneutica contemporanea - da Gadamer a Pareyson a Ricoeur -; la terza corrente è quella della pragmatica filosofica di Apel, di Habermas e di Jacques.

Tutti questi autori, per vie diverse, hanno mostrato come il linguaggio sia coesistente alla coscienza, perché noi pensiamo nel e attraverso di esso. La linguisticità, lungi dal ridursi a mero strumento fabbricato convenzionalmente da noi, è piuttosto l'universo dei significati di una determinata cultura e custodisce il patrimonio di esperienza di una civiltà. Ciò significa che l'esperienza umana del senso e della verità ha il suo spazio di costituzione e di riconoscibilità nell'orizzonte dell'elemento linguistico.

Il nostro rapporto originario con il linguaggio è l'ascolto. Sin dai suoni della vita intrauterina, come hanno mostrato in particolare gli studi di Alfred Tomatis, è nell'ascoltare che il soggetto sperimenta la modulazione affettiva della relazione con la madre e, in modo indiretto, la sonorità del mondo. Ma il recupero del valore relazionale e cognitivo dell'ascolto non implica affatto la cattura nella malia regressiva del ritorno alla condizione fetale. In realtà, la capacità di ascoltare è una forza propulsiva non solo per la competenza linguistica dell'essere umano, ma anche e più essenzialmente per il processo del suo divenire-persona.

La comunicazione come "elemento" della persona

La tradizione del paradigma ottico porta con sé un nucleo di teorie fondamentali che tracciano le coordinate di fondo per filosofie e prospettive differenti. Tale nucleo è articolato nel modo seguente. Esiste in primo luogo una *metafisica della necessità*, che corrisponde all'elaborazione teoretica fondativa di questo *corpus* di teorie. Una simile metafisica è legata all'idea di una verità eterna, immutabile, assoluta e quindi necessaria, sulla quale si dovrà tornare più avanti. Correlati-

RICERCA

vamente si sviluppa, come si è detto, la *concezione strumentale del linguaggio*, che riduce l'elemento linguistico a strumento dell'autonomo vedere della mente; di qui anche una *concezione tecnologica della comunicazione*, divenuta dominante soprattutto nel nostro secolo con l'organizzazione su scala planetaria dei *media* e con la rivoluzione informatica. Nella filosofia moderna questi presupposti teoretici hanno indotto ad interpretare lo *status* del soggetto nei termini dell'*antropologia dell'individualismo metodologico*, per la quale ciascuno costituisce una realtà originariamente separata.

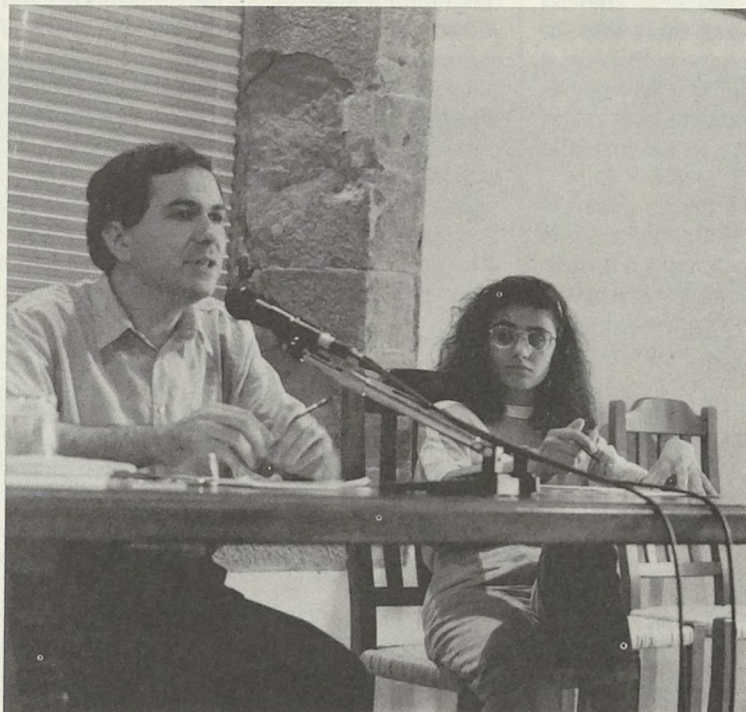
Naturalmente c'è un abisso tra la speculazione della filosofia greca e l'antropologia moderna, sino alle attuali teorie della tecnocomunicazione; eppure, nel contempo, sussiste, sul piano dell'intuizione del reale sottesa a queste teorie, una continuità sostanziale che manifesta l'atteggiamento peculiare della mentalità occidentale complessivamente considerata. Si tratta certo di una sintesi estrema, fortemente condensata, e tuttavia legittima e rivelatrice, che in questa sede non posso discutere e giustificare in modo adeguato.

Qui devo concentrarmi in particolare sulla concezione della comunicazione, poiché mettere in discussione il paradigma ottico equivale a riaprire

e ad approfondire la nostra interpretazione del comunicare, il che è di cruciale importanza per il nostro tema. La comunicazione umana è per lo più identificata con la trasmissione e la ricezione di messaggi, cosicché tutto si risolve nella questione tecnologica dell'organizzazione di *media* sempre più potenti e duttili. Il fascino esercitato, presso gli studiosi e nella cultura corrente, dalle differenziate opportunità consentite dalla comunicazione multimediale deriva spesso da questo tipo di presupposto.

Le tre correnti filosofiche contemporanee prima ricordate, in special modo la filosofia del dialogo e l'ermeneutica, hanno invece fatto emergere la consapevolezza del fatto antropologico fondamentale per cui *la comunicazione è il processo ed il contesto vitale del divenire-persona del soggetto umano*. La formazione della nostra identità avviene nell'interazione comunicativa con gli altri e, in un certo senso, con noi stessi. Pertanto, la specifica attività del trasmettere messaggi si situa in questo quadro dinamico e multidimensionale senza poterlo esaurire. Si deve allora parlare della comunicazione come "elemento" dell'esistenza umana, in senso analogo a quello in cui diciamo che l'acqua o l'aria sono "elementi".

L'antropologia moderna ha assunto come presupposto naturale ed universale quell'*individualismo metodologico* per cui l'essere umano sarebbe un atomo autosufficiente e tendenzialmente bellicoso, una realtà insulare che solo a posteriori si pone il problema di instaurare rapporti e patti con gli altri soggetti. La nuova consapevolezza della radicale portata antropologica della comunicazione scardina l'individualismo metodologico riconoscendo come decisivo il principio del *primum relationis*: in principio era la relazione. Nasciamo, esistiamo e diveniamo noi stessi grazie alla relazione tra i nostri genitori e poi attraverso la rete



RICERCA

relazionale del nostro mondo vitale. Ora, tale relazionalità non consiste in una interconnessione puramente biologica, di per sé insensata e finalizzata alla mera riproduzione ed alla conservazione dell'esistenza. Si tratta piuttosto di una relazionalità carica di significati, ove noi abbiamo l'esperienza del senso in quanto riferimento condiviso intersoggettivamente e come orizzonte in cui riconosciamo l'essere intorno a noi come un "mondo".

Così intesa, la comunicazione dimostra subito di avere molte dimore. Il *silenzio* e l'*ascolto* sono gli elementi sorgivi del comunicare. L'attenzione, la concentrazione, l'attesa, la preghiera, il manifestarsi di ogni senso ulteriore rispetto al già-noto: tutto questo vive del silenzio. Dunque il silenzio non è alternativo alla comunicazione; ne è, semmai, la fonte e l'elemento rigeneratore. Se c'è qualcosa che interrompe la comunicazione e le parole degli esseri umani, questo non è certo il silenzio, ma la violenza. Nel silenzio si apre lo spazio dell'ascolto e quest'ultimo è essenziale allo sviluppo della competenza comunicativa, poiché ascoltando le parole altrui apprendiamo una lingua e l'universo di esperienza che vi è custodito.

Anche i *sentimenti* ed il *vissuto corporeo* sono forme di comunicazione con sé e con l'ambiente intorno a noi. Nel provare un sentimento inviamo un'informazione a noi stessi che ci fa prendere posizione rispetto alla situazione in cui ci troviamo e nei confronti degli altri. In tale sentire, però, non si attua soltanto una reazione all'ambiente, ma giunge all'espressione un nostro libero ed originale sentimento, che conferisce la sua specifica forza emotiva alla nostra partecipazione alla rete delle relazioni interpersonali. Il corpo stesso rivela i sentimenti e comunica agli altri il modo di essere della persona.

Del *pensiero* e della *riflessività* si è già detto, evidenziando come essi si articolino e si sviluppino nell'*interlocuzione intersoggettiva* e nella *dialogia interiore* della coscienza, ove il soggetto si rivolge a se stesso. Richiamando un'indicazione rinvenibile in tutte le correnti socratiche della storia della filosofia, Hannah Arendt ha qualificato tale realtà del *due-in-uno nell'interiorità* come la struttura dinamica che rende ragione della vita della mente. Nel dialogo con gli altri, del resto, affermiamo la continuità dell'identità personale e possiamo pervenire a quella dimensione del riconoscimento intersoggettivo che è essenziale per essere pienamente noi stessi.

La trama unitaria che accoglie tutte queste dimensioni dell'esperienza del soggetto è la *temporalità* intesa non già quale tempo anonimo e impersonale, ma come tempo vissuto e percepito dalla coscienza. Dunque anche la percezione della temporalità è un fatto comunicativo. Dedico qualche parola in più a questo punto perché sembra il più astratto ed il meno plausibile.

Noi ci rendiamo conto della differenza tra un "prima" e un "dopo" non per la muta sequenza degli avvenimenti o degli stati d'animo, bensì perché il divenire dei fatti esterni e della vita interiore viene riconosciuto in quella presenza a noi stessi che scaturisce dal dialogo di un *ego* e di un *alter* all'interno della nostra coscienza. E' solo grazie all'autoconsapevolezza dialogica che fa da sfondo al vissuto di ciascuno che noi percepiamo la temporalità. E questa, a sua volta, consente l'articolarsi del movimento comunicativo tra l'io e se stesso, nonché tra l'io e gli altri soggetti. Comunicazione e temporalità si coappartengono.

Un principio orientativo per capire questo fatto viene acquisito non appena connettiamo organicamente due diverse acquisizioni della riflessione filosofica, le quali risultano non solo compatibili tra loro, ma reciprocamente implicate. La prima acquisizione è quella che, sulla linea che va da Agostino a Kant, da Bergson a Heidegger ed a Minkowski, coglie la coessenzialità di coscienza e temporalità. La seconda acquisizione, dovuta agli autori di quella che in generale è definita la *linguistic turn* della filosofia del Novecento, stabilisce la coessenzialità di coscienza e linguaggio. Se coscienza e temporalità, da un lato, e coscienza e linguaggio, dall'altro, si appartengono, ciò indica orientativamente che temporalità e linguaggio o, meglio, temporalità e comunicazione hanno il medesimo rapporto di coessenzialità. In questa stessa direzione si muove la riflessione di Paul Ricoeur quando ci ricorda che il tempo diventa propriamente tempo umano se è tempo raccontato, ricostruito nella narrazione in una relazione comunicativa intersoggettiva.

Ma la comunicazione dimostra di essere l'"elemento" del divenire-persona non solo rispetto alle dimensioni ed alle facoltà del sentire, del pensare, del dire. Il movimento stesso per cui noi partecipiamo della vita di altri e mettiamo in comune con essi qualcosa di noi è, integralmente, comunicazione. Pertanto, anche la *condivisione di ciò che si è, si sente, si sa e si ha* rappresenta un nucleo impen-

RICERCA

scindibile del comunicare, al punto che proprio la condivisione nella gratuità, come dirò, è una delle direttrici evolutive di una comunicazione riuscita e matura.

Infine, nella comunicazione noi cerchiamo sempre un senso, anzi, un senso che sia vero. Comunicare significa anche, per l'essere umano, porsi in relazione con la verità o riconoscersi in cammino verso di essa. Tuttavia, proprio su questo versante si accresce il grado di conflittualità che spesso accompagna i processi comunicativi. La fedeltà e la responsabilità rispetto ad una verità sentita come decisiva per la nostra vita comportano facilmente il conflitto con altri. Tenendo conto di ciò, propongo di chiamare *intenzionalità profetica* la capacità del soggetto di mantenersi fedele ad una verità obliata, rimossa, contrastata. All'opposto della tendenza ad appropriarsi del vero ed a farne integralisticamente l'arma per dominare gli altri, l'intenzionalità profetica è la testimonianza nonviolenta di una verità che libera e riconosce quella verità incarnata che ciascun essere umano è, nella sua incommensurabile dignità. E' allora che, proprio come nell'esperienza profetica narrata nelle Scritture, comunicare significa rendere presente a tutti una verità assente perché rifiutata e perseguitata. Mi riferisco a chi, per puro senso del rispetto dovuto all'umanità, ha impegnato se stesso, ad esempio, per la ricerca nonviolenta della pace, per il rispetto dei diritti umani, per dare un nome ai *desaparecidos* ed ai loro carnefici, così come a coloro che, compiendo questi atti, rendono testimonianza ad un Dio di dedizione totale verso ogni essere umano.

Le dimensioni comunicative sin qui indicate non sono evidentemente separate. Esse interagiscono nell'unità del divenire-persona. Ma tale divenire ha le sue direttrici evolutive, rispetto alle quali possiamo parlare di una comunicazione riuscita o di una piena maturazione della competenza comunicativa del soggetto, da un lato, oppure, dall'altro, di deformazioni e patologie che colpiscono la costituzione comunicativa del sé personale o la stessa socialità nelle sue forme di organizzazione.

A me sembra che possano essere individuate *tre direttrici essenziali*. La prima direttrice va dalla dipendenza all'autonomia. Il nostro partecipare alla rete delle relazioni interpersonali comincia nella dipendenza dalle figure genitoriali e dagli adulti. La crescita ed i processi di apprendimento e di socializzazione rendono il soggetto sempre più

autonomo, cioè capace di esprimersi originalmente e di autodeterminarsi. Tuttavia, la prospettiva tracciata sinora permette di fare una precisazione cruciale. La progressiva autonomia della persona non sfocia, in linea di principio, nell'autosufficienza di un individuo atomizzato, che afferma la propria identità *via negationis*, ossia attraverso l'esclusione e la separazione rispetto all'identità altrui.

Autonomia, nella prospettiva della comunicazione umanizzante, significa capacità di partecipare con libertà e con originalità alle relazioni con gli altri, superando due deformazioni specularmente opposte: quella della chiusura narcisistica che esalta l'io in quanto tale e quella della passività conformista che mantiene il soggetto nella dipendenza. L'identità personale non si definisce più, allora, per esclusione, ma prende forma come *identità comunicativa*, capace di valorizzare la comunanza con gli altri e di far entrare nel circolo della socialità le differenze ed i tratti unici, propri della personalità di ciascuno. Una simile identità cresce nella condivisione perché questa non ne disperde le peculiarità, ma le fa valere come risorse attingibili da parte di altri. Così, ad esempio, l'essere persona in condizione femminile oppure in condizione maschile diventa un tratto che è irriducibilmente tipico di un soggetto - al di là di qualsiasi omologazione - e che, nel contempo, viene comunicativamente messo in gioco come ricchezza in certa misura partecipabile anche dai soggetti dell'altro sesso - superando sia la logica della discriminazione secondo i tradizionali stereotipi maschilisti, sia quella del separatismo tipico di un femminismo ridotto a mera reazione antimaschile.

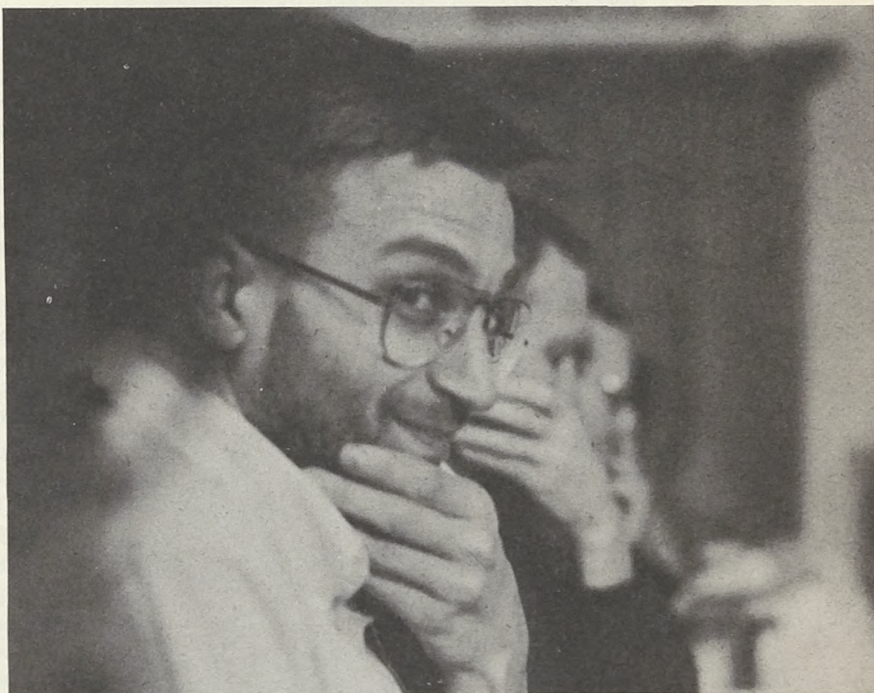
La seconda direttrice dello sviluppo personale va dalla gratificazione alla gratuità. La maturazione della competenza comunicativa dell'essere umano dovrebbe condurlo a superare l'autocentrato narcisistico per accrescere la sua capacità di gratuità nelle relazioni con gli altri. Con ciò non intendo dire che la gratificazione in senso ampio - e con essa il desiderio del riconoscimento, dell'affetto e della stima altrui - sia qualcosa di negativo in sé, da abbandonare quanto prima possibile. Questa resta una dimensione insostituibile del nostro essere persone. Vorrei però sottolineare che l'autentica autonomia e la libertà personale risiedono nella forza di condividere per primi quel che si è, evitando di lasciarsi condizionare dalla reciprocità mercantile del *do ut des*. La libertà comunicativa è libertà nella gratuità. Oltre

tutto, ciò non esclude affatto la reciprocità. Esiste infatti una reciprocità nella gratuità, come attesta esemplarmente l'esperienza della gratitudine, che è letteralmente "riconoscenza" perché in essa noi non diamo un "grazie" meccanicamente dovuto a chi ci ha fatto del bene, ma riconosciamo tutta intera la realtà "gratuita" ed assoluta del suo valore di persona.

La reciprocità mercantile è una reciprocità statica, speculare e paralizzante. La reciprocità nella gratuità è invece dinamica, giacché è aperta alla diversa capacità di azione gratuita da parte di ognuno e, soprattutto, perché chi agisce gratuitamente invita di fatto il suo prossimo ad agire con la stessa libertà oblativa. E' chiaro che senza questo sviluppo nella competenza comunicativa, la comunicazione non potrebbe mai configurarsi davvero come condivisione. Ogni comunanza sarebbe sempre sotto condizione e verrebbe mantenuta al minimo livello possibile, secondo il principio di economia nel calcolo dei mezzi rispetto agli scopi dell'autoconservazione e dell'autoaffermazione dell'io.

La terza direttrice del divenire se stessi va dall'insensatezza al senso ed alla verità. Una proprietà irriducibile dell'essere umano è quella di cercare sempre di nuovo il senso delle sue azioni e dell'esistenza. Anzi, se non nelle cadute scettiche e relativistiche della ragione, la ricerca del senso è tutt'uno con l'esigenza che questo senso sia vero, condivisibile da altri, virtualmente universale. Siamo, nonostante i ricorrenti fraintendimenti e la pervicace tendenza all'autoinganno, in relazione con la verità. Luigi Pareyson ha colto efficacemente tale condizione parlando di una solidarietà originaria tra persona e verità. Una forma esemplare di questa solidarietà si delinea, a mio avviso, nell'intenzionalità profetica, nei termini esplicitati poco fa.

Per scoprirsi in questa relazione, tuttavia, occorre prendere congedo da qualsiasi concezione oggettivante del vero. La filosofia moderna, lasciando a riguardo la sua specifica impronta nella tradizione del paradigma ottico, ha inteso la verità come oggetto: oggetto di rappresentazione, più o meno attendibile, o di realizzazione attraverso la prassi. Talora persino filosofie incentrate sul dialogo e sulla comunicazione, hanno prefigurato



la condizione umana come un incessante colloquio intersoggettivo sulla verità. Si è così ignorata la consapevolezza del fatto che il dialogo che noi siamo, per usare una celebre espressione di Holderlin, è eminentemente un *dialogo con la verità*.

Porsi in ascolto della verità e, addirittura, entrare in dialogo con essa significa anzitutto che si è smesso di pensare alla verità stessa come oggetto, secondo lo spirito della modernità, ed anche come realtà assoluta, nello spirito della grecità. In entrambi i casi, infatti, la verità appare paradossalmente allo stesso modo: inerte, statica, isolata. La differenza di prospettiva dipende poi soltanto dal fatto che si scelga di esaltarla come un assoluto eterno e immutabile, oppure di ridimensionarla come un oggetto dipendente dal soggetto umano. A queste due possibilità corrispondono due atteggiamenti apparentemente opposti, ma sostanzialmente convergenti nel negare una concezione dialogica della verità. Mi riferisco, da una parte, all'assolutismo cognitivo (o integralismo, o dogmatismo, o fondamentalismo) di chi crede ad una verità assoluta, eterna, da difendere nella sua statica sovranità, e, d'altra parte, al relativismo di chi, disperando di non riuscire a trovare una simile verità, giunge ad affermare che non esiste verità

RICERCA



alcuna, ma solo il senso che ciascuno arbitrariamente attribuisce alle cose. L'assolutista conoscitivo si autoinveste del ruolo di sacerdote della verità. Il relativista è un assolutista frustrato, che riversa il suo risentimento su qualsiasi forma del vero.

Mi sembra che l'unica via per uscire da questa falsa alternativa, gravida di una molteplicità di pericoli psicologici, etici, politici e teologici, oltre che di una serie di dissonanze propriamente cognitive, sia quella di riconoscere che l'essere umano è in relazione con una *verità vivente*.

La relazione con la verità vivente: parole e Parola

Se cerchiamo di trarre tutte le conseguenze, per la nostra idea di verità, dall'esperienza paradigmatica del dialogo, ci accorgiamo che affiorano alcune connotazioni fondamentali. Ci scopriamo così in dialogo con una verità *sovrabbondante*, che chiede a ciascuno di partecipare alla relazione conoscitiva attraverso l'interpretazione. Qui l'interpretare non sminuisce l'effettiva identità con sé della verità stessa, ma ne attesta la trascendente sovrabbondanza.

Del resto, non si tratta di una ricchezza inarriva-

bile, gelosamente riposante in se stessa. Si tratta invece di una ricchezza comunicata, attingibile, che è talmente ampia da avere spazio più che sufficiente per il cammino incessante delle nostre interpretazioni. Abbiamo dunque a che fare con una verità *partecipabile*, che non ci esclude da sé. E' essenza della verità, ha scritto Franz Rosenzweig, farsi parte ed essere partecipabile.

In questa prospettiva, la verità, per così dire, è *più che assoluta*, perché è capace di libertà, di storicità, di relazione, di dono. Così la contraddizione apparentemente insolubile di una verità che dev'essere pensata come assoluta - nel senso di essere identica a sé - e insieme come relativa - nel senso di essere in rapporto con noi, pensabile e nominabile da parte nostra, giacché altrimenti noi non ne avremmo notizia alcuna e non ci porremmo affatto la questione - si rivela, nella prospettiva dialogica, nei termini dell'intrinseco dinamismo della sua trascendenza comunicativa ed oblativa.

Già accogliendo queste due connotazioni - la verità come realtà sovrabbondante ma partecipabile - siamo al di fuori della mistificante alternativa tra assolutismo cognitivo e relativismo. Occorre adesso portare l'attenzione su una connotazione ulteriore, emergente dalla nostra condizione dialogica di cercatori del vero. La verità si rivela come una realtà *interpellante*, che si rivolge a noi sempre di nuovo nelle parole di altri esseri umani, dei testi e delle culture, così come nei suoni e nei silenzi del mondo. Nel farsi-parola la verità si manifesta come una forza oblativa, che ci fa pensare all'origine dell'essere come ad una gratuità originaria e creativa.

In questo orizzonte ontologico, la contingenza delle cose e degli esseri non appare più come assurdità caotica, da esorcizzare con quella metafisica della necessità da cui prese forma il paradigma ottico. La filosofia occidentale ha per lo più evitato di misurarsi sino in fondo con la contingenza dell'essere - il suo poter-essere, e dunque anche il suo poter-non-essere - perché questa via sembrava condurre all'insensatezza. Solo un essere necessario può ordinare il mondo e renderlo intelligibile. Invece, il farsi-parola della verità, che è anche il suo farsi-dono, ci invita a considerare l'essere *come gratuità* e la vita in noi ed intorno a noi come frutto di una libertà oblativa originaria.

Il fatto che la verità sia riguardabile come sovrabbondante, partecipabile ed interpellante è davvero ricapitolato nell'idea secondo cui essa è

una realtà *vivente*. Tutti i pensatori che hanno sottolineato il carattere di evento della verità hanno spinto la riflessione verso questa direzione. Pertanto vi si arriva alla conclusione che *la conoscenza è, nella sua essenza, l'evento dell'incontro tra viventi: è l'incontro tra gli esseri umani e la verità*.

Se si accolgono queste connotazioni dell'idea di verità come derivanti dalla testimonianza dell'esperienza che di essa si ha nel cammino dialogico dell'esistenza, diviene chiaro anche lo *status* del soggetto conoscente. La conoscenza non è più per lui soltanto un atto intellettuale o percettivo, né un processo di oggettivazione del vero che consenta poi di dominare la realtà. Spesso la filosofia moderna ha inteso il pensiero come calcolo e l'azione come un dominare il mondo calcolato. Possiamo invece considerare insieme pensiero ed azione, nell'unità dell'esistenza, come una *corrispondenza del nostro essere con la verità che ci interpella*. Così, come si dice del Figlio rispetto al Padre al termine del prologo del Vangelo di Giovanni (Gv 1, 18), la nostra vita è chiamata ad essere *interpretazione vivente della verità*.

Tutto il discorso sviluppato sinora mi porta, a questo punto, a tentare un bilancio in merito al rapporto tra parole umane e Parola di Dio. In questo bilancio cercherò di coniugare la riflessione filosofica con le istanze della fede cristiana, rinunciando però, in questa sede, ad argomentare punto per punto le cose che dirò e presentandole, piuttosto, nella forma di sette tesi provvisorie, offerte al dibattito con tutti voi.

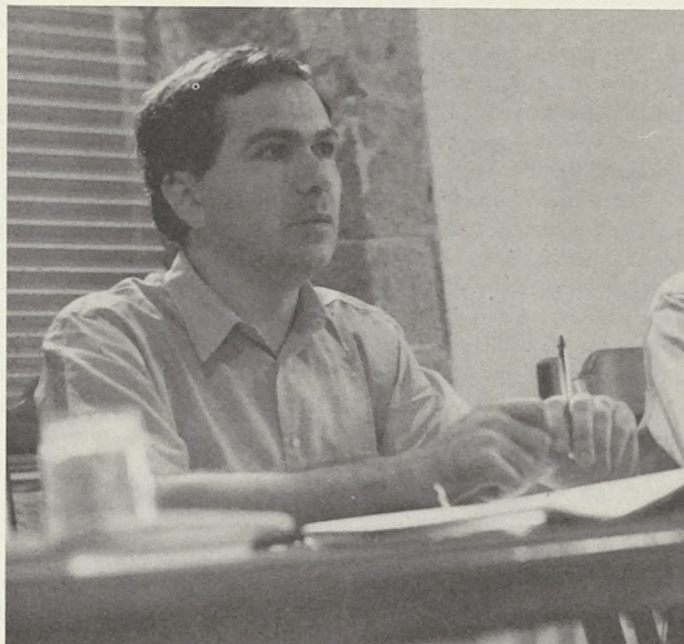
Prima tesi. Parliamo perché abbiamo ascoltato. La Parola e le parole ci sono state rivolte prima ancora che noi potessimo rispondere. Questa Parola e le parole umane in cui essa ci ha raggiunto sono state per noi offerta di senso e di verità, dono della possibilità di divenire noi stessi, alimento per la vita. Con ciò siamo stati donati a noi stessi.

Seconda tesi. Le nostre parole attingono i loro significati, in ultima istanza, dal silenzio di un ascolto radicale, che incontra la verità dell'essere cogliendo l'origine del dire umano. In assenza di questa esperienza di ascolto, le nostre parole si logorano e ci avvolgono nell'insensa-

tezza. Invece, grazie ad una simile esperienza siamo costituiti e, nel contempo, possiamo liberamente costituirci come interpretazioni viventi della verità.

Terza tesi. Le parole pre-formano il pensiero, danno un quadro di precomprensione alla riflessione ed all'esperienza. Nel nostro interpretare dobbiamo ricongiungere parole e cose, parole ed essere. Questa è la prima etica della parola. Ogni contraddizione in noi sorge dalla divisione di queste dimensioni, ossia da quello che Martin Buber chiama il conflitto tra il principio del pensiero, il principio della parola ed il principio dell'azione.

Quarta tesi. Il recupero dell'unità tra il senso sentito, pensato, detto e vissuto si ha nell'azione etica. L'etica della parola o etica comunicativa è un'etica della responsabilità e del rispetto a priori verso la gratuita incommensurabilità della dignità dell'altro. "Rispetto a priori" significa che, come ha evidenziato Levinas, l'altro è per me un irrecusabile imperativo etico vivente. Pertanto, la responsabilità nei suoi confronti non si fonda su argomentazioni e concetti, ma su tale esperienza originaria. Filosofie e teologie potranno poi, ed anzi dovranno, interpretare il senso di questa



RICERCA

relazione etica. Ma se esse fossero, in quanto tali, il fondamento della responsabilità, allora quest'ultima sarebbe sempre revocabile, eccepibile, discutibile, così come lo sono tutte le costruzioni teoretiche umane. Questa stessa tesi di un "rispetto a priori" intende essere il riconoscimento tematico di una condizione in cui già sempre siamo, e non una speciale fondazione filosofica dell'etica.

Quinta tesi. L'etica comunicativa non è un' "etica della gratuità" perché non si può fissare normativamente il limite massimo della condivisione e della libertà oblativa. Essa fissa però il limite minimo, che è appunto quello di un rispetto a priori, incondizionato, per ogni essere umano. Un rispetto che comanda: non escludere, non tacitare, non dominare, non sacrificare, non credere a idoli sacrificali, non costruire la tua identità sull'esclusione. D'altra parte, l'etica comunicativa è un'etica aperta alla gratuità proprio perché è una risorsa teorica e motivazionale che indica alla libertà personale, senza poterla o volerla costringere in un dover-essere, la via di una gratuità che è donazione di sé.

Sesta tesi. Questo farsi-parola per altri - che è dunque un comunicare senso ed un farsi dono - non è affatto interpretabile come un "sacrificio". La mentalità sacrificale mette al primo posto la sofferenza espiatoria, la rinuncia, il dolore salvifico; la gratuità invece scaturisce dall'amore, è amore sovrano e, proprio per questo, capace di portare la sofferenza e gli effetti del male. Il Figlio non fu l'offerta espiatoria fatta ad un Padre adirato affinché si placasse, ma la totale dedizione del Padre, nel Figlio, all'umanità. Sembra che ci sia la differenza di un soffio. In verità c'è un abisso. Rene Girard ha mostrato come la lettura sacrificale del cristianesimo deformi la dinamica stessa della gratuità e riconfermi paradossalmente la cultura sacrificale e vittimaria che è stata demistificata una volta per tutte e sino in fondo proprio dalla croce di Cristo. La logica comunicativa e oblativa della Parola sconvolge dalle fondamenta qualsiasi logica sacrificale. Infatti, nella logica evangelica la parola è dono e fonte di vita da comunicare illimitatamente; il silenzio è spazio d'ascolto e di piena comunione. Nella logica sacrificale, al contrario, le sole parole che contino sono gli ordini che esigono il sacrificio, mentre il silenzio è il non-poter-più-parlare dei sacrificati. Nella

narrazione evangelica proprio la parola di Colui che viene sacrificato dagli uomini sulla croce rompe e denuncia questa logica: è la parola del perdono incondizionato a coloro che sono accecati dall'odio e dalla religiosità di stampo sacrificale.

Settima tesi. Dall'ascolto di una Parola che rinvia alla responsabilità per l'altro aprendo alla libertà dell'essere gratuiti deriva anche la responsabilità dell'essere testimoni della Parola stessa, ossia di comunicarla comunicandosi e condividendo la nostra vita. Questa è, per così dire, la "nuova evangelizzazione" cui ogni giorno è chiamato chi accetta di seguire la via, la verità e la vita di Gesù. Di qui anche la responsabilità per le parole del nostro linguaggio, perché, nonostante tutto, esse restano capaci di indicare la direzione della verità, di rendere testimonianza all'incontro con la sua realtà vivente, di farla risuonare per altri. Ciò va ricordato senza peraltro ricadere nella tentazione di credersi portatori esclusivi della Parola. Come avverte Rosenzweig, è solo alla preghiera unita degli esseri umani, figli increduli del mondo e figli credenti di Dio, che Egli non si negherà.

Roberto Mancini
*ricercatore presso la cattedra di
filosofia de che?
dell'Università di Macerata*

Il testo è una sintesi delle lezioni tenute a Camaldoli. Per l'approfondimento delle tesi qui proposte e per la relativa documentazione bibliografica rinvio al mio libro *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, di prossima pubblicazione.

Parola e parole: un percorso biblico

Lo scopo che ci si propone è quello di ascoltare la Bibbia, di parlare e di dialogare con essa. E siccome si tratterà soprattutto di esegesi narrativa, sembra opportuno presentare alcuni esempi di letture di racconti biblici.

Immediatamente, però, si pone una domanda: che cos'è un racconto? Due esempi non ricavati dal testo biblico potranno aiutare nella riflessione e nella ricerca di una risposta alla domanda.

Il primo esempio è un antico racconto del Medio Evo, il cui titolo è: *Il condottiero e la botte*.

C'era una volta un condottiero che dopo molte avventure, decise di mettere un poco di ordine alla sua vita. Sentiva che era arrivato il momento giusto per riflettere su tutto ciò che aveva compiuto durante la sua esistenza.

Disse a se stesso: io cristiano, non sono vissuto da cristiano per tanto tempo, dovrei forse andare a confessare alcuni dei miei peccati.

Siccome non esisteva ancora la liturgia penitenziale, egli fu costretto ad andare da un sacerdote. Ma, nel Medio Evo, la confessione era una cosa seria, perché prevedeva una penitenza non certo insignificante, se si pensa che ad esempio il peccatore era condannato alla costruzione di un monastero, a un pellegrinaggio a Gerusalemme o a san Giacomo di Compostela.

Dunque il nostro condottiero decise che sarebbe stato opportuno svolgere una piccola indagine, prima

di confessarsi, per essere certo di non incorrere in una di queste penitenze. Così, scoprì che viveva in un monastero non molto lontano, un buon monaco, molto comprensivo, specialmente con i condottieri. Andò, allora, a bussare alla porta del monastero e chiese di potersi confessare da quel monaco buono. Il portinaio lo fece entrare, lo condusse in cappella e fece chiamare il monaco, e il nostro condottiero confessò i suoi peccati. Qui non possiamo riportare il racconto della confessione perché, in ogni modo, esiste ancora il segreto. La sola cosa che possiamo riportare è che la confessione fu lunga, molto lunga: il condottiero aveva molte cose da raccontare su tutti i comandamenti di Dio.

Arriva il momento cruciale: la penitenza. Assoluzione concessa, il buon monaco disse: per la tua penitenza ti do una piccola botte e la sola cosa che devi fare è riempirla con acqua. Quando sarà colma e traboccherà, saprai che tutti i tuoi peccati sono perdonati e che tu hai fatto il necessario per la tua penitenza.

Tutto allegro, il condottiero ringraziò il monaco, uscì dal monastero e saltò con la botte sul suo cavallo al galoppo per raggiungere il villaggio più vicino dove era una fonte. Disse: io vado a riempire la botte e così sarò tranquillo in pace per sempre.

Ecco che arriva al villaggio, vede il fontanile e si prepara a riempire la botte. Tutte le donne del villaggio erano là a fare il bucato e il condottiero, con ancora un poco di fierezza in corpo, si vergognò di andare a riempire la botte dinanzi a tutte quelle

lavandaie. Allora disse: ci sono tante altre fonti nella valle. Non è necessario riempire la botte proprio qui di fronte a tutti.

Risalendo sul suo cavallo, uscì dal villaggio, risalì per un tratto il ruscello e trovò un punto dove poter adempiere alla penitenza. Ma ecco che in quel luogo c'erano i ragazzi del villaggio che giocavano, pescavano, che vedono il condottiero arri-

Jean Luis Ska



RICERCA



vare tutto fiero, con una botte. Un sorriso cominciò ad allargarsi sui visi di quei giovani e il condottiero si disse che in fondo non era certo indispensabile farlo lì, che altrove sarebbe stato meglio.

Ripresa la botte, il condottiero se ne va e pensa di fermarsi nel bosco dove nessuno potrà vederlo. Arrivato nel bosco, scende dal suo cavallo per la terza volta, con la botte, si china per riempirla quando, improvvisamente, arriva qualcuno da dietro, non visto, che lo spinge dentro il ruscello. Il condottiero pieno di fango, guardò la botte, vuota. Terzo tentativo infruttuoso.

Riprende la sua botte, si ripulisce e si incammina di nuovo per andare a riempire la sua botte.

Potremmo raccontare tanti altri episodi: non furono solo tre volte senza esito, ma dieci, venti, cinquanta, cento. Ogni volta che il condottiero tentava di riempire la botte si imbatteva in qualcuno o qualcosa che glielo impediva. Egli allora disse: è stregata questa botte. Quel monaco mi ha dato una penitenza che è più difficile che costruire un monastero. Avrei preferito andare in pellegrinaggio a Gerusalemme o partire in crociata contro i Turchi!

Così, per giorni, settimane e mesi, il condottiero percorse tutto il paese, cercando, invano, di riempire la botte. Fino a che, un giorno, si sedette accanto alla strada, stanco, spossato, esaurito, disperato, mise la botte sulle sue ginocchia e la guardò, vuota, sempre vuota.

Allora nel suo occhio, sulle sue ciglia, si formò una piccola lacrima che esitò per qualche istante sulle

palpebre. Lentamente si mise a scendere sulle sue guance stanche e si fece strada a poco a poco, difficilmente, tra i peli della sua barba, per giungere lentamente alla punta del mento, all'ultimo pelo della sua barba.

Dopo qualche secondo di esitazione, cadde nella botte e subito la botte si riempì e si mise a traboccare.

Questo è il primo racconto; ora il secondo: c'era una volta un condottiero che era un grande peccatore andò a confessare i suoi peccati e il confessore gli diede una botte da riempire d'acqua; il condottiero provò tante volte ma senza successo sino a quando si mise a piangere e allora la botte si riempì.

L'effetto che provocano i due racconti è evidentemente diverso. Se il primo attira la più viva attenzione, il secondo scivola addosso, provocando anche un sorriso che mostra la sua superficialità.

Lo scopo che ci si propone è di capire il perché di queste due diverse reazioni, legate anche alla struttura diversa dei due racconti della stessa storia.

Per comprendere la differenza tra i due racconti, occorre fornire alcuni elementi che permettano di capire che cosa è una vera e propria storia e quale può essere l'effetto provocato dal suo racconto.

Il primo elemento è semplice: **il tempo** impiegato per leggere o raccontare le due storie. Qui si pone subito una differenza significativa: esiste il tempo materiale impiegato per raccontarne una, ma esiste anche il tempo interno alla storia stessa, cioè il tempo dedicato a ciò che si racconta. Nel secondo racconto i fatti raccontati sono gli stessi del primo, ma non vi viene dedicato tempo; mentre nella prima versione alcuni fatti sono raccontati, altri no, vi è stata una scelta. Si sono utilizzate molte parole per introdurre, per presentare il condottiero, ma anche qui non tutto ciò che si poteva dire, è stato detto (ad esempio la descrizione fisica). Altri dettagli sono stati trattati, invece, con più precisione, perché erano importanti nella storia: e quando qualche cosa è importante si prende tempo e si racconta con dovizia di particolari.

Nella seconda parte della prima versione, poi, si è iniziato un processo (tre tentativi infruttuosi di riempire la botte), che permette all'uditore di aggiungere episodi. Non è necessario fornire molti particolari sui tentativi per rendere comprensibile ciò che capita al condottiero, la difficoltà apparentemente insormontabile di riempire la botte e lo scoramento conseguente. E' possibile ricostruire tutto il processo mentale, le reazioni del condottiero, proprio perché si sono raccontati quei tre tentativi inutili. E' di nuovo

una scelta di iniziare una progressione che aiuti in questa comprensione.

Molto tempo è stato impiegato, infine, nel momento intuibile di svolta della storia. Arrivando alla conclusione, si è semplicemente usata una convenzione: "Fino a quando, un certo giorno...": si esce dalla progressione, non si racconta un tentativo ulteriore. Arriva la lacrima, e questo deve essere descritto con particolari molto minuziosi, perché è il momento più drammatico, più intenso del racconto, occorre dedicare tempo, dare dettagli, perché è adesso che la storia ha il suo culmine e la sua conclusione.

Il secondo elemento: **i particolari**. Questa è la principale differenza fra la prima e la seconda versione, dove sono spariti tutti i particolari, tutti i dettagli. L'esperienza che ne deriva è, perciò, molto differente.

Occorre comunque sottolineare, però, che diversa sarebbe stata la reazione se i due racconti fossero stati invertiti. Il contrasto fra le due versioni, fra l'effetto drammatico, quasi tragico, della prima e la brevità della seconda, provoca queste reazioni. E' nota a tutti la vicinanza tra il tragico e il comico: basta cambiare alcuni elementi o incorrere in errori, anche piccoli. Da una parte si entra in una reazione che non permette di ridere, dall'altra la stessa storia, la stessa materia, provoca il riso, perché si entra in esperienze diverse, provocate dalla presenza o meno dei dettagli, i quali permettono di entrare nel concreto dell'esperienza. Senza i dettagli la storia non è più la stessa.

Terzo elemento: **l'esperienza**. La lettura è una esperienza, sempre nuova, anche se ripetuta, perché avviene ora e adesso, rispetto al prima. Certo una lettura dipende e approfondisce quella precedente, il testo viene riconosciuto, però avviene sempre qualcosa di nuovo. Per questo la liturgia prevede la rilettura ciclica degli stessi testi, perché oggi accade un fatto nuovo.

Questa esperienza della lettura è completa, perché permette di rivivere un evento a partire da segni fissati sulla pagina, può riattivare la sua intelligibilità. Non si tratta però solo di una esperienza intellettuale astratta, ma coinvolge anche tutta la sfera della sensibilità, il lettore nella sua totalità. Chi ascolta la storia sopra raccontata può ricomporre i sentimenti che emergono in essa e rivivere a modo suo, in modo vicario, l'esperienza trasmessa dal racconto.

Infine quarto elemento: **l'immaginazione**. Siccome sulla pagina sono impressi solo segni linguistici, non esistono immagini, ciascuno deve immaginare, farsi una immagine di ciò che accade. Questa immagine può essere frammentaria, solo un abbozzo: le

immagini del condottiero saranno tante, quanti sono i lettori del racconto, ma nessuna precisa e completa.

La lettura di un testo lascia molto più spazio all'attività immaginativa del lettore, rispetto ad esempio alla visione di un film, e lo costringe ad attivare al massimo la facoltà di ricostruire un mondo secondo i dati riportati nel testo. La lettura, per questo, è una esperienza sempre attiva perché ci invita a partecipare, con la nostra intelligenza, la nostra sensibilità e la nostra immaginazione, all'esperienza descritta.

Alonso Schökel afferma che la lettura comporta sempre un apporto necessario del lettore. Il testo stampato è lo spartito, con le sue indicazioni di esecuzione, ma non è la musica, la quale inizia solo se lo spartito viene suonato seguendo le indicazioni. Se nessuno lo suona, lo spartito rimane musica potenziale, può essere studiato, attraverso lo spartito si può immaginare la musica, crearla attraverso la composizione, ma essa esiste solo se vengono suonate le note fissate sulla carta. Per la lettura avviene lo stesso, il testo vive quando viene letto, quando si concretizza una esperienza di lettura. Prima esso non vive totalmente, solo attraverso l'assorbimento, la registrazione, la comprensione del lettore la sua vita è completa. Ognuno diventa ciò che ha letto, il testo viene a far parte della sua vita. Il processo inizia quando il lettore entra nel testo e comincia il suo lavoro di ricomposizione, di ricostruzione.

Dalla teoria pura all'esercizio, cercando di applicare alla lettura della Bibbia i principi prima presentati, nella prospettiva di dialogo con il testo, sarà il tentativo ulteriore di questa trattazione.

Il racconto di Iefte

Il primo testo preso in analisi è considerato uno dei tratti di più difficile comprensione tra quelli proposti dall'Antico Testamento. Un testo paradigmatico per il concetto di lettura e per la precisazione dello scopo della lettura della Bibbia.

Si tratta del racconto della storia di Iefte (termine che ha radice etimologica ebraica che significa *aprire* - probabilmente il nome significa *colui che ha aperto il seno materno*).

Il testo è quello di Giudici 11,29-40.

Il contesto

Israele è entrato nella terra di Canaan e ha conquistato, con Giosuè, tutto il Paese. Durante la vita di Giosuè la vita di Israele era trascorsa tranquilla, perché Giosuè

RICERCA

e il popolo erano fedeli al Signore. Dopo la morte di Giosuè, il popolo diviene ripetutamente infedele e il Signore lo punisce attraverso l'invasione e l'oppressione dei suoi nemici vicini, i Cananei, i Filistei... In questo racconto i nemici sono gli Ammoniti, abitanti della Giordania attuale, cioè la Transgiordania a est del Giordano, che hanno invaso Israele.

Il personaggio di Iefte viene presentato all'inizio del cap. 11: *«Il Galaadita Iefte era un valoroso guerriero, figlio di una prostituta e di Gàlaad. Ora, Gàlaad aveva altri figli nati dalla moglie legittima e, quando questi divennero adulti, cacciarono Iefte perché non volevano che avesse parte nell'eredità del loro padre, essendo figlio di altra madre. Per paura dei suoi fratelli Iefte fuggì e si stabilì nella terra di Tob. Intorno a lui si raccolsero avventurieri con i quali compiva scorrerie...»*.

Quando gli Ammoniti mossero guerra a Israele, gli anziani andarono da lui perché era un guerriero. Allora Iefte chiese come mai andavano proprio in quel momento, dopo averlo scacciato. Dopo alcune trattative, arrivarono a un compromesso: se Iefte avesse vinto, sarebbe diventato il capo. Allora Iefte si decise e partì in guerra contro gli Ammoniti. Si arrivava così al v. 29.

Il testo

La pericope inizia con questo versetto: *«Lo spirito del Signore si posò su Iefte, il quale percorse i territori di Gàlaad e di Manasse, raggiunse Mizpa del Gàlaad e da qui marciò contro gli Ammoniti»*.

Si potrebbe sviluppare molto il tema dello spirito del Signore, che, specialmente in Giudici, quando un capo parte in guerra, arriva a esiposarsi sul condottiero di Israele. E' il caso di Gedeone, prima, di Iefte, adesso, e poi sarà il caso più di una volta di Sansone. Lo spirito del Signore è presente anche nella storia di Saul e di Davide. Comunque, il capo ha bisogno di energia e forza speciali che siano in grado di condurlo alla vittoria.

Il versetto successivo (v. 30) informa del voto di Iefte al Signore. Il testo non chiarisce se il voto derivi da una sollecitazione dello spirito. Qui emerge la sobrietà caratteristica del racconto biblico che avvicina soltanto episodi diversi. Per capire meglio questo voto occorre riferirsi ad altri fatti.

Apprendo una breve parentesi nel commento del testo, occorre rilevare alcuni elementi necessari per una corretta lettura di ogni testo. Quando si legge un testo è bene inserirlo nel suo contesto e ciò vale per tutta la Bibbia. Spesso si ha di fronte un piccolo brano e il contesto fornisce le indicazioni necessarie per una più precisa e approfondita comprensione del testo analizzato.

Tornando al testo, il voto di Iefte consiste nella promessa di sacrificare una persona in caso di vittoria. E' noto, grazie alla Bibbia e ad altri testi non biblici, che i sacrifici umani, al tempo, erano praticati anche nel mondo biblico e del medio oriente antico. Alcuni testi provano questa pratica, come ad esempio nel secondo libro dei Re, dove si narra di alcuni re che offrono, sacrificano, il loro primogenito per poter vincere l'assedio nemico (2Re, 3). Altro testo, molto noto, è il sacrificio possibile di Isacco da parte del padre Abramo. Ritorna qui una tematica frequente che presenta, in tutte le religioni, la rapida diffusione della pratica sacrificale come via di accesso alla benevolenza di Dio.

Iefte vuole vincere la guerra e vuol assicurarsi la vittoria, l'assistenza di Dio, e perciò offre in anticipo qualcuno di molto caro perché afferma chiaramente: *«...colui che uscirà per primo dalle porte di casa mia...»*, non una persona qualsiasi, ma il primo membro della casa verrà sacrificato. La casa nel mondo biblico non significa soltanto la famiglia in senso stretto, anche i servitori fanno parte della casa. Comunque, si tratta di una persona cara, molto vicina.

Sorge una semplice domanda a proposito della conoscenza (leggere significa leggere lentamente, ponendosi domande): chi sa che Iefte ha fatto il voto? Secondo il testo Iefte si rivolge al Signore, e a nessun altro. Iefte non comunica la decisione a nessun membro della sua famiglia, a nessuno dei suoi soldati: solo Dio conosce la sua volontà. Eppure altri ne vengono a conoscenza: i lettori e gli uditori di questo racconto. Chiunque legge la storia di Iefte entra in possesso di informazioni che tanti personaggi della storia non conoscono. Questa posizione di privilegio crea una tensione drammatica di un tipo specifico: nessuno conosce l'intenzione di Iefte se non i lettori e Dio.

Successivamente, nel testo, si incontra ciò che potrebbe essere la più parte importante della storia, cioè la battaglia. Stranamente, però, nella Bibbia, quando viene descritta una battaglia, si incontrano solo uno o due versetti: *«Iefte mosse, dunque, contro gli Ammoniti e il Signore gli dette il suo potere»*. La vittoria di Iefte è descritta in queste poche parole. Ritorna la questione del tempo dedicato alla descrizione di un evento: una battaglia certamente lunga, faticosa, liquidata in un pugno di parole: nessun riferimento alla marcia di avvicinamento agli Ammoniti, nessuna descrizione dello svolgimento della battaglia. Certamente il silenzio o l'omissione non sempre sono segni di scarsa considerazione riservata agli eventi, alcune volte possiedono una loro significativa importanza.

Tuttavia, in questo caso specifico, la brevità temporale dedicata alla descrizione della battaglia è certamente sintomo di scarso, se non inesistente, rilievo concesso dalla Bibbia agli scontri battaglieri.

Si arriva così alla parte principale del racconto, la parte cui il narratore dedica più tempo: il voto e la conversazione tra il padre e la figlia (normalmente le parti più importanti, e per questo più sviluppate, di un racconto biblico sono i dialoghi o i monologhi). «Quando Iefte tornò a casa sua in Mizpa...»: per il lettore questo significa che adesso qualcuno deve uscire da casa, aspetta, nella sua posizione drammatica di consapevolezza superiore, che si compia la promessa. In casa di Iefte è la gioia il sentimento diffuso, tutti si preparano a celebrare la vittoria contro gli Ammoniti. Solo il lettore sa che dovrà compiersi un dramma.

Lasciando la traduzione utilizzata finora, si userà, d'ora in poi, il testo originale in una traduzione a cura nostra. «Quando Iefte torna a Mizpa, verso la sua casa, ecco la sua figlia usciva incontro a lui...». Ecco, in ebraico, è una piccola particella che attira l'attenzione su un oggetto o su una persona. Normalmente si ha, infatti, una visione panoramica d'insieme, qui invece si vede Iefte che torna a casa; poi l'attenzione si sposta sulla figlia che esce: evidentemente Iefte sulla strada ha sicuramente visto la figlia, ma è come se l'attenzione del lettore fosse attirata prima di quella di Iefte, perché solo nel versetto successivo si dice: «E quando Iefte vide...». Il lettore conosce prima di Iefte che la vittima è la figlia.

Il contrasto qui diviene intenso perché la figlia è uscita per festeggiare suo padre. E' uscita, in ebraico sono solo due parole, «con tamburini e con danzatrici»: anche qui il testo biblico è molto sobrio, molto conciso: significa semplicemente che la figlia è uscita per celebrare la vittoria di suo padre. Anche in Es. 15, nel racconto dell'uscita dall'Egitto e del passaggio del Mar Rosso, il popolo celebra la vittoria e Miriam, la sorella di Mosè, danza e canta con le figlie di Israele. Dopo la vittoria di Davide su Golia, le figlie di Israele danzano e cantano. La celebrazione della vittoria, dunque, è un rito comune in Israele.

Interviene, a questo punto del racconto, una interruzione: non viene più presentato un evento, si tratta di una informazione: «Ella era la figlia unica, non aveva (Iefte), a parte essa, né figlio né figlia». Vengono date informazioni sulla famiglia di Iefte.

La domanda che sorge è: perché questa informazio-

ne viene data adesso? Sarebbe stato molto più semplice fornire questi dati sulla famiglia di Iefte all'inizio della storia, ma vengono presentati a questo punto perché è il momento nel quale l'informazione possiede una maggiore carica emotiva. Il lettore, destinatario dell'informazione, capisce che il padre dovrà sacrificare, secondo il voto, la figlia unica. Se il voto verrà adempiuto, Iefte distruggerà tutto il suo futuro. Nella Bibbia, per tornare ancora sul contesto, è fondamentale la questione della generazione, dell'appartenenza familiare. Questo fa capire il pianto della figlia sulla sua verginità: morire senza discendenti significa morire due volte. Il padre uccidendo sua figlia uccide anche se stesso. Ma queste riflessioni sono fatte dal lettore, che indovina tutto in anticipo grazie all'informazione ricevuta all'inizio.

Nel v. 35, dopo aver posto lo sguardo sulla figlia che esce, si ritorna a Iefte: «E quando Iefte la vide, prese le sue vesti e le stracciò...». Viene descritto un segno di dolore molto intenso, come quando una persona apprende della morte di un suo caro. Significa che tutta la gioia del vincitore si trasforma improvvisamente in dolore, il trionfo si trasforma in tragedia. La figlia non sa ancora che cosa l'aspetta, il lettore invece ne è ben consapevole. La strategia adottata dal narratore, dunque, ha permesso al lettore di anticipare tutti i sentimenti e le reazioni che saranno dei personaggi.

Dunque il padre, dopo essersi stracciate le vesti, dice alla figlia: «Davvero mi hai prostrato e tu sei la causa del mio dolore. Io ho aperto la bocca verso il Signore e non posso tornare indietro». Prima viene espresso il dolore e poi la causa che lo ha provocato. L'affermazione di Iefte è, ancora una volta, molto sobria. Non esiste rimedio, la fedeltà alla parola data al Signore è irrevocabile. Tutto ciò appartiene alle convenzioni del mondo biblico, dove chi promette a Dio è tenuto a compiere la promessa.

La figlia, quindi, risponde: «Mio padre, tu hai aperto la tua bocca verso il Signore, fa come è uscito dalla tua bocca». La figlia si sottomette alla promessa, è impossibile sfuggire all'adempimento del voto.

«Dopo ciò che ha fatto il Signore per te, dopo che ti ha dato la vittoria su figli di Amon, devi rispondere al Signore». Sorge, di nuovo, una domanda: il padre ha detto a sua figlia qual era il contenuto del voto? Nel testo non appare nessuna confidenza di questo tipo di Iefte alla figlia. Allora come mai la figlia indovina la sua sorte? Come ha ricevuto l'informazione?

Queste sono domande la cui risposta può essere

RICERCA

data solo dal lettore. Egli può immaginare che fare voti di questo tipo fosse un costume diffuso. La figlia, nello stesso istante in cui sente che il padre ha promesso al Signore, capisce che sarà sacrificata. Però questa rimane una supposizione, una possibile interpretazione poco attendibile, visto che nella Bibbia questo è l'unico caso in cui la promessa viene fatta prima dello svolgimento della battaglia.

Una seconda possibilità: la figlia capisce il suo destino dal modo di reagire del padre, indovina dall'espressione e dagli atteggiamenti del padre che la promessa concerneva il sacrificio di qualcuno. Rimane, tuttavia, difficile ricostruire tutto ciò a partire da un testo scritto, soprattutto quando si tratta di un testo antico. Infatti in questo testo non si ha nessuna indicazione del fatto che la figlia abbia potuto indovinare a partire dagli atteggiamenti del padre.

Altra possibilità è che il padre abbia confidato alla figlia il suo voto e che il narratore non l'abbia raccontato, esattamente come nel testo non si dice che la notizia della vittoria è giunta alle orecchie della casa di Iefte.

Allora, Iefte ha o non ha comunicato alla figlia la promessa? Qui, su questo problema specifico, può essere evidenziato un principio di lettura saggio: nel testo si ha solo ciò che è scritto nel testo. E' sempre pericoloso aggiungere altro.

In questo caso il testo è molto sobrio: il padre dice di aver fatto un voto, la figlia risponde di compiere il voto. Il resto, le vicende che precedono, le conosce solo il lettore. Bisogna sempre ricordare che un testo non per raccontare tutto ciò che è accaduto, ma è un ricostruzione per un lettore. E' come se il narratore avesse voluto essere più discreto sull'aspetto più brutale, cioè il contenuto del voto, e perciò vuol risparmiare e ai suoi lettori e a Iefte e alla figlia, di dover parlare di una vicenda così crudele.

Questo non è l'unico caso in cui una informazione non passa formalmente da un personaggio ad un altro perché il lettore già è in possesso degli elementi. E' possibile rintracciare personaggi che improvvisamente conoscono cose che non dovrebbero sapere: è sufficiente, nell'economia del racconto, che il lettore le conosca.

Alcuni aspetti molto importanti, dunque, non vengono riportati, esiste una specie di discrezione per alcune vicende, soprattutto le più crudeli. L'arte della narrazione, biblica e non, consiste nel suggerire soltanto questi aspetti, senza esplicitarli completamente. Anzi, la narrazione diviene arte proprio quando raggiunge il massimo effetto con il minimo dei mezzi.

Nel testo di Giudici è presente uno di questi momenti che introduce una incoerenza logica: manca

l'elemento conoscitivo della figlia. Si dice l'essenziale e anche meno dell'essenziale e di raggiunge ugualmente il massimo effetto drammatico.

In seguito, la figlia parla una seconda volta. Si hanno qui due interventi della figlia, ciascuno introdotto dalla formula: «*E la figlia disse...*». E' di nuovo un procedimento comune nella Bibbia: due introduzioni perché due sono gli oggetti. Prima la presa d'atto della necessità che il padre adempia la promessa, poi una richiesta. Per distinguere questi due momenti del discorso il testo presenta, quindi, due introduzioni. Un altro esempio di questo procedimento lo si trova nell'episodio del rovo ardente (Es. 3).

La richiesta dunque è la seguente: «*Si compia su di me questa tua promessa: concedimi due mesi perché io me ne vada con le mie compagne su per i monti a piangere la mia verginità*».

Morire senza figli, nella Bibbia, equivale ad una maledizione e per questo viene pianta la verginità.

Si vive subito dopo il culmine della tragedia, il sacrificio, che viene riassunto in pochissime parole. Di nuovo la Bibbia, quasi inganna il lettore. Il racconto recita: «*Finiti i due mesi, essa tornò da suo padre il quale compì su di lei il voto che aveva fatto*». Non si tratta di una descrizione, non viene evidenziato nessun particolare e anche il sacrificio non viene nemmeno nominato.

Il sacrificio, quindi, non è per il narratore il punto di massima intensità drammatica, che viene invece identificato con il dialogo tra la figlia e il padre che ritorna vittorioso. Qui il lettore viene coinvolto nella storia con la sua attenzione e il suo sentimento.

Ultimo elemento: «*Essa non aveva conosciuto uomo; per questo nacque in Israele l'usanza che le ragazze di Israele vadano tutti gli anni per quattro giorni sui monti a celebrare il lamento della figlia di Iefte il Galaadita*». Sembra essere una piccola notazione, poco importante, alla fine. Invece è importante perché per prima cosa questa informazione si chiama in linguaggio tecnico una eziologia, una spiegazione della causa: esiste una usanza in Israele, motivata da una storia. Tanti sono gli esempi nella Scrittura di luoghi che sono nominati a partire da una vicenda significativa: «*Per questo quel luogo è detto...*».

Il secondo motivo è il significato che assume la storia, questa storia, all'interno della Bibbia. Quando si legge un racconto biblico, normalmente si cerca una lezione, applicazioni che sono di due grandi tipi:

affermazioni (nessuno può essere salvato se non crede in Gesù Cristo) o messaggi morali (occorre, bisogna, si deve...). Senza criticare un atteggiamento istintivo comprensibile, il ridurre semplicemente a questo il racconto significa impoverirlo perché non è sufficiente leggere un brano solo per ricavarne suggestioni che solitamente già possediamo.

Occorre invece aver sempre presente che un testo possiede una sua individualità. Anche se tratta di doveri morali, dona qualcosa di più di una idea generale sul comportamento che occorre tenere. Quando poi, come è il caso del racconto di Giudici, si riesce a ricavare ben poco in termini di orientamenti morali accettabili o addirittura si ha l'immagine di un Dio silenzioso, quasi assente, non si deve certo considerare superflua la lettura del testo. Certo occorre essere prudenti, per non lasciarsi guidare solo dall'istinto, che in questo caso porta a rifiutare sia la moralità del messaggio che l'immagine di un Dio violento e disinteressato.

Allora bisogna trovare una via d'uscita: se il testo è nella Bibbia, nel libro dei Giudici, deve avere un senso. Si è esclusa la possibilità di ritrovare in questo racconto un'idea su Dio e sulla salvezza o un messaggio morale, perché non esiste in tutto il brano nessun giudizio sul comportamento e di Iefte e della figlia e di Dio. Non si ha nessuna indicazione per dire che Iefte aveva torto o che la figlia dovesse ribellarsi e nessun riferimento al ruolo di Dio. Non sono descritti i sentimenti degli attori, ma semplicemente i fatti.

Ciò che è rilevante, quindi, è solo la partecipazione del lettore al dramma, la quale ha permesso di condividere con più profondità la tragedia della figlia, in quanto il testo ha tenuto conto del lettore, anzi lo ha posto in posizione privilegiata conferendogli informazioni non in possesso dei personaggi. Il lettore prova così ciò che nel linguaggio tecnico è detta *empathia* (patire in) sinonimo di *simpatia* (soffrire con). Il testo offre, quindi, una esperienza da condividere, da rivivere, senza giudicare, senza il permesso di giudicare i personaggi. Anzi ci invita, implicitamente, a sospendere il giudizio per poter *compatire*.

Tornando all'ultimo versetto, quindi, lì si ha una indicazione positiva su quello che è il senso del brano: «...perciò nacque in Israele l'usanza che le ragazze di Israele vadano tutti gli anni per quattro giorni sui monti a celebrare il lamento della figlia di Iefte il Galaadita». La sola indicazione fornita, allora, è la reazione empatica, simpatica. Anche il lettore è invitato a provare il dolore e a reagire secondo l'esempio delle ragazze di Israele, che di anno in anno

non hanno processato Iefte né stilato un trattato teologico per correggere l'immagine di Dio, ma hanno simpatizzato ed espresso, secondo i costumi del tempo e del paese, la loro condivisione verso la figlia di Iefte.

Questo è certamente un esempio estremo ma utile per mostrare che la via maestra per entrare in un testo e scoprirne il senso e il significato non è cercare una lezione dogmatica o morale, ma la condivisione di tutta l'esperienza, fino alla sospensione della propria facoltà di giudizio. Di fronte a una realtà spietata come questa del racconto, si potrebbero intavolare infinite discussioni, ma la realtà non cambierebbe: l'unica possibilità, garantita anche dall'andamento del testo, rimane la simpatia con i personaggi.

Si evidenziano così alcune suggestioni. Prima: essendo la lettura una esperienza che coinvolge l'essere, è possibile applicare l'antico detto scolastico *agere sequitur esse* (l'agire segue l'essere). Il testo incide prima sull'essere del lettore, sul suo modo di pensare, poi, solo se egli apre la sua intelligenza a un mondo di valori e di esperienze, influisce anche sulle sue reazioni.

Seconda: entrare in una esperienza comporta un itinerario progressivo, una grande gamma di possibilità e di sfumature e diversi livelli di coinvolgimento. Il più delle volte, invece, si è tentati di ridurre tutto il testo ad unica affermazione, che può essere accettata o rifiutata, riducendo così la gamma di possibilità che il testo nel suo complesso offre. Questa è una tentazione che non permette il coinvolgimento nella complessità del racconto, ma la scelta radicale e semplificatrice. Tanto più che nella Bibbia, nel vecchio e nel nuovo testamento, i messaggi più importanti vengono proposti sotto forma narrativa (il Pentateuco dove la Legge è inglobata in un racconto e i Vangeli, dove il fatto della salvezza è raccontato). Solo questa modalità permette la partecipazione così come si è, la possibilità di progredire. Non si è di fronte a un muro che può essere accettato, rifiutato o distrutto, ma dinanzi a uno spettro di possibilità che coinvolge l'essere del lettore e lo stimola.

Questo è il senso proprio della presentazione di tanti eventi o tante verità salvifiche sotto la forma narrativa che permette di entrare nell'esperienza e di trarre le conseguenze, che non sono dettate ma scoperte nell'atto della lettura.

La lettura

Dal testo alla lettura, ai criteri di lettura, è il passo successivo, necessario per un approfondimento ulteriore del racconto.

A un primo livello primitivo, rudimentale, la lettura

RICERCA

si sviluppa su due assi, in due direzioni diverse. La prima, più semplice e più ovvia, è la direzione verticale, attraverso cui si prende il racconto dall'inizio alla fine, per vedere tutti gli elementi che si susseguono su questo asse. La seconda è quella orizzontale, che permettere di non considerare isolato un testo, il quale è sempre preceduto e seguito da altri testi. Persino l'inizio della Bibbia non è stato il primo testo scritto della Scrittura, anche questo è legato ad altri testi. Ogni paragone fra testi diversi permette di scoprire aspetti nuovi, di mettere in risalto alcuni aspetti particolari.

Nella lettura di un testo, comunque, è sempre importante rimanere attenti alla sua unicità, senza rischiare di assimilarlo completamente ad altri testi già conosciuti. Ogni testo possiede la sua individualità dialogante, che cresce in questo dialogo con altre sfumature, con altri mondi-ambiente e con chi lo legge e lo racconta.

Il secondo principio di lettura che può essere sottolineato riguarda proprio questo dialogo tra testo e lettore e il contributo necessario e indispensabile di questi. Sempre utilizzando l'immagine della musica, ogni interprete, quando esegue un brano, mette in gioco il suo estro influenzando l'interpretazione del brano. Non basta seguire le indicazioni di ritmo e le note, occorre investire anche il proprio talento personale. D'altra parte, però, non è consentito inventare o modificare le note dello spartito oppure esulare dalle regole stabilite dal compositore. L'arte nasce quando esiste vera comunione fra questo dato fisso, immutabile, e l'estro interpretativo del musicista. Anche in un testo esistono elementi che non possono essere cambiati e la lettura è orientata da questi dati che guidano il percorso interpretativo. Ma, d'altro lato, la lettura è fruttuosa se il lettore partecipa in modo personale e attivo.

Il terzo elemento, che verrà sviluppato successivamente, dopo la presentazione di altri testi biblici, si concretizza in alcune semplici tecniche di lettura e che provengono dalle domande che il lettore pone al testo. Una delle domande più immediate e semplici è: chi parla? chi parla a chi? Riprendendo la vicenda di Iefte, si è sottolineato come il voto fosse conosciuto solo dal narratore, da chi pronuncia il voto, cioè Iefte, naturalmente da Dio e dal lettore. La tensione drammatica proviene proprio da questa conoscenza del lettore. Nessuno nel racconto teme il sacrificio, solo il lettore vive con ansia il sopraggiungere del rito sacrificale e, per questo, vive una esperienza empatica.

Il sacrificio di Isacco

Un altro testo che introduce nella lettura della Bibbia, molto simile a quello precedente, anche se più conosciuto, è il cosiddetto sacrificio di Isacco (Gen. 22,1-19).

Prima di fermarsi sul testo, presentiamo una riflessione di S. Teresa d'Avila, che aiuta a ricollegarsi con la trattazione precedente. La santa più volte si rivolse alle sue compagne dicendo: «Non perdetevi per grazia ciò che avete ricevuto per natura». Ciò significa che il mondo religioso non è necessariamente contrario al mondo della natura. Questo è utile per dire che Parola di Dio-parola dell'uomo, formano una unità. Esiste infatti la tentazione di vedere un antagonismo fra l'una e l'altra.

Trasposto sul piano esegetico, significa che per scoprire in un testo biblico la Parola di Dio non occorre necessariamente scartare l'umanità, il senso umano di quelle parole e dell'interprete, ma, per usare una formula che richiederebbe un approfondimento, si può dire che l'aspetto divino della Parola si scopre nella profondità e nello spessore della parola umana, che le fornisce una dimensione infinita. Esistono certamente dei conflitti fra loro, ma questo non significa che siano irrisolvibili, anzi il fine è proprio quello di raggiungere l'unità di una sola parola. Paul Valéry, con una bella formula, diceva: «Il peccato è prendere la parte per il tutto». L'inizio del peccato sta proprio nel non avere una visione globale, nel creare opposizione tra le parti.

Testi paralleli

Come nel brano di Giudici anche in questo racconto di Genesi 11, 1-19 si nota subito il conflitto tra i legami familiari e il mondo della fede. La differenza sta nel fatto che là si trattava di adempiere una promessa mentre qui è Dio che chiede ad Abramo il sacrificio.

Esistono nella Bibbia due altri testi di questo tipo, dove emerge questo conflitto: il primo si trova ancora nel libro dei Giudici al cap. 6. È la storia di Gedeone, un altro eroe della resistenza di Israele, questa volta contro i Madianiti. Gedeone riceve un ordine da Dio di distruggere durante la notte un altare di Baal, il dio dei Cananei. Gedeone concretizza l'ordine e al mattino la gente del villaggio scopre che un altare è stato distrutto; fanno un'inchiesta e scoprono che l'autore del fatto è Gedeone e perciò lo condannano a morire. Gedeone, questa volta, viene, però salvato da suo padre il quale afferma che se Baal non è capace di difendere il suo altare, non è un dio e dunque Gedeone non deve morire. Qui si tratta, quindi, del legame di famiglia che vince sulla religione.

Il secondo testo si trova nel primo libro di Samuele

aicapp. 12 e 13. Qui è presentata una campagna contro i filistei. Gionata, figlio di Saul, è un guerriero e vince, da solo, i filistei grazie ad una astuzia. I filistei fuggono e, allora, Saul fa un voto e dice che nessuno potrà mangiare niente fino alla fine della battaglia, fino a che non saranno vinti definitivamente i filistei inseguiti dagli israeliti. Chiunque mangerà sarà giustiziato.

Siccome Gionata non era presente alla dichiarazione del padre e dopo la battaglia aveva fame, vedendo del miele nel bosco, con la punta del suo bastone prende e mangia quel miele. Egli viene scoperto e Saul si trova di fronte a suo figlio ed è pronto a rimanere fedele al suo voto. L'esercito, allora, interviene e ferma Saul, in ragione del fatto che Gionata si è dimostrato eroe e vincitore delle battaglie. Saul si arrende e Gionata è salvo.

Di nuovo qui, la ragione vince contro il fanatismo.

Il testo

Si sono presentati questi parallelismi per evidenziare diversi tipi di conflitti e le loro diverse soluzioni.

Occorre ora vedere come viene risolto il conflitto in Gn. 22. Anche qui, come nei precedenti esempi, il figlio non viene sacrificato (solo la figlia di Iefte, quindi, incorre nel sacrificio).

Riprendendo la lettura, si segnerà inizialmente un percorso, analizzando il testo nei suoi elementi principali, nella sua costruzione, poi in particolare si cercherà di seguire l'itinerario proposto ad ogni lettore e a ogni comunità di lettori.

v.1: «Dopo queste cose, Dio tentò (mise alla prova) Abramo...».

Subito il narratore rende noto, non ai personaggi ma ai lettori, che si tratterà di una prova cui Abramo sarà chiamato. In più, e questo stupisce, è Dio che mette alla prova.

Il primo aspetto da sottolineare è il termine "Dio". Questo è un punto importante perché, si vedrà che alla fine del racconto apparirà un altro nome di Dio e questo mutamento ha evidentemente un significato non solo lessicale.

Nell'Antico Testamento, è noto che a Dio vengono attribuiti vari nomi che assumono una loro importanza e possiedono differenze. Ad esempio, qui non si dice "il Signore", il nome proprio di Dio rivelato a Mosè dopo l'esperienza del roveto ardente, ma, in ebraico, *'elohim*, Dio, che nella Bibbia ha parecchi significati ma che spesso identifica la divinità in generale. Quando viene utilizzato uno degli altri appellativi, normalmente si ha il legame a un contesto più ristretto, si tratta di un



Dio in legame (ancora l'episodio del roveto ardente dove Dio si lega alla storia del suo popolo: «*Iosarò con voi...*»), *'elohim*, invece, può avere tanti significati, ma non possiede questa connotazione di vicinanza.

Altro termine significativo è il verbo "tentare", "mettere alla prova". In molti testi biblici appare questo verbo e in particolare in Dt. 8, dove si ha un riassunto di tutto il cammino di Israele nel deserto, che è una prova in cui Dio ha voluto saggiare la fedeltà del suo popolo. Ogni tappa del cammino è una prova dove Israele può scegliere la fedeltà o l'infedeltà e, così, imparare ad essere più fedele. Anche altri testi che si riferiscono all'esperienza del deserto sono Es. 17, dove è Israele a mettere alla prova Dio, da cui il nome del luogo "Massa" (tentazione) e Num. 20.

Un verbo con vari sensi, ma in questo testo l'importante è di nuovo, il fatto che il narratore informa qui i lettori che Dio metterà alla prova Abramo: qui sta il senso di tutto il racconto. Infatti quando in seguito apparirà Dio a dare un ordine ad Abramo, il lettore già è consapevole che si tratterà di una prova, mentre Abramo è ancora all'oscuro. L'itinerario di Abramo, dunque, non è lo stesso del lettore e la tensione drammatica che coinvolge chi legge non è la stessa che vive Abramo. Quindi la domanda che si pone il lettore è semplicemente: Abramo supererà la prova oppure soccomberà? Mentre per Abramo sarà: sacrificio il figlio o lo risparmiò?

Dio mette alla prova Abramo, dunque, perché vuole sapere, vuole scoprire qualcosa su di lui. E' molto interessante rilevare che nella Bibbia quando si usa il termine "tentare" segue nel contesto il verbo "sapere"

RICERCA

(come anche in Dt. 8 e qui alla fine quando l'angelo dirà: «Ora so...»).

Questa vicinanza dei due verbi rivela anche il tipo di intreccio, la trama del racconto: il filo della narrazione si basa su una ignoranza iniziale per sfociare in una conoscenza finale. Esistono, infatti, schematicamente due grandi tipologie di racconto: una si basa sulla differenza della situazione iniziale rispetto a quella finale (infelicità-felicità o viceversa) in intrecci di azione, l'altra inizia dall'ignoranza e finisce in conoscenza (un es. possibile sono le vicende del tenente Colombo). Tuttavia, a volte, i due tipi di racconto si incontrano e si mischiano, creando un terzo tipo di intreccio (un es. è la storia di Giuseppe in Gn.?), certamente più profondo e sviluppato.

vv. 1b-2: «...dicendogli: "Abramo, Abramo". Rispose: "Eccomi" (prima chiamata cui ne seguirà un'altra al momento del sacrificio). Riprese: "Su, prendi tuo figlio, il tuo diletto, Isacco, e va' nel territorio di Moria (Moria in ebraico contiene una radice che riapparirà alla fine del racconto: "vedere") ed offrilo ivi in olocausto su uno dei monti che io ti dirò"» (parallelo nel cap. 12: «Va' verso la terra che io ti mostrerò»).

Questo, soffermandosi per ora sull'aspetto formale del testo, è un ordine di Dio che presenta il programma di tutto il racconto, perché Abramo a poco a poco, dovrà compiere la serie di azioni che conducono al compimento della volontà divina. Sono specificate, infatti, tre azioni: andare, prendere, offrire, cioè le tre tappe del racconto.

Quando si analizza un racconto, occorre tener presente che i motori della vicenda sono i verbi che specificano le azioni. Bisogna evitare la tentazione frequente di mettere più attenzione ai nomi che ai verbi e compiere una esegesi statica che riduce il racconto, che è sempre dinamico, a nomi e ad aggettivi.

La tradizione rabbinica, che permette di capire quali sono i nodi di un testo, ha cambiato questo testo da un ordine di Dio a una conversazione che, nell'interpretazione giudaica, così recita: Dio disse ad Abramo: "Prendi il tuo figlio". Ed Abramo rispose: "Ma, ho due figli: Isacco e Ismaele". Riprese Dio: "Prendi il tuo unico figlio". Rispose: "Ma, ambedue sono unici, perché uno è il figlio unico di Agar e l'altro l'unico di Sara". Allora Dio disse: "Prendi quello che tu ami". Rispose Abramo: "Ma li amo ambedue". E allora Dio disse: "Prendi Isacco".

Questa interpretazione giudaica mette in rilievo la progressione. Questo testo, messo a confronto con altri passi biblici, presenta una certa sofisticazione di stile. Una di queste tecniche stilistiche più sofisticate

è l'enumerazione in progressione. Ciò che il testo rabbinico mette in risalto è proprio la progressione in profondità nel cuore di Abramo, perché si insiste sul legame fra paternità e figliolanza, nota ricorrente, quasi ossessiva, che accompagnerà sempre il nome Isacco (...suo figlio). Si tratta di un figlio, dell'unico figlio, del figlio amato, di Isacco: ecco la progressione.

Isacco che nasce nel capitolo precedente, è il figlio che Abramo ha aspettato per tanti anni, il figlio della sua vecchiaia. Molti capitoli vengono spesi per descrivere questa attesa, dal cap. 12 fino al cap. 21. E Isacco significa in ebraico "Egli ride": tutta la vicenda si oppone al significato del nome del figlio.

Un altro elemento importante da sottolineare è che Isacco è il figlio promesso ad Abramo da Dio, che ora lo rivuole come sacrificio. Altri testi vedono Abramo immischiato in vicende drammatiche per lui: al cap. 12 egli ha dovuto lasciare la sua famiglia, la sua terra, il suo passato per cominciare un viaggio. Qui invece deve iniziare un viaggio in cui rischia di perdere il suo futuro, che Dio gli aveva donato e che adesso gli toglie.

Ultimo elemento: in questo ordine di Dio vi è un verbo di sentimento. E' noto che la Bibbia è solitamente molto parca nella descrizione dei sentimenti, ma qui si usa il verbo "amare". Tuttavia non si dice che Abramo amava, non si descrive l'amore di Abramo per Isacco, ma il verbo si trova nelle parole pronunciate da Dio. Un altro verbo di sentimento verrà espresso nella seconda parte del racconto, quando Dio parlerà ancora per bocca dell'angelo. Si vedrà oltre.

Tra il v. 2 e il v. 3, che sarà analizzato di seguito, manca un elemento: l'accettazione o il rifiuto di Abramo. Anche qui la Bibbia evita di soffermarsi su particolari che non sono fondamentali nell'economia della storia. Il v. 3 si sposta al giorno dopo, di mattina presto, lasciando aperta l'immaginazione del lettore intorno al dramma vissuto da Abramo. Il mattino ripresenta la domanda sull'adesione o meno di Abramo all'ordine divino.

v.3: «Abramo si alzò di mattina per tempo, sellò il suo asino (di nuovo si ha una enumerazione di azioni), prese con sé due suoi servi ed Isacco suo figlio (si insiste su questo legame che è l'oggetto della prova), spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva detto».

Attardandosi un poco su questo elenco, ci si accorge subito che la risposta alla domanda, se Abramo è pronto e disposto ad aderire al comando di Dio, viene concessa al lettore solo alla fine della enumerazione di azioni. Infatti fino a quando Abramo non spacca la

legna per l'olocausto, tutte le possibilità rimangono aperte: la fuga, il sacrificio di un servo. Il lettore trova risposta solo alla fine con la specificazione «...per l'olocausto...»: Abramo, dunque, sta preparando il sacrificio. Non esiste nel testo nessuna descrizione del dramma interiore di Abramo, del dibattito, delle sue esitazioni; sono presentati solo gesti, azioni che vanno interpretati dall'esterno, senza alcun elemento psicologico riguardante i personaggi.

Altro elemento da sottolineare di questo versetto è che qui si ripresentano i verbi che danno movimento al racconto ricordati sopra: prendere, andare e la radice di offrire (olocausto) evidenziata da uno strumento (la legna).

v.4: «Al terzo giorno (altro spazio di tempo di cui non si specifica nulla), Abramo alzando gli occhi vide da lontano il luogo».

Il luogo: è la terza volta in 4 versetti che si parla di questo luogo indicato da Dio per l'olocausto. Esso viene visto e riconosciuto solo da Abramo, non da Isacco, non dai servi. Questo perché solo per Abramo quel monte ha un significato, lui solo sa quale è e che cosa là accadrà.

v.5: «Allora disse ai suoi due servi: "Sedetevi e dimorate qui con l'asino. Io e il ragazzo andremo fin là, faremo adorazione e poi ritorneremo da voi"».

Abramo parla con i servi, prima di parlare con Isacco: viene mantenuto lo stesso ordine d'azione del v.3.

Il testo si attarda, durante il terzo giorno, a descrivere questa conversazione, che non pare essere di fondamentale importanza nell'economia del racconto. È interessante, però, notare che quando questo testo si ferma per descrivere qualcosa, Abramo è in procinto di prendere una decisione. Non si ha mai la presentazione del dibattito nel foro interno di Abramo, ma vengono espressi i momenti in cui egli compie una scelta, prende una decisione: deve decidersi a salire sul monte con Isacco e compiere il sacrificio.

Un altro elemento consueto da sottolineare riguarda la conoscenza di ciò che sta per accadere. Naturalmente i lettori sanno che giunti in quel luogo dovrà essere compiuto il sacrificio. Tra i personaggi, però, solo Abramo conosce il futuro del racconto e non lo rivela né ai servi né ad Isacco. Quindi, ecco le parole di Abramo ai servi, egli deve spiegare ai suoi servi ciò che accadrà, senza in realtà rivelarlo. Abramo presenta il sacrificio con le parole: «...faremo adorazione...», e per rassicurare i servi aggiunge: «...e poi ritorneremo da voi (da notare il verbo plurale)».

v.6: «Abramo prese (ancora il verbo "prendere") la legna dell'olocausto e la caricò su Isacco suo figlio. Egli prese in mano il fuoco ed il coltello e si incamminarono tutti e due insieme».

Progressivamente il sacrificio si avvicina e il racconto ci fornisce, attraverso il verbo "prendere", altri strumenti atti alla pratica sacrificale dopo il legno spaccato del v.3: il fuoco e il coltello.

Ma, perché Isacco porta la legna e, invece, Abramo il fuoco e il coltello? Varie sono le interpretazioni degli esegeti: una afferma che Abramo ha voluto portare gli strumenti più pericolosi perché aveva paura che Isacco si bruciasse o si ferisse. È una lettura possibile ma che introduce elementi che nel testo non esistono.

Se invece si prova a interpretare questo versetto inserendolo nel contesto dell'intero racconto, allora è interessante notare che durante il sacrificio Isacco sarà legato sulla legna accatastata. Isacco, quindi, appartiene a questa parte del sacrificio, mentre è Abramo che deve sacrificare utilizzando il coltello e appiccando il fuoco, dopo avere immolato suo figlio. In più, Isacco sarà la vittima sacrificata come la legna sarà bruciata; esiste quindi un parallelismo tra la sorte di Isacco e quella del legno, strumento passivo dell'olocausto. Mentre Abramo, il sacrificatore, porta gli elementi attivi del sacrificio, il fuoco e il coltello.

«...e si incamminarono tutti e due insieme». Questa breve notazione, alla fine del versetto, sarà ripetuta dopo la conversazione tra Abramo e Isacco (v.8), senza alcuna modifica testuale. Quando nella Bibbia si trova una ripetizione, questa ha certamente una funzione che in questo caso si specifica nell'inquadratura di una unità, che è la conversazione tra Abramo e Isacco. Naturalmente, come spesso accade, le ripetizioni non sono fini a se stesse, ma rimandano a un contenuto più profondo. In quelle poche parole è racchiusa tutta la densità del dramma. In ebraico sono solo tre parole che contengono il silenzio di tutto il cammino.

Dopo la presentazione degli strumenti del sacrificio, arriva il momento della comparsa della vittima, il figlio. Il narratore, per introdurre questo elemento nel racconto, presenta una conversazione, che ha grande intensità drammatica perché chi pone la domanda cruciale sull'oggetto del sacrificio è la vittima stessa, Isacco.

vv.7-8: «Isacco si rivolse a suo padre Abramo e disse: "Padre mio". Rispose: "Eccomi, figlio mio". Riprese: "Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?". Rispose Abramo: "Dio si provvederà da sé l'agnello per l'olocausto, figlio mio". E si incamminarono tutti e due insieme».

RICERCA

Il racconto, qui, è basato evidentemente sulla dialettica di ignoranza e conoscenza. Isacco non sa e vuol sapere: la tensione drammatica arriva alla massima intensità perché, in questo punto, si potrebbe passare da uno stato di ignoranza a quello di conoscenza. Ma, Abramo, che non conosce il motivo del sacrificio (la prova), rimanda a chi è l'ideatore di tutta la vicenda, Dio. Quindi è molto importante notare che come Isacco arriva quasi alla conoscenza completa di ciò che non conosce (l'identità della vittima), così Abramo tocca la frontiera che lo separa da ciò che non comprende (l'intenzione di Dio di metterlo alla prova).

Ciascuno dei due personaggi, allora, percepisce, diviene conscio della sua ignoranza e punta il dito su ciò che può risolvere il problema e che può cancellare lo stato di ignoranza.

Prima di addentrarsi nel commento dei versetti successivi, è opportuno compiere una breve digressione introduttiva. Giunti al vertice drammatico del racconto, segue la narrazione del sacrificio. Ciò che è interessante è che non ci sarà più nessun dialogo tra Isacco e suo padre. Questo non è strano, se si pensa che in tutta la Bibbia esiste una sola conversazione tra Abramo e Isacco, quella riportata in questo versetto.

Questo aspetto va sottolineato perché la tentazione di molti interpreti di questo testo, una tentazione che si può definire midrashica, è stata quella di riempire i silenzi con dialoghi tra Abramo e Isacco. Sia la tradizione giudaica che quella cristiana sono cadute nella tentazione di introdurre una conversazione tra i due specificamente al momento del sacrificio. Questo evidenzia il contrasto tra la sobrietà del testo biblico con queste interpretazioni che sottraggono al testo la sua qualità principale, cioè il fatto che vengano nascosti gli aspetti più importanti del racconto. In un testo, infatti, esiste sempre un detto e un non-detto. L'importante, nell'arte narrativa, è di riuscire a dire abbastanza che permetta di indovinare il non-detto. Quando qualcuno volesse esplicitare tutto l'implicito, distruggerebbe l'opera d'arte. Esiste sempre un limite massimo che non va superato, pena la dispersione del nucleo centrale del messaggio che si vuole trasmettere con un testo.

vv.9-10: «Così arrivarono al luogo che Dio gli aveva detto ed ivi Abramo edificò l'altare, vi depose la legna, legò Isacco suo figlio e lo depose sull'altare sopra la legna. Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per scannare il suo figliolo».

"Il luogo": progressivamente il testo conduce sempre più vicino al luogo del sacrificio. Prima esso viene

indicato da Dio, poi Abramo lo vede da lontano, ora i due protagonisti arrivano sul monte dove dovrà essere compiuto l'olocausto.

"Indicato da Dio": ritorna questa breve frase che raccoglie tutto il senso del racconto. E' giunto il momento culmine della vicenda dove Abramo sarà finalmente messo alla prova.

Seguono, a questo punto, gesti e azioni di Abramo. Ancora una volta è possibile entrare nel mistero del personaggio di Abramo, osservando dall'esterno ciò che egli compie, senza alcuna informazione sul suo stato psicologico interiore.

Dal punto di vista stilistico, è da sottolineare il ritmo narrativo, che viene progressivamente rallentato in proporzione alla maggior cura del dettaglio nella descrizione delle azioni che avvicinano il momento cruciale del racconto. Questo è un tratto molto comune nei racconti biblici, dove l'utilizzo del tempo nella descrizione delle azioni assume il significato di condurre il lettore ad una partecipazione maggiore alla vicenda narrata.

Qui il narratore presenta una serie di verbi al passato e un verbo all'infinito. Questo ultimo verbo all'infinito crea una sospensione nella descrizione, il ritmo viene ulteriormente rallentato. Ancora, questo non è lo stesso verbo che aveva utilizzato Dio nel v.2 e ripetuto spesso nel racconto (offrire), ma un verbo più crudo (scannare) che veniva usato per l'immolazione degli animali e che verrà ripetuto poco più avanti.

vv.11-12: «Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: "Abramo, Abramo". Rispose: "Eccomi". Riprese: "Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male. Ora so che rispetti Dio e non mi hai risparmiato il tuo figliolo, l'unico tuo"».

Tutto ciò che è stato raccontato finora riguardava il compimento di un programma, l'esecuzione dell'ordine di Dio; ora, al punto di svolta, il racconto non è più lineare, avviene un salto imprevisto: l'intervento di Dio, che interrompe il filo conduttore e cambia la direzione del racconto. Esistono altri racconti di questo tipo nella Bibbia dove l'intervento di Dio provoca l'interruzione dell'azione in corso e il cambiamento di direzione: ad es. Num. 13-14.

Qui si nota anche un altro cambiamento, di cui si era già parlato in precedenza: ora non è più Dio (*elohim*) a intervenire, ma l'angelo del Signore. Nel linguaggio biblico, soprattutto nei testi più antichi come Gn. e Gdc., quando appare l'angelo, il messaggero, questi non è altro che una manifestazione di Dio stesso che si avvicina all'uomo.

In questo testo, ora non si parla più di un Dio anonimo che parla da lontano, solo una voce che ordina, ma un Signore che si fa vicino per salvare Isacco, un altro volto di Dio, un'altra teologia. Tutto il testo presenta il passaggio da *'elohim* al Signore, da un modo di rivelarsi di Dio a un altro, un progresso, un itinerario di approfondimento nella conoscenza di Dio.

L'angelo del Signore, poi, chiama Abramo dal cielo: «Abramo, Abramo». *E' la seconda chiamata di Abramo da parte di Dio, dopo quella del v.1. Esiste evidentemente più di un parallelismo fra queste due chiamate divine che introducono le due parti del racconto, collegate dall'interruzione descritta prima. E' quasi la stessa frase al negativo, con una evoluzione.*

Qui, infatti, appare l'altro verbo di sentimento anticipato in precedenza: "temere". Il timore di Dio nella Bibbia, esprime l'essenziale dell'atteggiamento degli uomini davanti a Dio. La relazione tra Dio e gli uomini viene riassunta, nell'AT, in questa espressione: timore di Dio. A volte può anche avere il significato iniziale di paura, come si vede in molte teofanie bibliche dove viene usata da Dio stesso l'espressione: «Non temete...», ma sempre si trasforma in un rispetto per ciò che Dio è, cioè Dio. Nel testo di Gn. l'angelo dice appunto: «Ora so che rispetti (temi) Dio...». Abramo ha finalmente assunto l'atteggiamento corretto davanti a Dio e, per questo, il Signore si è fatto vicino.

Entrambi i verbi di sentimento ("amare" al v.1 e "temere" qui) sono utilizzati all'interno di un discorso divino. E' come se solo Dio fosse in grado di conoscere i veri sentimenti di Abramo. Questi due verbi sono il riassunto del dramma interiore di Abramo che è combattuto nel conflitto tra l'amore per il figlio (v.1), la sua sopravvivenza e il timore verso Dio. La prova, dunque, si concretizza, ora anche il lettore è in grado di capirlo, nel conflitto fra questi due sentimenti di Abramo che deve decidere a quale aderire. Il conflitto, però, viene superato attraverso l'intervento di Dio: Abramo può temere Dio, senza perdere il figlio. Anzi, proprio perché Abramo ha dimostrato di temere Dio e di non risparmiare il figlio, riceve di nuovo il figlio, frutto della riconciliazione tra Dio e Abramo.

Un altro elemento molto importante, anche questo già anticipato, è il verbo "sapere". Si diceva che quando il testo presenta il verbo "mettere alla prova", subito dopo segue il verbo "sapere": «Ora so...». Questo ha creato notevoli problemi ai rabbini e a tanti teologi, perché se Dio dice: «Ora so...», potrebbe significare che prima non sapeva, ma sarebbe un Dio alquanto strano. Allora alcuni rabbini hanno risolto la questione affermando che Dio, sapendo tutto, non poteva non

conoscere la fedeltà di Abramo, non poteva passare dall'ignoranza alla conoscenza. Qui emerge la seconda tentazione che può colpire gli interpreti: dopo quella di ridurre il dramma di Abramo, ora quella di non prendere sul serio ciò che dice il testo sul personaggio Dio. Il problema è che nel testo è scritto che in questo caso è Dio a passare dall'ignoranza alla conoscenza e questo non può essere evitato. Il punto di svolta completa del racconto, il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza, vede come protagonista l'angelo del Signore.

vv.13-14 «Allora Abramo alzò gli occhi e guardò; ed ecco un'ariete impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto al posto del suo figliolo. Abramo chiamò il nome del santuario: "Il Signore provvede", onde oggi si dice: "Sul monte il Signore provvede"».

Subito qui si deve notare che il testo non presenta nulla che riguardi la reazione di Abramo all'apparizione dell'angelo. Si potrebbero immaginare tante reazioni, la gioia, il sollievo...almeno la volontà di slegare il figlio. Invece il narratore mostra un'azione: «Allora Abramo alzò gli occhi e guardò». E' la seconda volta che viene descritta questa scena: prima Abramo vede il monte del sacrificio, ora vede la vittima che verrà sacrificata, la vera vittima: «ed ecco un'ariete impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l'ariete e lo offrì in olocausto al posto del suo figliolo». Di nuovo si ripresenta la sequenza dei verbi: andare, prendere e, questa volta, proprio il verbo offrire. Poi, ancora la solita nota ricorrente «suo figlio», che comparirà ancora più oltre, nella promessa di Dio ad Abramo. E' a questo punto che si compie ciò che s'aspettava fin dall'inizio, la realizzazione dell'ordine divino, il sacrificio.

Infine viene descritta un'altra azione di Abramo: il luogo più volte evocato, in cui doveva svolgersi il sacrificio, diventa il luogo della Provvidenza. Anche in questo caso si vede il mutamento del nome attribuito a Dio. Se nel v.8 Abramo dice a suo figlio che «Dio provvederà», qui si dice «il Signore provvederà».

Qui, poi, occorre cambiare la traduzione delle Paoline: «e perciò ancora oggi si dice: "Sulla montagna il Signore è apparso"». La montagna per Abramo è il luogo della rivelazione di Dio e questo versetto è la traccia della memoria di Israele. Anche qui, come in Gdc.11,29-40, si presenta una eziologia: là rappresentata da una usanza, qui da un nome, che esprime il legame di Abramo con il Signore dopo questa esperienza: un'azione di ringraziamento.

Compiendo un digressione importante, occorre

RICERCA

soffermarsi sull'identificazione e, quindi, sul significato di questo monte dove Dio è apparso.

L'identificazione del luogo, nel brano, non è molto precisa. Anche perché si nota che manca una corrispondenza esatta tra la prima e la seconda parte della frase. Infatti se prima la montagna viene nominata da Abramo «il Signore provvederà», poi il monte, nella tradizione del popolo, viene detto «e perciò si dice (qui si sposta l'attenzione sull'oggi del lettore) sulla montagna il Signore vede (è apparso)».

Quando in un testo si verificano queste tensioni tra parti dello stesso brano, quando un testo appare evidentemente rielaborato, esiste l'intenzione da parte del narratore di lanciare un messaggio senza esplicitarlo completamente, senza renderlo immediatamente evidente. Esistono molti tentativi da parte degli esegeti di risolvere questa difficoltà interpretativa, ma la più semplice sembra essere quella che si chiede quale sia la montagna per eccellenza in Israele su cui normalmente Dio si manifesta. Naturalmente è il monte Sion dove è posto il tempio di Gerusalemme.

Questa è una buona soluzione per almeno un paio di ragioni. La prima è che il libro delle Cronache, quando parla della costruzione del tempio, afferma che questo è stato costruito sul monte Moria (vd. v.3 del testo di Gn, dove già si accennava alla radice del verbo "vedere" contenuta in questo termine). Quindi esiste una identificazione fra questi due monti dove è posto il tempio. La seconda ragione valida per accettare questa interpretazione consiste nel fatto che nel Pentateuco non viene mai citato il nome di Gerusalemme; è possibile ritrovare solo il termine Salem in Gn.14. E quando il Deuteronomio spiega ciò che sarà Gerusalemme, si limita a definirla "il luogo dove io metterò il mio nome". Gerusalemme non viene mai nominata nel Pentateuco perché il popolo non ha ancora preso possesso della terra e non conosce il luogo dove la città santa sorgerà.

Esistono certo alcuni testi (pochi) che potrebbero alludere a Gerusalemme e certamente nella tradizione biblica esisteva un forte desiderio di ritrovare Gerusalemme nelle tradizioni più antiche del popolo, volto a collegare la città con alcuni patriarchi e in particolare con Abramo. Quindi nel testo qui commentato si potrebbe avere il racconto fondatore del culto di Gerusalemme. Come tutti i culti anche questo aveva bisogno di una tradizione antica cui collegarsi, benché nessuno dei luoghi visitati dai patriarchi, si identifichi con Gerusalemme. Qui, perciò, è possibile evidenziare la traccia del desiderio di far risalire il

culto di Gerusalemme ad Abramo e al sacrificio. Infatti questo è l'unico testo delle tradizioni patriarcali dove viene usato il linguaggio tecnico del culto, cioè il sacrificio, il primo sacrificio offerto sul monte dove si rivela Dio.

Esisteva, però, un'altra vicenda concorrente con questa, sempre nel libro di Gn, che voleva costituirsi come il culto più antico e quindi più valido: Giacobbe, quando ha la visione della scala, promette di costruire un tempio in quel luogo, a Betel. In questo v.14, perciò, è possibile che si voglia mostrare come anche il culto di Gerusalemme si fondi su una tradizione antica, anzi più antica di quello di Betel. Abramo sarebbe colui che ha dato il nome a Gerusalemme, non Davide molti secoli dopo. Tutto questo viene però condotto in modo allusivo, in modo da lasciare libero il lettore di accettare o rifiutare questa tradizione.

v.15-18 «Poi l'angelo del Signore chiamò dal cielo Abramo per la seconda volta e disse: "Giuro per me stesso, oracolo del Signore (espressione rara nel Pentateuco, più frequente nei Profeti): perché tu hai fatto questo e non hai risparmiato il tuo figliolo, l'unico tuo, io ti benedirò con ogni benedizione e moltiplicherò assai la tua discendenza come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza s'impadronirà della porta dei suoi nemici (la discendenza numerosa e la vittoria sui nemici sono i due elementi classici delle benedizioni bibliche) e si diranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, in compenso del fatto che hai ubbidito (ascoltato) alla mia voce"».

Il racconto poteva essere concluso con il v.14, tutti gli elementi erano stati esplicitati, ma il Signore vuole ancora parlare con Abramo. Probabilmente questi versetti sono più tardivi, sono un'aggiunta e questo si evidenzia per il fatto che si dice che «l'angelo del Signore chiamò dal cielo Abramo per la seconda volta»: la vicenda era già conclusa, ma coloro che hanno trasmesso questo racconto hanno avuto la sensazione che mancasse qualcosa e cioè una conclusione più compiuta che desse spazio anche al sentimento di sollievo, di gioia.

Qui si ha un'altra caratteristica dei racconti biblici: i sentimenti non vengono descritti direttamente, ma molto spesso vengono presentati nei discorsi divini. Per mostrare l'importanza del momento, questa deve essere espressa attraverso l'autorità massima di Dio. Non si tratta più solo di un sentimento umano, di un padre felice a cui è stato restituito il figlio, ma del padre di tutto il popolo di Israele che discende da Isacco. Quindi si è di fronte, in questo testo, al momento chiave di tutta la storia di Israele, all'origine del popolo

eletto. Ogni israelita ritrova qui la radice della sua storia. Ecco allora che i sentimenti umani passano in secondo piano, ciò che conta sono le parole di Dio che danno inizio alla storia di Israele attraverso una promessa, nella quale il Signore dice ad Abramo che avrà un futuro e quindi una storia.

v.19. «Poi Abramo tornò dai suoi servi e insieme si misero in cammino verso Bersabea e Abramo abitò a Bersabea».

Un elemento di questo versetto è stato sottolineato molto dai rabbini e cioè il fatto che Isacco non sia nominato né durante il ritorno di Abramo, né nel cammino verso Bersabea; oltre al fatto che il verbo è al singolare. Da qui alcuni, soprattutto nei primi secoli del cristianesimo, hanno tratto la conclusione che in effetti Isacco è stato sacrificato. Questo perché, nelle molte polemiche e diatribe fra ebrei e cristiani, un argomento utilizzato dai cristiani per dimostrare la loro superiorità era proprio che Cristo era morto per la salvezza degli uomini. A questo gli ebrei allora rispondevano, interpretando questo versetto, che in effetti anche Isacco era morto per la salvezza di Israele e che Dio si ricorderà sempre di questo sacrificio e per questo opererà la salvezza. Questa esegesi si appoggia proprio sul fatto che in questo versetto Isacco non viene menzionato.

Evidentemente si tratta di una esegesi che forza il contenuto del testo, introducendo elementi che non sono presenti. Rimane però la domanda di fondo sul perché Isacco non sia presente. Forse è possibile rispondere con il fatto che la Bibbia, come spesso si è sottolineato, fornisce solo gli elementi essenziali. I lettori sanno che Isacco è stato risparmiato, quindi è inutile ripeterlo. L'importante era sottolineare il ritorno dai servitori perché questi aspettavano Abramo, il resto è già noto.

La strategia narrativa del testo

L'elemento fondamentale del racconto, già lo si era anticipato sopra, è un problema di conoscenza che si esplicita in due livelli diversi. Il primo riguarda il rapporto fra narratore e lettore. Il narratore, nello srotolarsi del racconto, fornisce al lettore alcune informazioni che vengono nascoste ad Abramo. Infatti fin dall'inizio si viene a sapere che si tratta di una prova, mentre Abramo solo alla fine si rende conto di questo.

All'interno del racconto, poi, si evidenzia un rapporto simile anche tra i personaggi. Abramo è a conoscenza che si tratta del sacrificio del figlio, mentre Isacco ignora l'identità della vittima sacrificale, tanto che pone la domanda al padre.

Quindi il lettore si trova, nei riguardi di Abramo, in una situazione simile a quella in cui si trova lo stesso Abramo verso Isacco. Questa analogia fra le due situazioni permette al lettore di comprendere molto meglio la situazione di Abramo, perché come egli non può comunicare con Abramo, questi non può comunicare con Isacco. Tutto ciò facilita molto il processo empatico, la simpatia già presentata per la storia della figlia di Iefte.

In tutto il racconto, altro elemento significativo, vi è una zona d'ombra, un punto che rimane sempre all'oscuro, mai chiarificato: il mondo interiore di Abramo. Tutte le controversie, i conflitti, i sentimenti di Abramo sono negati alla conoscenza del lettore.

Esiste un motivo di questa reticenza narrativa: se questa zona rimane sempre nell'ombra è perché neppure Dio è riuscito ad entrarvi. Anche Dio vive la situazione di ignoranza iniziale, senza sapere come Abramo avrebbe reagito. Solo alla fine anche per Dio si apre lo spazio della conoscenza: Abramo ha ubbidito. E' come se la libertà di Abramo fosse un mistero per Dio stesso.

Qui si tocca certamente il punto nevralgico di tutto il racconto: Dio a poco a poco, progressivamente, scopre segreti nascosti nel mistero della libertà di Abramo. Certamente si tratta di una affermazione quasi scandalosa, almeno per un cultore del neotomismo, eppure (occorre sempre ispirarsi alle Scritture che spesso presentano formule paradossali per descrivere il mistero di Dio) il testo, attraverso il suo sviluppo narrativo, ci presenta in modo evidente un itinerario dello stesso Dio da uno stato di ignoranza a uno di progressiva conoscenza. E, attraverso questo cammino, vengono presentati i due volti di Dio: il Dio tentatore (ignoranza) e colui che si è fatto vicino, che ha sondato la libertà di Abramo (conoscenza), li ha visti il timore verso di lui, il Signore, e per questo si è riconciliato.

Attraverso questi brevi accenni conclusivi, si è cercato quindi di presentare, aiutati dall'analisi e dal commento di questo racconto, la scoperta di Dio nei due sensi in cui può essere interpretata. Da un punto di vista soggettivo, cioè la scoperta che Dio fa della libertà umana e, da un punto di vista oggettivo, la scoperta che fa Abramo dei diversi volti di Dio, *'elohim* e *Adohnai*.

p. Jean Luis Ska s.j.
docente di Sacra Scrittura
presso il Pontificio Istituto Biblico

(il testo non è stato rivisto dall'autore)

RICERCA

Il mistero della tri-unità di Dio nella comunione della Chiesa

Nella riflessione che la FUCI ha svolto in questi ultimi anni, qui a Camaldoli, ci pare di rilevare una continuità di pensiero, segno di uno sforzo di ricerca che mira ad approssimarsi sempre più al centro della fede, a sondare le profondità inesauribili del paradosso cristiano, con l'umiltà di chi riconosce la propria povertà ma desidera farne spazio curioso ed esigente di accoglienza, di approfondimento critico.

Il punto di partenza per ogni discorso su Dio rimane sempre l'evento pasquale: la croce gloriosa di Cristo è il punto di riferimento di tutto il nostro pensare credente, che riconosce e ritrova le sue radici nella storia di salvezza iniziata da Dio con il popolo di Israele. Dalla consapevolezza di essere parte viva di questa storia, nasce per i cristiani la gioia della vita nuova donata in Cristo, che trova nel cammino umile e discreto di Maria un modello di sequela e di ascolto, per il singolo come per tutta la comunità. E' infatti una comunità, per quanto debole e incerta, che Dio ha scelto quale luogo privilegiato del suo comunicarsi agli uomini: la Chiesa si scopre così originata e modellata dalla stessa comunione trinitaria.

Quest'anno, quindi, la nostra riflessione trova un approdo comunitario: *comunicazione* e *comunione* potrebbero diventare le parole guida del nostro odierno stare a Camaldoli, volendo ricercare il senso pieno che questi termini hanno nel mistero centrale della nostra fede. Il Dio trino e unico ci si rivela come un dono, come dinamismo incessante di accoglienza e di offerta. E' misterioso discorrere d'amore che si apre all'alterità e ci introduce - se accettiamo la Sua compagnia - nella verità del dialogo che nasce dall'ascolto, nelle profondità di una conoscenza che vive l'unità come piena valorizzazione delle differenze, che non si comunica se non come radicale gratuità.

Parrebbe arduo, quasi improponibile esercizio teologico quello di mettere in connessione due temi - il mistero della Trinità e il mistero della Chiesa - apparentemente così vasti, insondabili. Eppure crediamo che la difficoltà debba trovare ospitalità serena nella nostra quotidiana fatica e gioia dell'ascoltare, del pensare, del pregare stesso. E proprio il nostro essere credenti e studenti può aiutarci a raccogliere pazientemente gli *interrogativi* che questo tema offre, gli stimoli critici che interpellano in profondità il nostro cammino formativo e il vivere quotidiano tra le pieghe della storia. Possiamo tentare di raccogliere queste domande ad almeno *tre livelli*.

Un primo livello è quello della *riflessione teologica*, che può diventare prospettiva privilegiata per scorgere - ancora oggi - la pratica estromissione della Trinità dall'orizzonte coscienziale e vitale dei credenti. Le tracce di questa *dimenticanza* o *"esilio"* della Trinità, come è stato chiamato, si possono rinvenire, per fare solo qualche esempio, nella *storia della spiritualità*. Essa registra, a partire soprattutto dal periodo della teologia scolastica (ma con radici che risalgono anche più indietro), una progressiva scissione tra liturgia comunitaria e devozione individuale, che tende a degenerare in atto ritualistico, devozione individualistica, denunciando in tal modo una mancanza di spiritualità trinitaria. Per certi versi, anche sul terreno della riflessione pratica un ripensamento in chiave trinitaria si pone oggi come compito aperto e non del tutto intrapreso: l'*etica* cristiana deve assumere in tutta la loro valenza le categorie dell'alterità, della reciprocità, dell'unità-nella-diversità, e trarne le conseguenze per ispirare le scelte responsabili della coscienza personale e della comunità cristiana tutta, a livello di comportamenti e prassi quotidiana.

La riflessione teologica, alla quale ci stimola il tema di questa settimana, ci consente anche di renderci conto - e questo è già un modo per iniziare a prenderne le distanze - dei condizionamenti di origine culturale che necessariamente segnano la storia e lo sviluppo del pensiero cristiano. Infatti, il modo tradizionale di presentare la dottrina trinitaria, guidato da un metodo teologico che si ispirava al concetto greco di scienza, ha finito per comportare l'abbandono della dimensione temporale ed escatologica della economia trinitaria, sganciandola così dal significato e dalla valenza salvifica che essa ha per noi, a vantaggio di una contemplazione - a volte rischiosamente astratta - del solo aspetto conoscitivo del messaggio cristiano. La domanda sull'esistenza e sull'essenza di Dio in sé e su come in Lui si compongano l'unità e la trinità, ha posto in ombra la riflessione sul significato e sull'opera del Dio-Trinità per noi. Un nuovo tipo di riflessione non potrà partire se non dalle *Scritture*: è qui che noi scorgiamo e contempliamo il volto del Dio "diverso", diverso dagli schemi umani, diverso dalle nostre pretese di possesso o di univocità. Le Scritture sono la prima "teo-logia": Parola di Dio ma anche parola su Dio, rivelazione del Dio trinitario ma anche riflessione della comunità credente su questa misteriosa Comunità d'amore che è il Dio di Gesù Cristo. Per ciò vogliamo fare delle Scritture - anche in questa settimana - il punto di partenza per il nostro itinerario di ascolto e di riflessione.

Marco Zanini

RICERCA

Oltre al livello dello studio teologico, un secondo livello nel quale lasciarci interrogare è quello che ci stimola ad una *autocomprensione sempre più approfondita del nostro essere chiesa*. Chiederci che cosa vuol dire per la Chiesa ritrovare nella Trinità la sua origine, il suo modello e la sua destinazione significa portare anche dentro di noi la fiducia e la fatica di un *ripensamento ecclesiologicalo* non sganciato né indipendente da un *rinnovamento ecclesiale*. Mai come in questo caso lo studio e la vita vanno di pari passo, e qui noi ci giochiamo una parte importante della responsabilità di laici, nel costruire una comunità testimoniante che sappia essere segno credibile della vita nuova del Regno di Dio, realizzato in Cristo e già presente in germe nel mondo, ma non ancora pienamente dispiegato.

E' proprio nella sua *credibilità* che può risaltare per la chiesa il suo vivere della Trinità. La Chiesa vive sotto la Parola di Dio, che è per lei guida e criterio di lettura di sé e della realtà, della storia, ed è costantemente interpellata dalla domanda del mondo, che la pone sempre in discussione: la Chiesa è così provocata a misurare i frutti del suo stare fra gli uomini non semplicemente secondo la logica del "risultato" o del "successo". Essa mostra al mondo l'alterità e la novità del progetto di Dio vivendo nel mondo come segno, secondo il criterio che la stessa Trinità ha scelto nel suo rivelarsi in Cristo agli uomini: la scelta di farsi debole fra i forti e di vivere la povertà come condizione di prossimità all'uomo e di libertà nell'annuncio è ancorata a delle profonde motivazioni teologiche, che costituiscono l'unica vera critica e permanente appello alla conversione per la Chiesa. Elaborare i tratti distintivi di una Chiesa realmente "icona della Trinità", nella linea della capacità dialogica, della tensione ecumenica, del servizio reso nell'amore e nel dono della speranza, soprattutto laddove questa sembri soffocata dal male e dall'indifferenza degli uomini, diventa per noi strada paziente da percorrere nella quotidiana gratitudine.

L'ultimo livello, nel quale raccogliamo spunti e domande, è quello che ci richiama ad una *recezione personale, in chiave trinitaria, della nostra fede*. Ciascuno di noi è interpellato - dal suo stesso essere parte di una chiesa, e di una chiesa che si riconosce nel guardare alla Trinità - a reinterpretare e riconfermare la sua fede battesimale, che lo ha immerso nel dinamismo trinitario verso il Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo: "La mia storia è entrata nella storia d'amore di dio e la storia del Dio-Amore è entrata nella

mia": cosa vuol dire tutto questo? Cosa vuol dire viverlo laddove la mediazione si fa più lontana dal discorrere teologico e diventa quotidiana, banale...?

E' proprio a livello personale che possiamo intuire in maniera più chiara - anche se la chiarezza si fa subito tenebra nell'immersione del mistero - quale sia il nesso tra i due termini da noi posti a titolo di questa settimana: il mistero della tri-unità di Dio e la comunione della Chiesa. *Gesù Cristo crocifisso e risorto è il nesso...* L'evento pasquale è il riflesso storico della dinamica profonda dell'amore trinitario. Non abbiamo altra via d'accesso al Dio-Trinità che il Crocifisso.

Per questo al centro dell'affermazione trinitaria c'è sempre l'evento della Croce: solo così l'affermazione trinitaria può porsi in rapporto vitale con l'esistenza cristiana, solo così possiamo contemplare il senso della chiesa nata, come ci mostra l'evangelista Giovanni, ai piedi della croce. E sarà Giovanni a guidarci in maniera privilegiata nell'approfondire questo senso, a mostrarci come la comunità cristiana, nella misura in cui vive l'amore fraterno e incarna l'unità, diventa la figura storica, visibile e credibile, della Trinità. Proprio l'intimo radicamento trinitario della Chiesa non la rende estranea alle vicende - tristi e liete - di tutta l'umanità, per l'unione della quale essa è segno e strumento; ma la comprende con essa in quel movimento d'amore nel quale il Figlio innalzato attira tutti a sé, riconducendo l'intera famiglia umana nel grembo della Trinità.

Con tutto ciò, abbiamo voluto anche affermare la non piena com-prensibilità del Dio trinitario: Egli rimane l'"Altrove" rispetto ai tentativi di definizione e di incasellamento conoscitivo che l'uomo cerca di operare. Nel *mistero liturgico* - di cui faremo particolare esperienza in questi giorni qui a Camaldoli - vivremo in modo privilegiato l'inebriante presenza del Dio trinitario nella comunione della sua Chiesa e potremo accogliere nella preghiera ciò che ci accingiamo a ricercare con la fatica dell'ascolto e dello studio.

Marco Zanini
Presidente Nazionale

RICERCA

L'ecclesiologia nel vangelo di Giovanni

Il tema della Chiesa in Giovanni è uno degli argomenti più dibattuti e più vivi. Ma, nonostante tutto il fiorire di studi sul quarto Vangelo negli ultimi anni, non si è giunti ad uno sguardo unitario, esaustivo circa la problematica della comunità in Giovanni. Cercheremo allora di fare un po' il punto sulla realtà ecclesiologica per come si presenta in Giovanni, partendo da alcune considerazioni circa l'ambiente, sociale e religioso, che ha determinato il maturare della comunità e conseguentemente del testo evangelico; poi cercheremo di esaminare le principali caratteristiche della ecclesiologia giovannea.

Alcune premesse

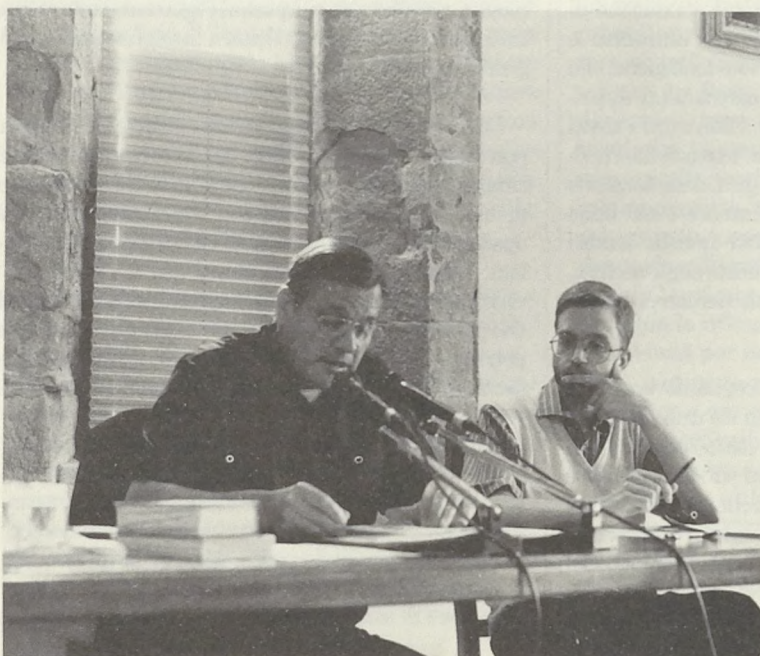
Nel N.T. in genere e nella letteratura giovannea in particolare (Vangelo, Lettere, Apocalisse), esiste un forte *legame tra ecclesiologia ed escatologia*. Anzi, le varie interpretazioni che si danno della ecclesiologia giovannea derivano proprio dalle interpretazioni che si danno della escatologia di Giovanni. Questa attenzione metodologica va mantenuta, esaminando le principali interpretazioni date su Giovanni. Un primo gruppo di autori è di estrazione protestante: Bultmann, Schweitzer, Käsemann. Essi sostengono che Giovanni ha

una concezione individualistica della Chiesa: all'origine di questo vangelo ci sarebbe dunque un gruppo di individui uniti dalla fede personale nel Cristo. L'evangelista in quest'ottica sarebbe uno spirito isolato, quasi in polemica con la chiesa delle origini, che non mette in luce il suo rapporto con la comunità, mentre è tutto proteso nello stabilire un rapporto con il Cristo. Mancherebbe, secondo questi autori, un interesse ecclesiale, un'accentuazione della unità organica della Chiesa. Un altro gruppo di autori, di estrazione prevalentemente cattolica, tra i quali Feuillet, Corel, Cullman, Van den Bush, Schnackenburg, Braun, i quali propendono per sottolineare una visione comunitaria, ecclesiale nel vangelo di Giovanni. Questo vangelo avrebbe una chiara e profonda coscienza della Chiesa, tanto che l'autore, in intima comunione con questa realtà, sottolineerebbe l'identità tra il Gesù della storia e il Cristo della fede. Quindi in Giovanni sarebbe molto viva la coscienza dell'esistenza della Chiesa. Ora, questa prospettiva raccoglie ormai la gran parte dei consensi, anche tra i protestanti. Stante la precisazione fatta prima, dobbiamo però precisare che il quarto evangelista pone l'accento non tanto sulla escatologia futura (giudizio universale), ma sull'escatologia realizzata nel presente: cioè la salvezza dell'uomo, la sua speranza sono già assorbite

dalla fede, sono già presenti nella fede. Giovanni vuole affermare che il presente è il tempo ricco, ricco di significato, di eventi salvifici, e che Cristo rimane presente e attivo fra i suoi oggi. Dunque è ora, nel tempo della Chiesa, che il mistero di Cristo si prolunga nella storia e svela il suo significato soteriologico.

Ma c'è un altro elemento da sottolineare in questa premessa, oltre al rapporto fra ecclesiologia ed escatologia. Non bisogna dimenticare che Giovanni, con il suo messaggio, non intende presentare una dottrina organica della Chiesa, ma pone sempre al centro di questo vangelo non la Chiesa ma il Cristo. I vangeli sinottici sottolineano questa gran-

Giorgio Zevini



RICERCA

de realtà: Cristo è al centro dei vangeli. Giovanni in modo particolare pone al centro del suo vangelo la figura di Cristo: Cristo Figlio di Dio, rivelatore del Padre. Questo non gli impedisce tuttavia di segnalare qua e là elementi ecclesiologici: e quindi l'evangelista sottolinea fortemente questa dimensione comunitaria. Da questa deriva che la concezione ecclesiologica è sempre riferita e legata alla vita e alla persona di Cristo, e quindi che la vita di ogni uomo, di ogni credente è ancorata alla rivelazione di Cristo. Il tempo della Chiesa, per Giovanni, diventa il tempo della presenza di Gesù fra i suoi mediante lo Spirito: dopo la morte, resurrezione e ascensione di Gesù, non c'è nella Chiesa assenza di Cristo, ma c'è una nuova presenza, che è l'economia dello Spirito santo, che è qualcosa in più rispetto all'economia del Gesù storico. Ora, proprio questa nuova presenza di Gesù fra i suoi costituisce il fondamento della ecclesiologia giovannea.

L'ambiente sociale e religioso della comunità giovannea.

La maturazione di questo vangelo (tappe di composizione) e la crescita della comunità vanno di pari passo. Possiamo considerare questo sviluppo in tre tappe.

La prima possiamo chiamarla *l'inizio della fede*. Naturalmente all'inizio si pone la predicazione dell'*apostolo*, che sta all'origine della testimonianza storica di questo vangelo. A seguito di questa, un gruppo di ebrei, appartenenti al giudaismo eterodosso, credette che Gesù era colui che portava a compimento la promessa di Dio fatta a Mosè: «Io susciterò loro un profeta come te di mezzo ai tuoi fratelli e metterò sulla sua bocca le mie parole ed egli annunzierà loro tutto quello che io avrò comandato» (Dt 18,18). Dunque, in questo primo momento il gruppo ha avuto la concezione che Gesù non era il Messia davidico, ma è il profeta come Mosè che fu preso tra gli uomini per essere il Messia. Naturalmente, questo gruppo di giudeo-cristiani, che viveva inizialmente la sua vita normale dentro il giudaismo, ha elaborato un primo scritto, che possiamo chiamare lo *scritto base*, una sorta di "promemoria" dell'insegnamento dell'*apostolo* (*Grundschrift*): esso contiene una cristologia elementare, che possiamo cogliere in alcuni testi del vangelo di Giovanni. Questo primo momento non creò problemi con il monoteismo

giudaico, non costituì una difficoltà nella vita sinagogale: questi giudeo-cristiani vivevano nell'ambiente della sinagoga. Essi credevano in Gesù, figlio di Giuseppe di Nazareth - come è detto nel primo capitolo, sulla bocca di Filippo - il profeta, l'uomo inviato da Dio del quale scrissero Mosè nella Legge e i Profeti (Gv 1,45). Questo è stato l'inizio del cammino di fede.

A questa prima tappa fa seguito una seconda: possiamo formularla come la *crescita nel cammino di fede*. Quel testo base, che conteneva la cristologia elementare, fu ben presto considerato povero, insufficiente. Doveva essere completato da una riflessione cristologica più approfondita. Proprio sulla base della testimonianza dell'*apostolo* e sulla base della testimonianza del Gesù storico, questo gruppo è arrivato a confessare la fede in Gesù come Figlio di Dio. Ecco il secondo livello, il salto di qualità. Quindi non credere all'origine celeste di Gesù, alla sua divinità era andare contro la logica di Dio, contro le attese dell'Antico Testamento, contro la stessa testimonianza di Gesù e dell'*apostolo*. Ora, questa nuova realtà ha trasformato la vita tranquilla del primo gruppo, dando origine a contrasti anche violenti, a divisioni dentro la comunità e, vedremo, anche fuori. Gran parte delle controversie di Gesù con i giudei, riportate nel vangelo di Giovanni (pensiamo ai discorsi dal capitolo quinto al capitolo ottavo), riflettono proprio questo clima di tensione e di conflitto. Quale era la situazione? Non tutti hanno seguito questa fase di crescita della fede: il nucleo primitivo si è spezzato. C'è stata una spaccatura, non priva di profonde lacerazioni. Mentre alcuni rifiutano decisamente questi insegnamenti, e quindi non riconoscono Gesù come Figlio di Dio, altri perseverano nella fede conoscendo Gesù come Figlio di Dio. Questo secondo gruppo, allora, riscrisse il testo base del vangelo, naturalmente alla luce di una cristologia molto più approfondita, fondata sulla divinità di Gesù, e lo scrittore di questo secondo testo base lo possiamo chiamare l'*evangelista*. Distinguiamo quindi fra l'*apostolo* Giovanni e l'*evangelista*, che potremmo dire uno della comunità giovannea, che ha sentito l'insegnamento dell'*apostolo*, che ha approfondito la sua fede, nella concezione di Gesù come Figlio di Dio e poi, con il contributo di tutta la comunità, ha steso questo testo. Naturalmente i conflitti già presenti all'interno della comunità ben presto si

RICERCA

propagano anche fuori: contrasti con il giudaismo ufficiale, a partire soprattutto dall'anno 70, dalla distruzione di Gerusalemme, con la dispersione, la diaspora. Si arriva alla data del Concilio di Jamnia (anni 85-90): qui si fissa definitivamente questa lacerazione tra la chiesa delle origini e il giudaismo. Il gran rabbino del tempo, Gamaliele II, raduna tutti i rabbini a Jamnia, e in questo sinodo vengono formulate 18 benedizioni, tra le quali troviamo però anche una maledizione, direttamente rivolta contro i "nazareni", i seguaci di Gesù. Essa diceva così: «Siano distrutti tutti i nazareni (cioè i cristiani) e i minim (cioè gli eretici) e siano cancellati dal libro della vita». Queste benedizioni venivano pronunciate ogni sabato, pubblicamente nella sinagoga; e spesso venivano chiamati a pronunciarle i membri delle comunità. In tal modo, si attuava l'espedito per scoprire tra essi chi erano i cristiani e cacciarli quindi dalla sinagoga. Ricordiamo infatti che in questo primo periodo i cristiani convivevano ancora con i giudei, erano nell'alveo del giudaismo. I contrasti tra le due comunità, sviluppatasi in maniera più aspra a partire da questa data, si riflettono fortemente all'interno del vangelo di Giovanni: in modo particolare voi ricorderete l'episodio del cieco nato, il suo colloquio con i capi, la sua successiva espulsione e cacciata dalla sinagoga. Questo implicava l'espulsione non solo dall'assemblea, ma da tutto quella che era la vita del tempo, sociale, religiosa, politica: diventava un emarginato, con tante conseguenze pratiche, sociali, familiari. Cominciavano veramente le persecuzioni.

La terza fase o tappa della maturazione di questo vangelo e anche di questa comunità è *il tempo della maturità, della fedeltà nel cammino di fede*. Una comunità così elevata nella sua riflessione cristologica, su Gesù come Figlio di Dio, e fortemente dominata da una tendenza che possiamo definire spirituale, poteva però correre il rischio di spiritualizzarsi, nella linea deteriorata della gnosi: giungendo, cioè, a negare che Gesù fosse vero uomo, e finendo per non accettare una autentica incarnazione, con tutte le conseguenze sul piano dottrinale e pratico. Questo pericolo, purtroppo, divenne realtà, dentro la comunità. Allora fu necessario formulare su questi temi delle chiare precisazioni. Il conflitto all'interno della comunità giovannea si riflette chiaramente nella *prima lettera di Giovanni*, dove si vede chiara-

mente che alcuni membri della comunità dovettero uscire, proprio perché seguirono questa eresia doceta, che negava la vera natura umana di Gesù, la sua identità come Gesù storico. Fino a dire che quello che moriva sulla croce era solo l'uomo Gesù, perché la divinità di Gesù, prima di morire, si staccava dalla persona stessa di Gesù, per cui chi muore sulla croce è solo l'uomo Gesù, non la realtà di Dio. Tutto questo lavoro di revisione, di approfondimento fu opera di un *redattore finale del vangelo*. Il capitolo 21 del vangelo di Giovanni, per esempio, fa parte della redazione finale del vangelo. Abbiamo distinto quindi l'apostolo, l'evangelista, il redattore finale del vangelo. Questo vangelo, lo si comprende, ha avuto un suo cammino, diverse edizioni. Esso fu scritto dal 90 al 100, nell'ultima decade del primo secolo: circa cinquant'anni di cammino e di travaglio per questa comunità e per la formazione di questo vangelo. I vangeli non nascono a tavolino: sono il frutto della vita delle comunità, che meditano, riflettono, pregano, contemplan...

Quale il risultato finale del messaggio dell'evangelista? Ci troviamo di fronte ad un vangelo che contiene, nella sua sofferta traiettoria redazionale, le tracce vive della fede in Gesù, profeta come Mosè, poi di un'alta cristologia su Gesù come Figlio di Dio, nella sua continua ricerca di purezza e di fedeltà al vangelo, così come l'aveva ricevuto fin dall'inizio attraverso l'evangelista.

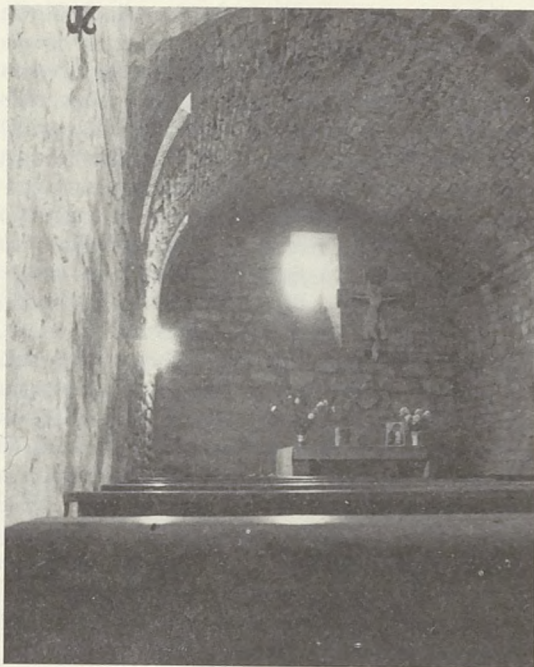
Rapporto fra ecclesiologia e cristologia in Giovanni

La comunità giovannea percorse la sua esperienza di fede, raggiunse la sua maturazione nel confronto continuo con la persona di Gesù. E quindi la vita spirituale della comunità è certamente legata all'apertura di questa comunità allo Spirito del Signore. Noi sappiamo che non si dà vera comunità cristiana se questa non si concentra verso una radicale esperienza di fede in Cristo morto e risorto: il mistero pasquale è il fulcro centrale della nostra fede. Pensiamo alla conclusione del capitolo 20 del vangelo di Giovanni: «Questo libro è stato scritto perché voi crediate che Gesù è il Cristo e il Figlio di Dio e affinché credendo abbiate la vita nel suo nome». Un vangelo centrato tutto sulla fede in Gesù Cristo: e credendo in Lui, accettando questa realtà, i membri di questa comunità arrivano all'esperienza stessa di Dio.

Chi cerca di studiare la concezione di Chiesa in

Giovanni, ne scopre una visione del tutto originale e tipica: vede la Chiesa in Cristo e la Chiesa è il Cristo stesso morto e risorto che continua ad agire nella storia. Il Cristo personifica e riassume la Chiesa. Naturalmente, però, al centro del messaggio di Giovanni c'è sempre il Cristo, presente in mezzo ai suoi. Da questa presenza nasce l'impegno personale e comunitario che apre a riconoscere le implicanze del Verbo di Dio dentro questa comunità. Dunque per Giovanni l'incarnazione del Verbo è l'evento centrale della storia, è qualcosa però che continua a compiersi costantemente nella Chiesa. E' un vangelo dinamico, non statico. E il credente deve continuare e deve intuire nei gesti e nelle azioni di Gesù la vita stessa della Chiesa, la sua fede. Giovanni è convinto che Gesù continua ora a compiere nella Chiesa i gesti compiuti nella sua vita terrena, presenta un Cristo che nella sua vita terrena compiva gesti che già prefiguravano e anticipavano la Chiesa. Si può dire che Giovanni risalga dalla Chiesa al Cristo storico: della Chiesa egli parla solo per allusioni, preoccupato invece di mettere in luce che i gesti di Cristo sono simbolo e anticipo di gesti che si sarebbero compiuti poi nella Chiesa. Insomma, per Giovanni la Chiesa è tutta racchiusa in Cristo, nasce dalla croce di Cristo e tramite Cristo si prolunga nel mistero, nel dialogo trinitario.

Quali sono i principali testi ecclesiologici di Giovanni? L'immagine del gregge e di Gesù pastore (Gv 10); l'allegoria della vite e dei tralci (Gv 15): due testi molto importanti. Il loro interesse non va posto tanto sull'immagine del gregge e dei tralci, quanto piuttosto su quella del pastore buono e della vite vera, che sono simboli di Gesù. Tuttavia, i due brani esprimono bene questa realtà di Chiesa e il concetto di comunità, comunione: una comunità di credenti che è destinata a raccogliere tutti gli uomini in unità. Una comunità minacciata da falsi profeti, da lupi rapaci, da possibili mercenari, dunque una comunità viva che solo nell'intima comunione con Gesù sperimenta la sua ricchezza. Può avere dei tralci che si distaccano per diversi motivi, eresia, mancanza di amore, ma comunque il centro rimane sempre la persona di Gesù. Dunque una comunità concepita come gregge, come ovile di Cristo, il pastore buono che raduna tutta la comunità. Siamo davanti a una comunità concepita anche come tralci, dei quali Gesù è la vite. Il Padre affida al Figlio il gregge e il Cristo chiama le sue pecore, che lo seguono, instaura con esse una comunione di vita.



Un altro testo si trova al capitolo 17: si tratta di quella che comunemente viene chiamata la preghiera sacerdotale o la *preghiera dell'ora* di Gesù. Qui la dottrina ecclesiologica continua nella preghiera dell'ultima cena, dove l'unità dei membri della comunità si fonda proprio sulla glorificazione di Gesù e sull'unità delle persone divine: l'unità che deve esistere fra Gesù e i suoi è sul modello di quell'unità, di quella vita intima che esiste tra il Padre il Figlio e lo Spirito. Questa unità si prolunga da Gesù ai discepoli e da costoro a tutti quelli che avranno fede in Lui: «Non prego soltanto per loro, ma anche per coloro che crederanno in me, per la loro parola, affinché tutti siano una cosa sola, come Tu sei in me, o Padre, e io in Te» (Gv 17,20). Dunque la preghiera di Gesù per l'unità ha come oggetto primario l'unione di tutti i credenti con Sé e fra loro, tramite la comunione di vita e di amore con il Cristo. Questa nuova comunità-comunione che, attraverso Cristo, Dio instaura nel mondo quale riflesso della vita di comunione della Trinità, diventa il segno della cura e dell'amore di Dio per gli uomini. Un altro brano, assai significativo e ricco di valore ecclesiologico, è il testo di Gv 19,25-30: al centro della scena c'è Gesù, l'agnello pasquale che compie le Scritture. Innalzato sulla croce, egli attira tutti a sé: Maria e il discepolo amato sono

RICERCA

le due persone presenti sotto la croce. Anche se con ruoli diversi, sono entrambi in rapporto con la Chiesa che in Giovanni è raffigurata dalla tunica di Cristo senza cuciture, tessuta tutta di un pezzo da cima a fondo: è l'unità della Chiesa che non si deve lacerare. La scena della morte di Cristo ha un grande significato: la convocazione e la riunificazione del nuovo Popolo di Dio. In questo momento la madre di Gesù diventa la madre del discepolo («Donna, ecco tuo figlio»), il discepolo amato rappresenta tutti i discepoli di Cristo, i singoli credenti della chiesa. E l'ultimo atto di Gesù, prima di morire, è stato quello di formare il Popolo messianico, di fondare la Chiesa, proprio nella persona della madre e del discepolo, ai quali dona lo Spirito. Il testo dice «rese lo spirito» (*parèdoke tò pneuma*): mentre Gesù muore, c'è una rilettura molto più profonda di Giovanni, teologica. E' il dono dello Spirito: finisce il tempo del Gesù storico, inizia il tempo della Chiesa. Essa nasce con la forza dello Spirito attraverso la persona di Maria, madre della chiesa e madre del discepolo che, rappresenta tutti i credenti.

Caratteristiche della ecclesiologia giovannea.

Bisogna considerare la realtà della comunità sotto un duplice aspetto: quello diacronico e quello sincronico.

Per il primo aspetto, durante la prima fase di maturazione della comunità e quindi dello scritto giovanneo, la condizione essenziale per entrare nella comunità era soltanto il *battesimo nel nome di Gesù*: cioè credere nel nome di Gesù, nella sua messianicità. Questo primo periodo della vita del gruppo si colloca nei pressi della famosa guerra giudaica del 70, con la distruzione di Gerusalemme: ebbene, in questo periodo il battesimo era considerato come la continuazione dell'attività battesimale di Gesù. Il battesimo era l'elemento costitutivo di questa comunità, senza del quale non si poteva entrare nel Regno di Dio. Nel secondo momento della crescita della comunità, nel conflitto con la comunità giudaica, quando matura la cristologia e la fede in Gesù come Figlio di Dio, l'elemento costitutivo fu proprio la *fede in Gesù Figlio di Dio*: non era più sufficiente il battesimo, ma era necessaria la professione di fede in Gesù come Figlio di Dio. Siamo dunque di fronte ad una fede adulta, che riconosce in Gesù il Figlio, preesi-

stente dall'eternità, consostanziale. Questa tappa travagliata ebbe forti discussioni e momenti polemici soprattutto con il giudaismo.

Sotto l'aspetto sincronico, della visione globale di questa comunità, vengono messe in luce due prospettive: la prospettiva di Dio e quella dell'uomo. La prospettiva di Dio è quella dall'alto, «dal cielo» come dice Giovanni, il quale si muove in una prospettiva che parla di un dualismo fra il mondo dell'alto e il mondo del basso, il mondo di Dio, dello spirito e il mondo dell'uomo, della carne, del peccato, delle tenebre. Nella prospettiva di Dio, che è quella dell'alto, Giovanni ci fa vedere che Dio è il Padre di ogni credente e che la Chiesa è la comunità di coloro che sono nati da Dio, che sono figli di Dio, che sono «da Dio», come dice Giovanni, che sono «dalla verità, dall'alto, dallo Spirito». La comunità era cosciente di essere nata come Chiesa, prima che da qualsiasi progetto umano, per iniziativa stessa di Dio. Questo è un punto fondamentale: «Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre». Dunque *l'iniziativa di Dio* è il primo elemento costitutivo della chiesa giovannea. Nella prospettiva dell'uomo, cioè guardando la realtà della Chiesa «dal basso» o dalla terra, bisogna evidenziare due elementi: la *fede*, che è la risposta dell'uomo al dono di Dio, quel processo di interiorizzazione alla Parola di Dio, fede che nasce dall'ascolto della Parola, come appropriazione della rivelazione e della verità di Dio in Gesù (credere per Giovanni allora è accettare l'autorivelazione di Gesù, è vivere in comunione con lui, entrare nel Padre nel Figlio e nello Spirito); e poi i *sacramenti*, che vanno collocati e compresi alla luce di questo processo di sviluppo della comunità giovannea. E tra questi, se nel primo momento era decisivo il battesimo, in un secondo momento di approfondimento della fede, diviene centrale la celebrazione eucaristica, la celebrazione della *cena del Signore*, di cui si parla nel vangelo di Giovanni (anche se non come nei sinottici: Giovanni non presenta il momento della istituzione eucaristica, ma ha dei testi stupendi sull'eucaristia, come il capitolo sesto sulla moltiplicazione dei pani, o tutto il grande discorso sul pane della vita, o infine, come sottolineano molti esegeti, il racconto della lavanda dei piedi, narrazione della sua spoliatura che riproduce in realtà proprio il mistero eucaristico).

La struttura della chiesa giovannea.

La chiesa per Giovanni è essenzialmente sia la comunità dei discepoli del Gesù storico, sia la comunità del Gesù presente tra i suoi per mezzo dello Spirito, che continua ad essere presente dopo i fatti pasquali. Ma questo vangelo mette in luce una chiesa con strutture o una chiesa senza strutture? Anche qui gli esegeti si dividono. C'è tutta una corrente, per esempio Schweitzer, che rileva sotto questo punto di vista un silenzio di Giovanni sulle specifiche "strutture" della Chiesa, che rimangono nell'ombra perché sono tutte incentrate, quasi assorbite nella persona di Cristo. Altri autori, per esempio Braun, criticano l'argomento del silenzio usato da Schweizer: le istituzioni ecclesiastiche, alla fine del I secolo, quando viene scritto questo vangelo, sono già attive e funzionanti, tanto che Giovanni non sente la necessità di parlarne, preoccupato invece di mettere in luce l'essenza del messaggio, cioè la vita della Chiesa che si fonda nella comunione intima con il mistero e la persona di Gesù.

Ma in realtà, esaminando bene i testi, se ne trovano che esprimono un certo "ordine" della chiesa. Erano essenzialmente tre le strutture in embrione nella chiesa giovannea: la Chiesa come discepolato, la Chiesa sacramentaria, la Chiesa dello Spirito.

Il grande tema del *discepolato* è uno dei temi più accentuati del vangelo di Giovanni: è il Padre che affida i discepoli a Gesù, per cui essi si sentono scelti da Gesù. Pensiamo a tutto il primo capitolo: la chiamata dei primi discepoli, che si sviluppa anche nell'arco del ministero pubblico di Gesù, ma solo dopo il ritorno di Gesù al Padre, quando Gesù ritorna e rimane tra i suoi attraverso lo Spirito (con la Pentecoste), è lì che essi lo vedono. E allora, in questa ottica, il discepolato diviene la comunità cui Gesù si rivela con la sua parola e che Gesù chiama alla sua sequela. La Chiesa come discepolato non è altro che la comunità, quel luogo dove la preghiera nel nome di Gesù è esaudita e si realizza la dimora di Gesù, del Padre e dello Spirito. Ma chi sono questi discepoli per Giovanni? Egli, a differenza dei vangeli sinottici, non sottolinea mai il gruppo "sociologico" delle persone intorno a Gesù: non parla mai dei "dodici". I discepoli, per Giovanni, dicono sempre il riferimento a qualcosa di intimo, di personale, di permanente con Gesù. E si entra in questa intimità con Gesù attraverso i segni, attraverso la Parola che Gesù manifesta.

Quindi i discepoli sono sì i più stretti collaboratori di Gesù, ma sono anche in senso più ampio tutti coloro che credono, che vivono in stretta comunione con lui, sono la comunità cristiana, potremmo dire la comunità di tutti i tempi. I discepoli sono il modello della Chiesa, rappresentano i credenti di tutti i tempi. Diversi sono i testi che mettono in luce quanto abbiamo detto. Testi che riguardano l'attività missionaria degli apostoli, inviati da Gesù, il quale dona loro lo Spirito santo per avere il potere di assolvere, di rimettere i peccati (cap.20); poi Gesù che conferisce a Pietro la cura pastorale del suo gregge (cap.21) e la comunità giovannea ammette la piena autorità ministeriale del capo degli apostoli. Dopo la morte del discepolo amato, la comunità comprese che la responsabilità e l'azione dello Spirito santo veniva continuata dall'azione dei discepoli del discepolo amato, che era stato per loro proprio il legame con tutta la tradizione e con Gesù stesso.

Circa la *Chiesa sacramentaria*, oggi c'è la tendenza a rivalutare in questo vangelo proprio la dimensione sacramentale. Ci sono tre tendenze: un'interpretazione antisacramentale, da parte di chi non accetta la realtà sacramentaria nel vangelo di Giovanni; poi una corrente sacramentarista; e infine una corrente critico-positiva. Va detto tuttavia che, se il quarto vangelo non parla esplicitamente dei sacramenti, dentro la sua cornice cristologica vi sono diversi accenni. Ricordiamo nel cap.3 il dialogo fra Gesù e Nicodemo, nel quale si parla del battesimo: «*In verità, in verità ti dico, chi non rinascerà dall'acqua e dallo Spirito non entrerà nel Regno di Dio*»; o ancora, sulla croce, quando il soldato portò il colpo di lancia su Gesù e subito ne uscì «sangue e acqua». Il battesimo di cui parla Giovanni è il battesimo con acqua e Spirito, questa nuova nascita presuppone la fede nel Figlio dell'uomo innalzato sulla croce, ci introduce nel mistero del Regno di Dio che Giovanni chiama la «vita eterna», l'esperienza stessa di Dio; così come il grande discorso dell'eucaristia, il pane della vita, ripreso ancora nella scena della croce: «non gli romperanno alcun osso» rimanda all'agnello pasquale, e Gesù è l'agnello pasquale. In quel momento, Giovanni sta molto attento ai particolari: il momento della crocifissione è il momento in cui a Gerusalemme, nel tempio, venivano sacrificati gli agnelli pasquali. Poi il sacramento della penitenza, la remissione dei peccati: Gesù, dopo aver dato lo Spirito, dice «a chi rimetterete i peccati saranno

RICERCA

rimessi». Dunque i sacramenti in Giovanni sono sempre visti dentro l'ottica cristologica: sono in realtà la presenza, l'applicazione della missione e della salvezza operata da Gesù. I sacramenti sono necessari per avere la vita eterna e solo la comunità apostolica, la Chiesa, li può dispensare ai suoi figli.

Un altro elemento è *la chiesa dello Spirito*. Secondo il quarto evangelista, l'attività dello Spirito consiste in questo: suscitare, approfondire, difendere nel cuore dei discepoli la fede in Gesù, e quindi dare loro la conoscenza di Gesù. Ma chi dona questo Spirito? Giovanni risponde che è Gesù stesso che lo dona ai suoi discepoli. Egli lo possiede in pienezza e lo comunica ai suoi discepoli attraverso la sua parola, attraverso la sua persona. La comunità scopre la vita di comunione con Gesù tramite lo Spirito che è presente in essa. De la Potterie osserva che il vangelo di Giovanni ci fa assistere alla rivelazione progressiva di un rapporto sempre più intimo tra Gesù e lo Spirito. All'inizio della vita pubblica, Gesù si presenta a Giovanni il Battista come colui sul quale lo Spirito «rimane»: è come un segno della presenza di Dio. Poi si fa conoscere anche come colui che nella sua parola dà lo Spirito, comunica lo Spirito. Ma è soprattutto nel momento dell'«ora» che Gesù si manifesta come la fonte dello Spirito: proprio sulla croce Gesù consegnerà questo Spirito, farà nascere la Chiesa. Infine, a proposito dei *ministeri* e degli uffici della chiesa giovannea, possiamo dire che la dottrina pneumatologica in Giovanni è quella più approfondita del N.T. Essa certamente non sottolinea una dottrina sui carismi: Giovanni non parla dei carismi e dei ministeri nella vita della chiesa. La preoccupazione di Giovanni è sempre centrata sull'essenziale, sul dono dello Spirito alla comunità, che è il dono in fondo dell'amore che deve unire il discepolo con il suo Signore. Tuttavia Giovanni parla anche del ministero nella chiesa: è un errore dire che nel quarto vangelo si ha una concezione di chiesa solo «invisibile», spirituale, di tipo carismatico, in opposizione alla chiesa «ministeriale» sottolineata da qualche altro evangelista. La chiesa di Giovanni esiste nell'ambito di una chiesa visibile, ma sempre aperta all'azione dello Spirito. Pietro è il portavoce di questi discepoli, è il fondamento di questa chiesa, è il pastore del gregge; il discepolo amato è la figura dell'altro apostolo, la figura carismatica, il rappresentante di questa chiesa giovannea che deve dialogare con la figura di Pietro, la chiesa istituzionale.

L'attualità del messaggio della chiesa giovannea.

Due spunti ci possono venire dalla ecclesiologia presentata da Giovanni. Essa stimola ogni comunità di fede a riflettere sull'assoluta necessità di una vita vissuta in comunione e in unione con il Signore, attraverso un processo dinamico la cui costante rimane sempre Dio. La Chiesa non può mai essere divisa da Cristo: il compito della Chiesa è quello di orientare ogni uomo verso il Cristo, attirarlo a sé perché luogo di incontro e di comunione con Lui, luogo dove è vissuta la vita stessa di Cristo. Quindi per Giovanni il compito della Chiesa è di *manifestare Cristo, senza sostituirsi a Lui*. E' quello di essere nel mondo il suo sacramento. Nessuna altra cosa va assolutizzata, al di fuori di questa. La stessa autocomprensione della chiesa, la sua struttura, organizzazione, i diversi doni, carismi, ministeri, sono sempre qualcosa di variabile dentro la chiesa. A tutti coloro che pensano di poter fare a meno di un minimo di strutturazione, nella vita di una comunità ecclesiale, Giovanni insegna che la struttura è qualcosa di necessario per vivere, per camminare. Però, unito a questo, Giovanni sostiene la necessità di *ricercare sempre nuove strutture*, nuove forme di espressione della fede, sempre adatte alle esigenze dell'uomo, dei tempi, della società. Quindi non basta la semplice ripetizione del messaggio, perché questo può essere anche segno di infedeltà. La chiesa giovannea cercò sempre di studiare la sua forma di vita, di comprensione, di tradurre il messaggio in forme sempre nuove, di adattare il messaggio di Gesù in culture sempre nuove. Pensiamo per esempio all'utilizzo del termine *logos*, che viene utilizzato nel prologo. E' un termine che viene dalla cultura greca, meglio ancora da quella ebraica, una cultura fortemente sottolineata nel libro della Sapienza, dai sapienziali.

Il secondo elemento che ci interpella, dalla lettura della ecclesiologia giovannea, è lo *stretto legame con lo Spirito*, come principio vitale, generante di ogni azione. Ogni comunità cristiana deve avere la chiara consapevolezza della presenza attiva dello Spirito. La comunità si costruisce certamente nell'ascolto della Parola di Dio, ma nella misura in cui essa si apre all'azione dello Spirito, perché la Parola di Dio si scopre attraverso l'azione dello Spirito. Lo Spirito è l'elemento fondamentale della chiesa delle origini: quindi la

chiesa giovannea è il modello per rinnovare nella prassi questa presenza e per riscoprire lo stesso processo vivo della Tradizione. E' nella Tradizione viva della chiesa, infatti, che si crea l'unità tra Parola, Spirito e storia. La chiesa di oggi, noi lo sappiamo, vive anche un momento di crisi fortissimo, per esempio circa il valore della Tradizione: è un tempo in cui non si accettano tanto facilmente i legami con il passato, con i suoi valori. Il recupero della Tradizione, cioè di quella sensibilità con il passato che affonda le sue radici direttamente su Gesù è un insegnamento da non trascurare. Il riferimento a Cristo, alle origini storiche della chiesa primitiva è il punto centrale per rispondere se una comunità cristiana sia o no Chiesa secondo l'insegnamento di Gesù. Il vangelo di Giovanni è un'opera scritta per una comunità, per la sua maturazione nella fede in Cristo, attraverso l'azione dello Spirito: questo è il motivo per cui il tema della Chiesa è una prospettiva generale della teologia giovannea e una esperienza viva di ogni comunità cristiana.

Gesù e lo spirito nel vangelo di Giovanni

Nel N.T. non si parla della *Trinità* come se ne parlerà successivamente nel dogma, attraverso la riflessione teologica, i concili e tutto quello che sarà lo sviluppo della tradizione. Ma certamente la struttura trinitaria dell'evento salvifico si è affacciata molto presto alla coscienza della comunità cristiana: se ne vedono i riflessi già dentro i vangeli, e in quello di Giovanni in maniera particolare. Si parla del Padre, del Figlio e dello Spirito, soprattutto nel loro riferimento alla salvezza dell'uomo. Il Padre il Figlio e lo Spirito possono entrare in comunione con gli uomini e portare loro la salvezza. Ma Giovanni spinge lo sguardo ancora più in profondità, fin dentro le relazioni che esistono fra il Padre il Figlio e lo Spirito, e Giovanni vede la comunione ecclesiale proprio come la contropartita di questa comunione divina. Non si può capire la visione religiosa di Giovanni senza cogliere la centralità dello Spirito: e realmente lo Spirito è al centro di questo vangelo, che presenta la riflessione più alta del N.T. sullo Spirito santo. Per l'evangelista non si può comprendere Gesù, la sua parola, non si può diventare suoi testimoni, partecipare alla vita divina, entrare nella comunione trinitaria senza il dono dello Spirito. Solo chi possiede questo dono può realmente fare esperien-



za di Dio. Nel N.T. gli autori che più hanno parlato dello Spirito santo sono Luca, Paolo e Giovanni. Ma di questi, solo Giovanni dice che il Gesù storico, Gesù di Nazareth «dava lo Spirito», «comunicava lo Spirito». Gesù e lo Spirito nel quarto vangelo sono in stretto rapporto: non si può parlare di Gesù senza parlare dello Spirito e viceversa. La cristologia e la pneumatologia sono necessariamente legate fra loro, sono correlative. Secondo Giovanni l'attività dello Spirito consiste proprio nel suscitare, approfondire, difendere la fede in Gesù nel cuore dei discepoli e fare loro sperimentare la conoscenza del Maestro. Siamo così nel pieno di quel tema caratteristico di Giovanni che è il tema della *rivelazione*. Gesù è il grande rivelatore del Padre, colui che ci comunica il Padre, è il volto del Padre. Padre Mollat (?) dice: «è in un quadro di rivelazione che si inserisce in s. Giovanni la dottrina dello Spirito santo. Dobbiamo prevedere che anch'essa verrà espressa prevalentemente in termini di rivelazione. Lo Spirito è lo Spirito di verità, che parla, insegna, fa ricordare, rende testimonianza, spiega, guida verso tutta la verità».

Ora possiamo prendere in esame alcuni testi, nei quali cerchiamo di evidenziare il rapporto intimo esistente fra il Gesù storico e lo Spirito,

RICERCA

secondo l'ordine in crescendo che ci propone il vangelo di Giovanni.

Possiamo distinguere tre momenti: studieremo il testo generatore della relazione fra Gesù e lo Spirito (cap.1); poi analizzeremo il "rimanere" dello Spirito in Gesù (cap.3 e 6); infine, ci soffermeremo sulla promessa dello Spirito da parte di Gesù ai suoi discepoli (cap.7 e 19) e su quella del "ritorno" di Gesù ai suoi attraverso una nuova presenza, quella dello Spirito appunto (cap.14).

1. Il primo testo è Gv 1,32-33: *«Giovanni rese testimonianza dicendo: "Ho veduto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui. Io non lo conoscevo, ma chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito santo"»*. Il vangelo di Giovanni inizia con una settimana: il primo giorno di questa settimana, il Battista dà la testimonianza su di sé a quella delegazione che era venuta a lui da Gerusalemme (*«voce di uno che grida nel deserto»*). Poi comincia un secondo giorno: il Battista dà una testimonianza su Gesù: *«Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che prende su di sé il peccato del mondo»*. Poi segue il testo che ci interessa. Notiamo inizialmente una piccola cosa, a confronto con i sinottici: in essi la manifestazione dello Spirito è contemplata da Gesù stesso (cf. Mc 1,10); oppure la manifestazione dello Spirito è contemplata dalla gente (cf. Lc); in Giovanni invece la manifestazione dello Spirito è contemplata dal Battista. Giovanni Battista vede le caratteristiche di questa manifestazione e le rivela al popolo.

Notiamo allora alcuni particolari nel testo. C'è una reazione significativa all'irruzione dello Spirito, ed è legata al primo verbo usato: *«ho visto»*, *«ho contemplato»*. Il vedere è un elemento decisivo. Questo *vedere* richiama un'immagine di Isaia (63,19): *«Oh se tu squarciassi i cieli e scendessi!»*, è l'appello del profeta rivolto al Signore. Dunque Dio irrompe nella storia, rompe il silenzio e il suo isolamento trascendente, rivelandosi attraverso lo Spirito, che scende proprio su Gesù. Poi c'è l'immagine della *colomba*: il simbolo della colomba, che può sembrare strano a noi, non lo era per gli ebrei. Nell'ambiente giudaico antico, la colomba allude o all'episodio di Noè, nel quale diventa simbolo e segno della nuova creazione (Gn 8,9); oppure, come osservano molti esegeti, la colomba diviene quasi lo stemma di Israele, secondo il testo

del Sal 68,14 o di Os 7,11. Si vuole introdurre il nuovo Popolo di Dio, il nuovo Popolo messianico, che si costruisce intorno al Cristo: quindi la colomba è l'immagine del nuovo Israele che si costruisce intorno al Signore ed è animato dallo Spirito di Dio. Due sono dunque i punti da rilevare: lo Spirito scende su Gesù e rimane su di lui; Gesù battezza nello Spirito santo.

Allo Spirito è attribuita una duplice azione: la prima indica la provenienza, l'origine dello Spirito (*«scendere»*) dall'alto, da Dio, dal Padre; la seconda indica il termine della sua missione, la presenza stabile su Gesù (*«rimanere»*). Nei sinottici si dice che Gesù è spinto, è guidato dallo Spirito; in Giovanni mai, egli dice che lo Spirito *rimane* in Gesù, perché egli possiede questo Spirito in pienezza. Proprio in questo, dicono i Padri, l'uomo Gesù si distingueva da tutti gli altri uomini. Per Ruperto di Deutz l'azione dello Spirito suscitava in lui una totale sottomissione alla volontà del Padre; s. Basilio dice che la presenza dello Spirito su Gesù era il segreto della sua libertà; e s. Tommaso, commentando proprio questo versetto, dice che la permanenza dello Spirito su Gesù rivelava che egli era il Figlio del Padre. Gesù allora sarebbe diventato per tutti noi il modello e la fonte della vita secondo lo Spirito, la fonte della nostra santificazione, della nostra vita di figli.

Ma c'è, come abbiamo detto, un secondo aspetto importante: Gesù battezzava *«nello Spirito santo»*. Non si tratta di una allusione puntuale, riferita al battesimo nel Giordano o il battesimo cristiano: è un'espressione che indica tutta l'attività di Gesù e la sua missione. L'attività e la missione di Gesù è il battesimo nello Spirito santo (cf. anche Ez 36 e Gl 3: l'effusione escatologica dello Spirito già preannunciata dai profeti). La grande novità annunciata dal Battista consiste quindi nell'attribuire a Gesù il dono dello Spirito, che nell'A.T. era proprietà esclusiva di Dio. In quanto su Gesù discende e rimane lo Spirito, Gesù dipende dallo Spirito; in quanto Gesù battezza nello Spirito santo, lo Spirito dipende da Gesù. Siamo di fronte ai due aspetti del misterioso rapporto di Gesù con lo Spirito: Gesù riceve lo Spirito; Gesù dona lo Spirito.

Un altro testo significativo è Gv 3,34. Qui l'evangelista ci mostra come viene comunicato lo Spirito da Gesù: attraverso la sua parola. Nella sua parola egli dà lo Spirito. Per cui in Giovanni

RICERCA

Parola e Spirito tendono ad unificarsi. In questo testo ci viene presentata la testimonianza di Giovanni il Battista su Gesù: «Colui che Dio ha mandato trasmette le parole di Dio perché dà lo Spirito senza misura». Non tutti leggono in questo modo: ci sono autori per i quali è Dio, in questo testo, che concede lo Spirito senza misura a Gesù. Ma in Giovanni non si legge mai che Dio dà lo Spirito a Gesù, ma è sempre Gesù stesso che possiede lo Spirito e lo consegna, lo dona. Origene commenta molto bene questo passo quando osserva: «C'isono uomini sapienti i quali possedendo Dio ne hanno riferito le parole; essi tuttavia avevano solo parzialmente lo Spirito di

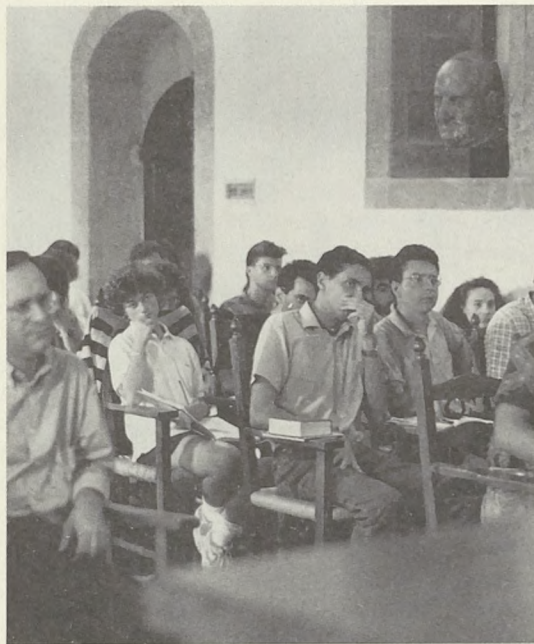


Dio. Invece il Salvatore, mandato a trasmettere le parole di Dio, non dava lo Spirito parzialmente, perché egli non dona agli altri avendolo ricevuto egli stesso, bensì lui, che è mandato dall'alto ed è superiore a tutti, dona lo Spirito essendone la sorgente». Le parole di Gesù sono le parole di Dio perché egli, proprio nella sua parola, comunica lo Spirito di Dio (cf. anche Ger 31,33 e Ez 36,26s: sulla nuova alleanza). Ma c'è una condizione: che venga accolta questa parola. Qui abbiamo la dottrina della interiorizzazione della parola nello Spirito. Solo colui che accoglie questa parola, la interiorizza, la «beve», cioè la vive, potrà ricevere lo Spirito da Gesù. Nel versetto che segue (Gv 3,35) c'è uno sviluppo ulteriore, quando si dice che il Padre «ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa». Il contenuto di questa rivelazione è l'amore che esiste tra il Padre e il Figlio. S. Agostino commenta così: «Il Padre ama il Figlio, ma lo ama come Padre il Figlio; lo ama come Figlio unigenito, non come figlio adottivo. Per questo gli ha dato tutto nelle mani. Cosa vuol dire 'gli ha dato tutto'? Vuol dire che il Figlio è potente come il Padre. Essendosi dunque degnato di mandarci il Figlio, non pensiamo che ci sia stato mandato uno inferiore al Padre: mandando il Figlio, il Padre ci ha mandato un altro se stesso». Ora, questa rivelazione dell'amore del Padre nella parola del Figlio, attraverso il dono

dello Spirito ha chiaramente in nuce una struttura trinitaria. Il Figlio possiede lo Spirito, ma egli possiede tutto perché il Padre gli ha dato tutto. Quindi questo Figlio possiede il Padre, comunica il Padre attraverso lo Spirito.

Altro testo: Gv 6,63. Siamo nel contesto del famoso discorso di Cafarnao sul pane della vita. Anche qui il testo accosta la parola di Gesù allo Spirito: «E' lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla. Le parole che io vi ho detto sono spirito e vita». Siamo in un momento difficile per Gesù, in quella che viene chiamata la «crisi galilaea»: alle parole dure di Gesù, molti si ritirano. Rimangono solo i dodici. Il tema centrale di questo brano è il forte contrasto fra l'incredulità di alcuni e la fede che Gesù esige. La frase di Gesù «*le parole sono spirito e vita*» è il veicolo comunicativo dello Spirito. Cioè la parola di Gesù non può dare la vita senza l'azione dello Spirito, perché è lo Spirito quello che vivifica. Nelle parole di Gesù operava lo Spirito, perché Gesù possedeva lo Spirito. Ma durante la sua vita pubblica, il suo insegnamento rimaneva incompreso dagli apostoli: essi infatti non possedevano ancora lo Spirito. Solo dopo la Pasqua, quando riceveranno lo Spirito, capiranno queste cose (cf. 7,39). Anche lo studio delle Scritture, per fare una breve attualizzazione, deve essere

RICERCA



condotto nella luce dello Spirito. Dice infatti la *Dei Verbum* (n.12): «La Sacra Scrittura deve essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito con il quale è stata scritta».

Passiamo ora ad esaminare Gv 7,37-39. Finora abbiamo visto come lo Spirito è dato nella Parola di Gesù, attraverso la sua parola; mano a mano però che il vangelo si avvicina al momento dell'ora, alla croce, Gesù ci presenta lo Spirito come un dono, che scaturisce dalla sua persona. «*Chi ha sete venga a me e beva colui che crede in me, come disse la Scrittura: 'scaturiranno dal suo intimo fiumi di acqua viva'.* Disse questo dello Spirito che doveva ricevere coloro che avrebbero creduto in lui. Infatti non c'era ancora lo Spirito, non essendo ancora stato glorificato Gesù». Le parole di Gesù sono un invito ad accostarsi a lui: Gesù soltanto è colui che appaga ogni nostro bisogno, ogni nostro desiderio, il desiderio più segreto. Lui è colui che ama, l'acqua viva, la fonte, egli è la roccia da cui scaturisce quell'acqua, è la fonte della vita, della salvezza (cf. Ez 47 e Zc 14,8). Gesù si presenta come il nuovo tempio: è da lui, dal suo intimo che nel futuro scaturiranno per gli uomini fiumi d'acqua viva. Il commento dell'evangelista distingue due tempi di rivelazione: il tempo di Gesù e il tempo dello Spirito. E Giovanni invita a credere in lui, a

bere quest'acqua viva; ma la prospettiva si apre sempre e subito sull'avvenire, sul futuro: come l'acqua del tempio escatologico doveva portare vita, fertilità al deserto, così quella che viene da Gesù si trasforma in fiumi di acqua viva. Ma sarà solo l'opera dello Spirito: dall'interno infatti irriterà le anime dei discepoli, facendoli diventare veri credenti. Lo scorrere dell'acqua, dunque, comincia con la glorificazione di Gesù, nel momento della croce. Il «non ancora» di Giovanni significa proprio la croce, la morte di Gesù: in quel momento verrà effuso in pienezza lo Spirito.

Veniamo allora a Gv 19, 25-30. «*Quando Gesù ebbe preso l'aceto esclamò: "Tutto è compiuto". Poi, chinato il capo, rese lo spirito.*». «Rese lo spirito» significa «trasmise» lo spirito, consegnò, donò (il verbo greco è *paradidomi*). Mentre a un primo livello possiamo leggerlo come «morì», ad un livello più profondo scorgiamo il passaggio al tempo nuovo: finisce il tempo del Gesù storico e inizia il tempo dello Spirito. Ormai si compirà il dono senza misura, si realizzerà il battesimo nello Spirito, che dovrà invadere tutto il Popolo di Dio. La scena del costato trafitto illustra molto bene, simbolicamente, questo tema: «Lo scaturire dell'acqua mescolata con il sangue prefigura la permanenza dell'effusione dello Spirito al di là della morte di Gesù» (p.Mollat). Ma il dono dello Spirito non doveva essere simboleggiato solo nel sangue e acqua: era indispensabile che anche dopo la resurrezione venisse Gesù in persona, la fonte dello Spirito, a donare lo Spirito ai suoi (cf. cap.20 con i doni pasquali: la pace, la gioia, lo Spirito, la missione, la remissione dei peccati).

Passiamo ora all'ultimo testo: la presenza di Gesù nello Spirito. Possiamo chiederci se la partenza di Gesù, con la sua morte e con la sua resurrezione, interrompa il rapporto fra Gesù e lo Spirito. Non è corretto, nell'ottica di Giovanni, affermare che quando Gesù ritorna al Padre, solo lo Spirito mandato da lui rimane presso la comunità. Giovanni dice invece con forza che Gesù parte, cioè muore e risorge, ma per ritornare di nuovo in mezzo ai suoi. Sarà una *presenza nell'assenza*: tornerà in mezzo a noi in modo misterioso, in ogni discepolo, tornerà con il Padre e dimorerà presso di lui. Questa nuova presenza di Gesù e del Padre è strettamente legata con il dono dello Spirito. Ci sono, su questo, quattro grandi detti: due nel

cap. 14, uno nel 15 e uno nel 16. Ci soffermiamo soprattutto su Gv 14,1-27. Nel cap. 14 c'è già la presenza di un altro "paraclito": «Io vi manderò un altro paraclito, lo Spirito di verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce, ma voi lo conoscete perché abita presso di voi e sarà presso di voi» (Gv 14,16s). Ecco quindi un primo punto: la promessa di un altro paraclito, lo Spirito di verità. Un secondo punto: Gesù viene presso i suoi, però manifesterà se stesso solo a colui che lo ama: «Non vi lacerò soli, tornerò a voi. Ancora un poco e il mondo più non mi vedrà, ma voi mi vedrete, perché io vivo e voi pure vivrete. In quel giorno voi conoscerete che io sono nel Padre mio e io in voi. Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva è quello che mi ama. E chi ama me sarà amato dal Padre mio e io pure lo amerò e mi manifesterò a lui». Segue l'incomprensione dei discepoli, alla quale Gesù risponde: se qualcuno mi ama, io verrò con il Padre, il Padre con me e con lo Spirito dimoreremo in lui. «Se uno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, andremo a lui, dimoreremo in lui. Chi non mi ama non osserva le mie parole e la parola che voi avete ascoltata non è mia, ma del Padre che mi ha mandato. Vi ho detto queste cose mentre sto ancora con voi: ma il Consolatore, lo Spirito santo che il Padre vi manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi farà ricordare tutto quello che io vi ho già detto». (Anche qui la traduzione non è molto corretta: è sempre Gesù che comunica lo Spirito, che dona la promessa dello Spirito). Gesù si manifesta a coloro che lo amano: verrà in modo nuovo presso di loro e si manifesterà con la presenza del Padre e dello Spirito. Ma come si presenta il rapporto fra Gesù e lo Spirito in questo nuovo contesto? Per capirlo, dobbiamo esaminare la nuova presenza di Gesù nella comunità dei cristiani. La comunità dei credenti è caratterizzata da questi due tratti fondamentali: la presenza di Gesù nella comunità è interiore e spirituale; ma, per mezzo di essa, Gesù si manifesterà ai discepoli. Gesù dunque non li lascerà orfani: ritornerà. In quel giorno essi faranno un'esperienza nuova: «Voi riconoscerete che voi siete in me ed io in voi» (Gv 14,20). Gesù è nel Padre suo, e non verrà da solo verso colui che lo ama, ma verrà con il Padre e allora il Padre e Gesù dimoreranno presso di lui. Gesù si manifesterà al credente nel mistero della sua inabitazione nel Padre. Ma, Gesù lo dice chiaramente, ad una sola condizione: possederà il Padre e lo Spirito e Gesù stesso

solo colui che lo ama. Tutto questo sarà possibile solo con l'azione dello Spirito: come Gesù e lo Spirito erano presso i discepoli, così ora lo Spirito sarà in loro. E compito dello Spirito sarà ricordare ai discepoli tutto quello che Gesù ha insegnato durante la sua vita. L'insegnamento dello Spirito coinciderà con l'insegnamento interiore di Gesù. Per mezzo di questa interiorizzazione della Parola, per mezzo della presenza dello Spirito nei discepoli, Gesù stesso e anche il Padre saranno nuovamente presenti nei credenti. Ma sarà solo nello Spirito che sarà possibile ai discepoli di vedere Gesù. Osserva s. Agostino: «Ecco dunque che anche lo Spirito santo, insieme al Figlio e al Padre, fissa la sua dimora nei fedeli, dentro di loro, come nel suo tempio. Dio Trinità, Padre Figlio e Spirito santo viene a noi quando noi andiamo da loro», cioè quando noi li amiamo.

Abbiamo visto nel vangelo di Giovanni, la rivelazione progressiva del rapporto fra Gesù e lo Spirito. Possiamo riassumerlo in questi punti. 1. Gesù si presenta al Battista come colui sul quale lo Spirito rimane, e si presenta come segno della presenza di Dio (a guisa di colomba). 2. Gesù si fa poi conoscere come colui che nella sua parola comunica lo Spirito. 3. Nel momento dell'ora, sulla croce, Gesù si manifesta come fonte dello Spirito e donerà lo Spirito a Maria e al discepolo amato. 4. Dopo la resurrezione, Gesù manderà lo Spirito di verità, un altro paraclito (difensore, avvocato), un altro se stesso. Questo Spirito entrerà nel credente con il Padre e il Figlio.

Quale la conclusione? Per Giovanni che cos'è lo Spirito? E' l'attualità di Gesù stesso: non nel senso di un semplice ricordo, ma nel senso di una presenza permanente di Gesù. Questo è il vero battesimo nello Spirito. Gesù, come direbbe Paolo, rimane nell'esistenza dei suoi discepoli come Spirito vivificante. A noi tocca fare questa esperienza straordinaria.

d. Giorgio Zevini
docente di Sacra Scrittura
presso la Pontificia Università
Salesiana

(il testo non è stato rivisto dall'autore)

RICERCA

La Chiesa icona della Trinità

Si trovano risposte vere nella vita quando si hanno domande vere. Allora bisogna chiedersi qual è la domanda che si trova al centro del cuore e dell'intelligenza dell'uomo. Può essere l'angoscia, la paura, l'insicurezza, oppure la speranza, l'affidamento, l'amore.

Questa questione della domanda vera è pregiudiziale ad ogni discorso, perché se non si è dei cercatori o, con Maritain, dei *mendicanti del cielo*, donne e uomini che si pongono domande vere, attente alle cose ultime, anche le risposte che possono essere trovate saranno deboli, povere e in fondo compromissorie. Tutto ciò implica l'uso appassionato dell'intelligenza, la tensione ad entrare nel profondo (*intus legere*), la volontà di stabilire rapporti (*inter legere*), come faceva Maria, meditando tutte queste cose nel suo cuore, come ci ricorda il Vangelo.

Si trovano risposte alle domande vere quando si ascolta, quando ci si lascia raggiungere dall'Altro. Calvinò afferma: "*Omnis recta cognitio Dei ab oboedientia nascitur*": ogni vera conoscenza di Dio parte dall'ascolto profondo.

Dunque, aiutaci Signore a camminare lungamente sui sentieri del silenzio, in attesa di te e della tua voce, che ci chiama dove tu vorrai per noi, dove

ci sarà il porto della nostra pace. Ma non darci la fretta di arrivare, di trovare risposte fruibili e rassicuranti. Donaci, piuttosto, la *sancta inquietudo* di restare pellegrini dell'intelligenza, della vita, del cuore, per aprirci alle tue sorprese.

Infine, *il teologo*. Egli è come l'esploratore della terra di Canaan, che viene mandato dai suoi verso la terra della promessa di Dio. Occorre coraggio nell'impresa, perché bisogna affrontare il rischio del nuovo, uscire dalle sicurezze, vivere un esodo da sé. Tornando poi nella comunità portando il grappolo d'uva, il melograno e il fico, senza nascondere, mentre accende il desiderio della patria, le difficoltà dell'impresa.

In altre parole, il teologo è l'esploratore del futuro della promessa di Dio, totalmente appeso a quella croce, totalmente dipendente da quella Parola in cui Dio si è detto nel silenzio, eppure totalmente proiettato verso il futuro di Dio. Non è l'uomo che resta prigioniero delle cose passate, ma quello che pensa le cose venienti e nuove, nell'obbedienza alla Rivelazione di Dio.

La teologia, dunque, è una sorta di *docta spes*. Diceva Kierkegaard: "Chi è un professore di teologia? E' uno che è tale perché un altro è morto crocefisso per lui". Un uomo che può gloriarsi solo della croce di Cristo, della potente debolezza di Dio, sulla cui base può guardare in avanti verso la terra della Promessa.

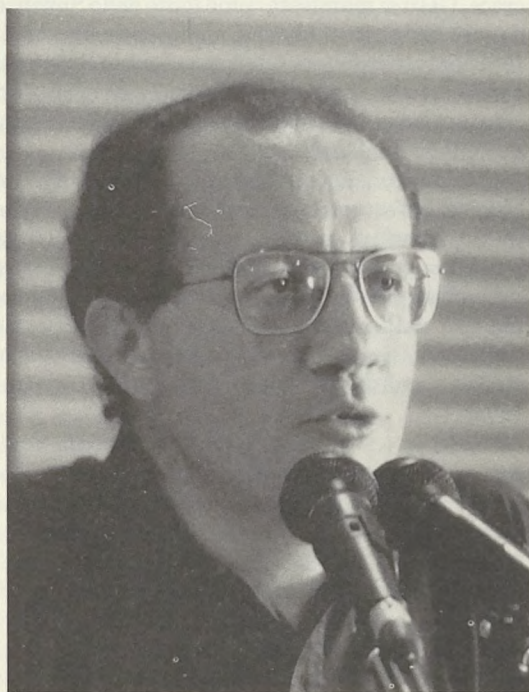
Alla ricerca del senso perduto. Il vangelo della Trinità nel tempo post-moderno

Subito può essere intuito che la differenza, rispetto all'immediata assonanza (la *Recherche du temp perdu* che diventa qui la ricerca del senso perduto), orienta in una direzione altra dalla nostalgia e dal ricordo. Si tratta di pensare il nuovo non a prescindere dall'oggi, dalle sue contraddizioni e complicatezze, ma nella fedeltà a questa terra e a questa storia nelle quali non solo Dio ha posto l'uomo, ma dove Dio stesso è entrato. Non a caso il cuore del messaggio che verrà proposto si potrebbe compendiare con il titolo di un nostro contributo: *Trinità come storia*.

Il *proprium* del Dio cristiano è che Egli è totalmente collegato alla storia degli uomini, la quale non è fuori di Dio ma *in* Dio, è partecipe del divenire eterno della Trinità.

In questa luce, dunque, si vorrebbe contestua-

Bruno Forte



RICERCA

lizzare il Vangelo della Trinità in cinque brevi tappe: 1. il progetto emancipatorio come paradigma della modernità; 2. la crisi del modello ideologico; 3. il post-moderno come tempo del lungo addio; 4. il post-moderno: alla ricerca del senso perduto; 5. il Vangelo della Trinità nel tempo post-moderno.

1. Il progetto emancipatorio come paradigma della modernità.

Con *modernità* si intende quel tempo che dall'Illuminismo ai nostri giorni è di fatto la radice del presente. Benedetto Croce diceva: "Perché non possiamo non dirci cristiani". Qui si ripete, almeno per l'Occidente, perché non possiamo non dirci moderni.

Il tempo della modernità inizia con la consapevolezza dell'uscita dalla minore età del mondo. Per capire, quindi, ciò che si sta oggi vivendo, non si può non partire da un aggancio a questo inizio del nostro presente. Se si volesse cercare una parola che indichi lo spirito dell'età moderna in modo epocale, cioè come *epochè*, come sosta, come dimora che permette di ricapitolare un passaggio, questa non potrebbe che essere trovata nell'indicazione che fornisce Karl Marx nella *Questione giudaica*. Dove egli definisce la modernità attraverso il concetto di *emancipazione*, che definisce come «la riconduzione del mondo e di tutti i rapporti umani all'uomo stesso». Questo è lo spirito della modernità: rimettere il mondo nelle mani e nella testa dell'uomo, non più oggetto ma soggetto di storia, protagonista e responsabile del proprio destino e del cambiamento che il mondo deve attraversare.

Questa coscienza del sogno emancipatorio ha attraversato come un filo rosso il tempo della modernità. Si pensi ad esempio a una delle prime indicazioni in questo senso, cioè la risposta di Kant alla domanda *Che cos'è l'Illuminismo?*. Kant risponde: «L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla sua età minore, che egli deve a se stesso. L'età minore è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro». L'età minore, secondo Kant, è dunque di chi vuole rinunciare all'intelligenza. «E questa minorità la si deve a se medesimi, se la causa di essa risiede non nella mancanza di intelligenza, bensì nella mancanza della decisione e del coraggio di servirsi senza la guida di un altro». In altre parole emanciparsi

significa avere il coraggio del pensiero. Nessun uomo consapevole del proprio destino, in questo *ethos* dell'Occidente, potrà mai rinunciare al patrimonio di questo messaggio, alla dignità e all'uso della propria ragione. Questo perché, lo dice Hegel con una frase un poco enfatica, «da quando c'è stato il sole nel firmamento e i pianeti gli hanno girato intorno, mai si era visto che l'uomo si mettesse dritto sulla testa, ossia sul pensiero, e costruisse la realtà secondo quest'ultimo. Anassagora aveva detto per primo che il *nous* regge il mondo, ma soltanto ora l'uomo è giunto a capire che il pensiero deve reggere la realtà dello spirito. E questa è un'alba preziosa». Infine un ultimo testo del giovane Marx: «Apparirà chiaro come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa, della quale non ha che da possederne la coscienza per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di realizzare i pensieri del passato». Ecco dunque la parola epocale, il sogno emancipatorio.

Davanti a questo progetto, allora, è necessario chiedersi come si pone la questione teologica, *la questione di Dio*. E' fin troppo facile dire che l'inizio dell'epoca moderna, come ogni svolta epocale, è legata a quello che si chiama il *conflitto fondatore*, che, per la modernità, si specifica nel conflitto fra autonomia ed eteronomia. Emancipazione diviene sinonimo di autonomia e contrario di eteronomia, di dipendenza da un altro. La ragione moderna va affermata contro l'altro, quindi, che, di fronte alla storia dell'Occidente, non può che essere identificato con il Dio cristiano. Questo per dire come sia ovvio che in un processo emancipatorio, il conflitto fondatore tocchi la realtà che ha segnato di sé l'*ethos* dell'Occidente, Dio, e ne esiga la morte, perché, rispetto al sogno moderno, è colui che toglie all'uomo l'autonomia. Un *Deus absurdus*, perché vorrebbe imporsi alla ragione che non può tollerarlo, un *Deus otiosus*, inutile se si vuole essere uomini, se si vuole vivere quello che Bacone chiamava «il parto maschio del tempo» e, alla fine, un *Deus mortuus*.

«Dio è morto»: questo è il famoso aforisma di Nietzsche dalla *Gaia scienza*, dove è l'uomo folle che va in cerca di Dio con la lanterna nella chiara luce del mattino e dice nella piazza del mercato: «Cerco Dio, cerco Dio», e poi comincia a gridare alla gente che lo prende in giro dicendo: «Dov'è Dio, si è nascosto? E' come un Dio che fa i capricci?». Egli risponde: «Dove se ne andato Dio? Ve lo dico io dove

RICERCA

se ne andato: siamo stati noi ad ucciderlo! Noi siamo i suoi assassini!". Poi aggiunge: "Dio è morto! Noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, assassini di tutti gli assassini?". Nietzsche sviluppa il senso della terribile orfananza da Dio, la glaciale solitudine dei cieli senza Dio.

Ma Nietzsche non è stato il primo che ha pensato questo aforisma, ma un poeta del romanticismo tedesco, J.P. Richter, chiamato normalmente Jean Paul, nel suo famoso *Sogno del Cristo morto*, scritto nel 1799, in cui il poeta immagina la scena di un campo dei morti, al centro del quale c'è il Cristo morto, dove le ombre dei bambini vengono e dicono al Cristo morto: "Dio, dov'è Dio?". E il Cristo morto risvegliandosi, dice: "Non esiste alcun Dio. I cieli, le galassie sono un grande occhio vuoto che si tuffa sul nulla". E alla fine di questa descrizione terribile, il tocco delle campane risveglia il poeta, che piange di gioia all'idea che esista ancora un Dio, a cui rivolgere la sua preghiera. Anche qui gli stessi motivi sottolineati da Nietzsche e in più la nostalgia struggente e il rimpianto di Dio. L'uomo folle di Nietzsche, dunque, annunzia il vangelo dell'emancipazione. Se Dio è morto non esistono più antagonisti che possano far concorrenza alla emancipazione.

Questo porta, per concludere questo primo punto, all'ebbrezza della ragione. La modernità è il tempo della ubriacatura del senso, della pienezza di senso, perché la ragione adulta può spiegare tutto, dire tutto. La definizione hegeliana della verità dice: il Vero è l'Intero, cioè la verità è abbracciare il tutto, è poter avere un pensiero solare. L'Illuminismo, infatti, odia la notte perché in essa, dirà Hegel, «tutte le vacche sono nere». Dunque il pensiero dell'Illuminismo è contraddistinto dalla luce, dal bisogno di vedere, di abbracciare la totalità.

Ma, per introdurre al punto successivo, «nel momento in cui l'ideologia diventa il pensiero della totalità (cioè nel momento in cui la ragione moderna vuole abbracciare il tutto), in quel preciso momento essa diventa totalitaria e violenta», come dice Dossetti nell'introduzione alle *Querce di Montesole*. Ogni ostacolo deve essere eliminato; non è possibile accettare la resistenza. L'ordine della ragione deve imporsi alla totalità delle cose. Emerge allora il passaggio drammatico dalla totalità al totalitarismo; ciò che Nietzsche ha denunciato per primo in modo chiaro, cioè che non solo la storia della modernità, ma dell'intero

Occidente, si fonda sulla volontà di potenza, di dominio e possessione dell'altro. Il pensiero totale diviene pensiero violento che si impone alla realtà per ricondurla a sé. L'ordine della ragione non ammette la differenza.

Ma, allora, al moderno viene inevitabilmente a mancare l'altro, il pensiero dell'altro; l'alterità, ovvero la differenza. Il moderno è il tempo dell'identità, del suo trionfo bacchico, dove tutto è ricondotto a questa ebbrezza della ragione, a quella metafora tragica che è niente di meno che la ghigliottina (Cacciari).

2. La crisi del modello ideologico

Con *Dialettica dell'Illuminismo* Adorno e Horkheimer presentano la tesi, che viene enunciata nella prima pagina dell'opera, che così recita: «La terra, interamente illuminata, risplende di trionfale sventura». Questo è il drammatico giudizio della ubriacatura ideologica della modernità che gli autori davano negli anni quaranta, con sguardo profetico sui processi che si sarebbero svolti, perché essi riconoscevano la potenza distruttiva, alienante di una ragione che ignora l'alterità dell'altro.

Si vorrebbe allora presentare tre grandi piste in cui richiamare questo superamento critico dell'Illuminismo: la colpa, la morte e l'ulteriorità.

a. La colpa.

La modernità è stata un gigantesco tentativo di deresponsabilizzare la ragione dell'uomo rispetto alla tragedia. Ogni pensiero nasce dal dolore. La domanda nasce sempre dall'interruzione. Questo è un principio fondamentale che i greci riassumevano con la formula straordinaria «il *pathos* del filosofo è la meraviglia e il terrore» e che Hegel esprime con quella formula altrettanto potente «all'origine di ogni filosofia c'è la *scissione, la lacerazione, il dolore e la morte*». In altre parole la vera domanda è la domanda dell'infinito dolore del mondo. Soltanto chi sente questa domanda comincia a pensare. Ebbene, come reagisce l'Illuminismo di fronte a questa, madre di tutte le domande? De-responsabilizzando la ragione, attraverso un processo di discolpa della ragione. Chi diventa il colpevole del dolore del mondo? Nella soluzione di Hegel, che è la grande soluzione della coscienza borghese e dell'ideologia liberale, il male del mondo non è che una necessità nel processo



precisamente quella consumistica, l'ideologia di un'autogiustificazione della ragione e di una alienazione della responsabilità. Ma anche l'ideologia rivoluzionaria ha la sua colpa. Di chi è la colpa, per il rivoluzionario? La colpa ricade sull'avversario, il nemico del proletariato, cioè dell'altro che nella storia si oppone alla ragione del mondo. Allora si capisce perché il vero crollo dell'ideologia non è cominciato con la perestrojka, parola che perderebbe di senso se separata dall'altra grande, la glasnost, trasparenza; l'ideologia entra in crisi

dialettico della storia. Perché ci sia il progresso ci vorrà chi ne paghi un prezzo: dunque ci deve essere, in termini sociali e politici, una classe oppressa perché ci sia un progresso della società, e così un popolo oppresso. L'autogiustificazione liberale e borghese collega il dolore del mondo alla necessità del male: il male è l'altro aspetto del bene. Hegel dirà che il negativo è niente altro che un momento del processo e arriverà a dire, con una frase drammatica all'apertura della *Fenomenologia dello Spirito*, che perfino il discorso su Dio scade nell'edificazione moraleggiante, se si ignora il lavoro, la pazienza, la sofferenza e la serietà del negativo. Il negativo è dunque l'altro nome della realtà.

Cos'è allora il dolore del mondo? E' normale, ci deve essere: questa giustificazione speculativa del dolore come momento necessario ha prodotto, sul piano storico, la tragedia della coscienza borghese. Per riprendere Arturo Paoli, caro amico, il quale diceva, in un suo libro, che ci sono due tipi di felicità: la felicità consumistica e quella produttiva. La prima è ottenuta a spese dell'infelicità degli altri ed è la felicità della maggior parte degli uomini del nord del mondo, che vivono sulla sofferenza e la morte del sud del mondo. Esiste invece una felicità che è quella di rendere gli altri felici, di chi produce la felicità dando la sua vita per gli altri.

Nella coscienza borghese, la felicità borghese è

quando si accetta di guardare in faccia la realtà, quando si accetta di ammettere onestamente il fallimento.

La prima forte ragione di crisi del moderno è dunque la presa di coscienza della colpa. Ecco perché l'ideologia non potrà mai ammettere la colpa: nel momento in cui dovesse farlo, non esisterà più come ideologia. Del resto, una Chiesa che non riconoscesse essa stessa le sue colpe, pur nella dolce consapevolezza della fedeltà di Dio, non cadrebbe in una cattura ideologica?

b. La morte.

Il moderno ha esorcizzato la morte. I segni della morte debbono scomparire, la morte non può più essere guardata negli occhi, perché essa è interruzione, e come tale essa è intollerabile, per la coscienza moderna. Si ricordi il primo critico dell'ideologia all'interno del sistema dell'Est, Adam Schafst (*Il marxismo e la persona umana*), che partiva, nella sua critica, dalla morte, dal fatto che questa ideologia spiegasse tutto, ma non la morte. Perché ad un rivoluzionario dire che la sua morte serve alla causa dell'umanità significa non dire nulla di quello che è il suo destino. Il problema diventa, come dice un benedettino francese, G. Lafont, in *Dieu, le temps et l'être*, restituire la morte. Questo è il compito del pensiero, come dire,

RICERCA

ritornare al pensiero tragico, al senso del dramma dell'esistenza, chiamare per nome il fallimento, riconoscere l'incompiutezza e la colpa. Questo è un processo dialettico dell'Illuminismo, di liberazione delle presunzioni totalizzanti.

c. *L'ulteriorità.*

Il pensiero dell'ideologia è un pensiero senza futuro, Perché essa abbraccia la domenica della vita, come diceva Hegel. Quando il pensiero è giunto al suo compimento, non può più pensare nulla oltre ciò che ha raggiunto. L'ideologia, disse Ernst Bloch in quel libro che gli meritò l'espulsione dalla Germania comunista, «non ha futuro, perché non può pensare l'uomo. Essa dovrà continuare a ripetere se stessa, ma non può vivere l'avvento della differenza; non conoscerà l'Esodo e il Regno».

Con una metafora, la domenica della vita diventa il venerdì Santo dell'avvenire, cioè diventa il momento in cui l'avvenire diviene di fatto sacrificato alla presunzione totalizzante del presente, dove il tutto è raggiunto e non c'è più spazio per le sorprese della differenza.

3. La nascita del postmoderno

Di fronte alla crisi e alla dialettica dell'Illuminismo, si profila la *postmodernità*. Io uso questo termine tanto ambiguo nel senso di ciò che viene dopo la crisi della modernità e, siccome tale crisi è in atto, postmoderno non è una formula cronologicamente definibile, ma trasversale, che attraversa il moderno al suo interno. Noi siamo esattamente in questa fase di trapasso, in cui moderno e postmoderno convivono ed anche in ciascuno di noi.

La postmodernità si presenta, parafrasando Enzo Vitiello nella *Topologia del moderno*, come il tempo del lungo addio. Se il moderno è il tempo della totalità raggiunta dal pensiero, della solarità, della luminosità, il postmoderno si presenta inevitabilmente come il tempo della rottura, della differenza; ecco perché Heidegger potentemente riassumerà il passaggio nella formula «identità e differenza». Se il moderno è il trionfo bacchico della identità, l'ebbrezza del senso, il postmoderno è la caduta del senso. Non solo della domanda del senso, ma dell'interesse a porsi la domanda. Molto concretamente, i giovani degli anni Settanta potevano essere accusati di ubriacatura ideologica, ma difficilmente di indifferenza; i giovani dei nostri giorni, e forse oggi un po' meno di non molti anni fa,

hanno probabilmente come malattia mortale l'indifferenza. Indifferenza che è non solo la rinuncia al senso come patria, come *Heimat*, come direzione, ma il non avere il gusto di porsene la domanda. Questo sembra caratterizzare il tempo della postmodernità: Heidegger lo ha detto in una pagina potente, spesso richiamata, di *Sentieri interrotti*, in quell'articolo intitolato *Perché i poeti*. Egli dice che «il dramma del tempo che noi viviamo, la notte del mondo nella quale noi ci troviamo non è quello della mancanza di Dio, ma è quella del fatto che gli uomini non soffrano più di questa mancanza». Questa è la vera notte del mondo, cioè il fatto che non si ha più la nostalgia della patria; ed in queste parole di Heidegger c'è una sapienza ebraica, la parabola rabbinica che dice «Rabbi Salomon quando è cominciato l'esilio di Israele? E lui risponde: l'esilio di Israele cominciò nel giorno in cui Israele non soffrì del fatto di essere in esilio». L'esilio non è la lontananza dalla patria, ma l'assenza di nostalgia della patria, il non cercare più, non avere più desiderio dell'altro.

Questo tempo postmoderno potremmo caratterizzarlo con una formula densa e con tre specificazioni. La formula densa è quella con cui si concludono le *Lettere* di J.P. Sartre: *l'uomo è una passione inutile*. Aggiunge Sartre, qui davvero profeta della postmodernità: «la passione di un condottiero davanti ai popoli che egli conduce vale quanto lo stato dell'ubriaco, solo davanti alla sua bottiglia vuota; anzi, probabilmente l'ubriaco è migliore del condottiero».

Ma Gianni Vattimo, *maitre à penser* della nostra cultura radicale e inquieta, ha definito questo tempo in maniera pregnante, dandone tre caratterizzazioni: *tempo della contaminazione*, in cui tutto, giocando sui termini, accade, precipitando nel nulla; dunque nulla vale veramente la pena, nulla è degno di essere vissuto, tutto è perdita e irreparabile caduta. Conseguentemente questo tempo della contaminazione diventa *tempo della fruizione*. Tanto vale vivere l'istante, bruciare l'attimo, godere il tempo che passa: è la logica drammatica di chi si aggrappa alla droga o al ladrocinio, perché è dominato dalla angoscia del nulla che da tutte le parti lo circonda. Quando non ci sono più ragioni vere per vivere ci si aggrappa alla fruizione dell'immediato e dell'istante; in questo senso veramente la crisi che stiamo attraversando è una crisi di *ethos*, cioè di dimora ultima, a cui agganciare il senso del vivere e del morire umano.

Inesorabilmente questo è *tempo della frustrazione*, dell'impossibilità di amare. Tempo dove tutto è maschera, come dice ancora Sartre, «anche quando ami l'altro tu in realtà non vuoi altro che l'altro ti ami e dunque vuoi la morte dell'altro perché tu viva».

Che queste evocazioni richiamino in ciascuno di noi, nella misura in cui siamo vivi, i contatti con tanti nostri compagni di strada, è facile a dire; siamo di fronte a quello che appunto è il pensiero debole, la manifestazione di questa cultura.

4. Alla ricerca del senso perduto

Un giudizio meramente negativo della crisi del moderno, del nichilismo trionfale del pensiero debole, ha portato alcuni a volere contrapporre alla crisi del moderno e del postmoderno le certezze dell'antico. E' l'atteggiamento integrista che si manifesta in tanti ambiti della società, non solo della vita ecclesiale ma anche di quella civile; in realtà però il postmoderno presenta fermenti in direzione di una ricerca del senso perduto.

Ne potremo vedere tre, emblematici dell'epoca che stiamo attraversando. Il primo è *la riscoperta dell'altro*, la riscoperta del prossimo; quello che in termini filosofici potremmo esprimere con Levinas, *l'etica del volto*. L'altro col solo fatto di stare davanti a te e di guardarti ti fa comprendere come il tuo io non sia il tutto, come tu debba fare i conti con la differenza, come tu sia chiamato a vivere un esodo da te senza ritorno, la definizione che Levinas dà dell'amore. L'intelligenza della vita è questo esodare da sé e questo vivere fino a diventare ostaggio dell'altro. Dal punto di vista storico concreto, non è forse in questa direzione che si muovono la riscoperta e la vitalità del volontariato? Non è il volontariato, pur con la sua ambiguità ed i suoi rischi, ovvero il passaggio dalla gratuità alla gratificazione, la testimonianza di questa riscoperta dell'altro?

Se noi cerchiamo delle ragioni per vivere, non è forse l'altro concreto, che mi sta davanti, una di queste? A tal proposito Arturo Paoli risponde, a chi gli domanda se è felice a 81 anni, nelle favelas brasiliane da 34, che «la felicità significa aprire gli occhi al mattino e sapere che c'è qualcuno che ti aspetta e che ha bisogno di te, che ha bisogno del tuo amore». L'altro nella sua concretezza, nel suo essere frammento, ha

questa infinita dignità, di denunciare il limite del tuo io totalizzante.

Seconda indicazione di questa ricerca del senso perduto è *la traccia dell'ultimo*, non soltanto la riscoperta dell'altro, ma della soglia, del silenzio, dello stupore che ci apre all'ascolto.

Si pensi alla parabola di Martin Heidegger, forse il più grande speculativo del nostro secolo, il cui pensiero passa attraverso la grande svolta, *dalla domanda all'ascolto*. Lo Heidegger giovane, che da studente di teologia diventa studente di filosofia, dice che queste sono tra loro inconciliabili, perché la filosofia, esercizio dell'autonomia della ragione, domanda e la teologia ascolta. Lo Heidegger maturo, passato attraverso la svolta, afferma che solo l'ascolto può aprirci alla rivelazione dell'essere e che dunque il pensiero è soprattutto ascolto. Confesserà che per lui «la teologia è stata Provenienza, ma l'origine resta sempre patria» e dirà che il sogno della sua vita è scrivere una teologia del Nuovo Testamento, per porsi in ascolto della Parola di Dio. Nasce questa inquietudine, presente anche nella monumentale opera di



RICERCA

Massimo Cacciari *Dell'inizio*, che potrebbe definirsi una disciplina della ragione dello spirito per arrivare sulla soglia.

Il passo non è fatto oltre la soglia. Ma viene usata l'intelligenza, nella maniera più alta, per arrivare a capire che essa stessa non è tutto, che c'è un'indicibile alterità, un presupposto, davanti al quale noi dobbiamo fermarci nello stupore, nell'ascolto, nel silenzio che non afferra e non cattura.

Questo mi sembra una straordinaria libertà dello spirito, un'opera in questo senso profondamente religiosa, che apre al legame con l'altro.

Infine un terzo indizio che emerge clamorosamente dalle vicende che stiamo vivendo: *il bisogno di un nuovo consenso etico*, considerando il doppio etimo della parola etica (costume e dimora). Sono necessari entrambi i sensi, in quanto il bisogno di un nuovo consenso etico non implica solo il bisogno di riscoprire delle norme di comportamento, di una prassi del vivere civile. Ma anche che queste regole siano rapportate ad un'ultima dimora, ad un orizzonte di senso. La domanda etica si chiede dove abita l'uomo, quali sono le mura in cui noi siamo, il mondo. Torniamo allora al bisogno di una patria, nel senso heideggeriano di *Heimat*, un ultimo orizzonte, dell'*eschaton*.

Arriviamo dunque alla conclusione, a cosa significhi il Vangelo della Trinità in questo tempo postmoderno, da me solo tracciato in questi pochi e rapidi passaggi. Parlare del Dio Trinità ora significa almeno dire tre grandi no e tre grandi sì, che io ora in forma evocativa vi lancio.

Il primo: no all'ideologia, alla visione totalizzante del mondo. Un no che va al modello ideologico, non soltanto ad una ideologia.

E allora il primo sì: al Dio della vita che vince la morte, all'esplosione di quel *novum* improgrammabile e indeducibile, a quel futuro assoluto, come lo chiamerebbe Karl Rahner, che è il totalmente altro nella storia del mondo. La teologia come *memoria resurrectionis domini*, il pensiero della Trinità come il totalmente dipendere dal *Deus dixit*, dalla Parola di Dio al celebrare Dio. Noi parliamo della Trinità lasciando che l'altro si dica, parli a noi, che lo ascoltiamo in obbedienza alle sue parole. Ecco dunque questa prima pista: il no all'ideologia come un tornare al Dio vivente, che non si lascia catturare nelle maglie della ragione, ma il Dio sovversivo, che fa esplodere le logiche di questo mondo.

Il no al nichilismo è il secondo atteggiamento,

che contrasta il lungo addio della rinuncia, dell'abbandono e dunque il sì al Dio sofferente, *Deus crucifixus*, il Dio che ha fatto sua la morte, non solo il suo vincitore. Il fatto che Dio abbia fatto sua la morte, diceva Gadamer, è quanto di più alto la mente umana abbia mai potuto pensare e questo le è stato donato.

Infine il no a questo Dio morto ed ozioso che la modernità ha denunciato per un sì al Dio della libertà, che vuole soltanto uomini liberi, che hanno il coraggio di pensare, di amare, che accettano la sfida della novità. C'era un paese lontano, in una parabola rabbinica richiamata da Rosenzweig da una citazione di Buber, dove un fiume era così pio che il giorno di sabato cessava di scorrere, per rispettare lo *shabbath*; commenta Buber che se quel fiume fosse il Meno, che attraversa Francoforte, tutti gli abitanti ebrei si fermerebbero ad osservare finalmente e scrupolosamente la gloria del sabato. Perché Dio non compie questi segni? La risposta, dice Buber, è chiara: Egli ha paura dell'orribile conseguenza, che i più pii sarebbero i più paurosi, mentre Dio vuole per sé soltanto uomini liberi. Vi è un testo di Maragar, grande poeta catalano, che in maniera densa, come solo la poesia può fare, aiuta a comprendere perché questo pellegrinaggio verso la Trinità non ignora quanto abbiamo visto, ma è Vangelo per questo tempo postmoderno. Si tratta del *Canto Spirituale*, in traduzione di Eugenio Montale:

«Se il mondo è tanto bello

se si specchia la tua pace nei nostri occhi

Tu potrai darci di più in un'altra vita?

Perciò tengo così, Signore, agli occhi, al volto
al corpo che mi hai dato e al cuore che vi batte
e perciò temo la morte.

Con che altri sensi mi farai vedere sulle montagne
questo cielo azzurro e il mare immenso, il sole
ovunque acceso?

Metti tu nei miei sensi eterna pace
e non vorrò che questo cielo azzurro.

Chi mai non disse «Fermati» a un momento,
fuor di quello che gli portò la morte, non lo
intendo, Signore;

io che vorrei fermar tanti momenti d'ogni giorno
per farli eterni nel mio cuore.

O questo farli eterni è già morte?

E che sarebbe allora mai la vita? Ombra del tempo?

Illusione del qui e del laggiù?

Calcolo del poco, il molto, il troppo?

Solo un inganno perché il tutto è nulla?
 Non importa: sia il mondo ciò che esso è
 così diverso, esteso e temporale
 Questa terra con quanto in essa cresce è la mia
 patria
 e non potrà Signore essere la mia patria celestiale?
 L'uomo solo è la mia misura umana,
 per ciò che posso credere e sperare.
 Se qui fede e speranza in me si fermano
 nell'aldilà me ne farai tu colpa?
 Nell'aldilà io vedo cielo e stelle
 anche lassù vorrei essere un uomo
 Se ai miei occhi le cose hai fatto belle,
 se per esse mi hai fatto gli occhi e i sensi
 con un altro perché dovrò rinchiuderli?
 Tu sei- lo so; ma dove, chi può dirlo?
 In me ti rassomiglia ciò che vedo,
 lasciarmi credere dunque che sei qui
 e quando verrà l'ora del timore che chiuderà
 questi occhi umani
 aprimene Signore altri più grandi
 per contemplare la tua immensa pace
 e la morte mi sia un più grande nascere».

La Chiesa icona della Trinità

Si tratta di un tema che tocca direttamente la vita del teologo, in quanto egli è colui che, stando appeso alla Croce di Cristo, è nella comunione di coloro che credono nel Signore Gesù. Karl Barth parlando dei pericoli della teologia dice che accanto a quello, doveroso per il teologo, del dubbio, accanto alla contestazione che gli viene e gli deve venire dal suo Dio, perché la teologia, come la fede, è *agon*, la più bella lotta che sia data all'uomo vivere; accanto a tutto questo, il teologo vive il rischio della solitudine, di quella separatezza che a volte è necessaria per rimanere fedeli all'obbedienza, alla verità della *revelatio Dei*. Qualche volta è anche frutto della sua chiusura alla compagnia dei fratelli e delle sorelle nella fede, o viceversa, è frutto di una fatica del popolo di Dio a camminare con lui.

Ma, seppure in tanta complessità di rapporti, un teologo che si pensasse tale al di fuori della comunione del popolo dei credenti, che non accettasse di mettersi in umile ascolto del magistero del vissuto dei poveri e degli umili, per imparare da loro, non potrebbe definirsi nella obbedienza della *revelatio Dei*. Dalla tradizione napoletana della teologia, che annovera anche S. Tommaso,

S. Alfonso De' Liguori era solito definirsi sacerdos neapolitanus, come un povero prete di una povera chiesa. Nella consapevolezza di questa esigenza di appartenenza, per non essere l'avventuriero dell'intelligenza, il solitario del pensiero, ma il fratello nella comunione del popolo dei pellegrini, parliamo della *Chiesa icona della Trinità*.

Possiamo suddividere questo percorso in tre grandi momenti: 1. La memoria dell'origine 2. La coscienza del frattempo 3. La speranza o profezia della patria.

1. La memoria dell'origine: De Trinitate Ecclesia.

Partiamo dalla concezione che dominava nell'Ecclesiologia, nella coscienza di Chiesa, che vige fino al Concilio Vaticano II.

La concezione cosiddetta bellarminiana vede una Chiesa «come il popolo romano, o il regno di Francia o la Serenissima Repubblica di Venezia; essa ha dei capi, delle leggi, ha dei riti. Per appartenere a questa chiesa non c'è bisogno di alcuna virtù interiore, basta l'esterna professione della Fede e la partecipazione ai Sacramenti» (Bellarmino, *De controversiis christianis fidei adversus nostri temporis hereticos*). Contro quello che sembrava essere l'invisibilismo della Riforma, una Chiesa dei santi, una Chiesa dei chiamati nel mistero insondabile e perciò invisibile della coscienza, Bellarmino sottolineava la dimensione societaria, storica, visibile del Popolo dei credenti in Dio. E quella che era una nobile intenzione, non poteva però non produrre degli effetti rilevanti sul piano della prassi. Nel momento in cui la Chiesa è pensata soprattutto come appartenenza visibile, come significazione storicamente verificabile, l'intento del pastore è soprattutto di mantenere e governare l'appartenenza. La *sacramentalizzazione*, ovvero l'abbondanza della visibile partecipazione sacramentale, sembra essere il grande criterio dell'azione pastorale; ed i cammini di coscientizzazione che parlano alla libertà dell'intelligenza del cuore vengono emarginati. L'incontro con la Parola di vita, che ci turba dicendo e tacendo, viene subordinato a quel «visibilmente essere» nella comunione ecclesiale.

Questa concezione, che ha dominato in particolare gli ultimi secoli fino al Concilio Vaticano II, è stata definita dal teologo ortodosso N. Nissiotis e

RICERCA

poi dal più grande teologo cattolico della Chiesa, Y. Congar come *cristomonismo*. Che cosa significa? Sta a dire come della Chiesa si sottolinea tutto ciò che è visibile, incarnazionistico: in altre parole la Chiesa viene vista come la continuazione storica, concreta, visibile della incarnazione. Il Corpo del Cristo in una continuità assoluta con quel corpo che fu appeso alla croce. La conseguenza allora è quella di una attenzione all'esteriorità piuttosto che alla maturazione interiore, all'inquietudine e problematica fatica di volersi fino in fondo umani e fino in fondo intelligenti nel dono della fede.

Il Vaticano II opera qui il primo grande processo di superamento, potremmo dire di *Aufhebung*, di superamento vitale. Il Vaticano II supera il cristomonismo attraverso la riscoperta della profondità invisibile, trinitaria della chiesa. E lo fa in quel primo capitolo della *Lumen Gentium*, intitolato *De Ecclesiae Mystero*, che è a mio avviso la più grande rivoluzione che la Chiesa abbia operato nella sua coscienza teologica. Quel capitolo ci dice una cosa al tempo stesso semplice e grande: che la Chiesa è di Dio, "*sub Verbo Dei*" essa è totalmente suscitata dalla parola e dal silenzio di Dio. Essa non è prodotta dalle nostre mani, dalla nostra capacità di produrre e creare nella storia: è iniziativa dall'alto, "*ex alto*", come il suo Signore sorgente dall'alto ("*oriens ex alto*"). Come dice il Concilio, citando s. Cipriano: "*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*". *De trinitate ecclesiae*: è un popolo adunato dall'unità del Padre del Figlio e dello Spirito; come diranno i Padri del Concilio (v. Acta Synodalia), quel *De Trinitate* significa tre cose: originata dalla Trinità; a immagine della Trinità; avente come patria e orizzonte finale la Trinità. Questa è la Chiesa che il Vaticano II riscopre: l'Ecclesia Dei, l'Ecclesia Spiritus Sancti, l'Ecclesia Christi e Christi Crucifixi.

La Chiesa dunque della Trinità. Partendo da questa intuizione, secondo la quale la Chiesa è originata dalle profondità invisibili e inesauribili di Dio, di un Dio che, secondo la bellissima formula di Karl Barth, «ha tempo per l'uomo», ed entra nel



suo tempo e ne fa la sua storia, vorrei trarre tre indicazioni teologiche e pastorali. La Chiesa dunque è *mistero*. Questa parola è carica di un significato biblico e patristico, che l'uso comune aveva fatto perdere. Mistero è il disegno divino della salvezza che viene a realizzarsi nel tempo degli uomini. Esso è la gloria nascosta e rivelata sotto i segni della storia. E' l'attendimento di Dio, la *shekinah* direbbe la mistica ebraica, cioè questo Dio la cui storia è la storia del suo popolo, il cui dolore è il dolore di Israele, la cui gioia e speranza sono la gioia e la speranza degli eletti. Questo significa che nella complessità della storia c'è già all'opera una presenza del mistero. Dunque, la Chiesa dev'essere anzitutto ri-conosciuta. Possiamo comprendere l'importanza di questa intuizione: se la chiesa è mistero, essa non si produce o si inventa da parte dell'uomo, essa anzitutto si riconosce. Sul piano pastorale questo vuol dire che l'atteggiamento di chi vuole costruire la Chiesa deve essere anzitutto quello del *discernimento*. Questa categoria della tradizione spirituale viene oggi riscoperta in tutta la sua importanza per una azione pastorale: fu la proposta del convegno ecclesiale di Loreto. Il discernimento comporta, come diretta conseguenza della Chiesa come mistero, questi tre imperativi. Discernere significa assumere la complessità. Non discernere nulla chi ha già le risposte pronte per tutto. La chiesa, prima di essere *per*, deve imparare ad essere *con*. Una chiesa compagna degli uomini, che si assume la

RICERCA

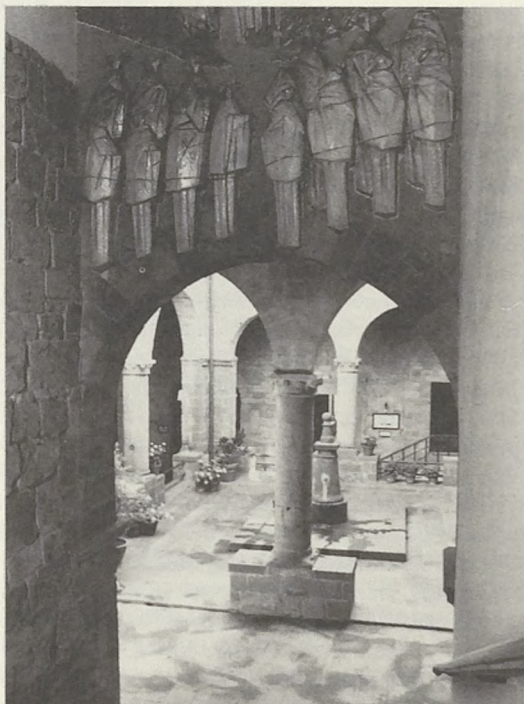
fatica di vivere e non ha una risposta banale per ogni cosa, che non vive l'amore "universale", quello prodotto in serie che va bene per tutti. Ricordiamoci le parole di don Milani in *Lettera a una professoressa*: «Le professoressine sono come i preti e le puttane: amano tutti e non amano nessuno». Cioè vivono un amore universale. La chiesa non può vivere questo, se vuol essere la Chiesa Dei, la Chiesa Christi, la Chiesa Sancti Spiritus. E' la Chiesa che deve assumere la fatica di vivere, il coraggio di esistere: tutto ciò che significa il quotidiano vivere e morire dell'esistenza umana.

Ma accanto a questa assunzione della complessità, primo impegno del discernimento, è necessario che questa complessità venga letta alla luce di un criterio. E qui va detto con grande chiarezza: la Chiesa non ha che un criterio, e questo è la *revelatio Dei*, è il *Verbum Dei revelatum in Cruce*. Noi siamo umili discepoli della Parola e del Silenzio di Dio. Nel 1934, quando Hitler tentava di unificare tutte le chiese tedesche sotto il vescovo del Reich, a Karl Barth fu richiesto di scrivere un testo che fosse il Manifesto della Chiesa confessante: la famosa *Dichiarazione teologica* di Barmen. Essa comincia con queste parole, fortemente sovversive per quel tempo e per quel regime (e infatti di lì a poco avrebbero provocato l'espulsione di Barth dalla Germania): «Gesù Cristo, come è attestato nella Scrittura, è l'unica Parola di Dio a cui dobbiamo fiducia e obbedienza, in vita come in morte». Qualunque altra parola che venisse presentata come voce dello Spirito, è semplicemente bestemmia. E questo significava il no ad ogni ideologia, ad ogni violenza del capo interprete assoluto della ragione. Ecco qual è il nostro possibile, unico criterio: la Parola di Dio che è al tempo stesso il suo silenzio, che non può perciò essere usata come clava, ma che ci fa ogni giorno "uditore della Parola", ogni giorno discepoli dell'ascolto. E la fatica della chiesa e di ogni credente ogni giorno è proprio questa: ogni giorno coniugare la fedeltà al cielo e la fedeltà alla terra, l'ascolto della complessità e l'ascolto della parola e del silenzio di Dio.

E infine, il terzo momento di questo discernimento è l'indicazione di piste provvisorie ma credibili. Che cosa significa? La Chiesa non ha proposte assolute, risolutive di tutto: essa deve indicare gli orizzonti, tracciare dei possibili cammini, ma ben sapendo che ogni parola che viene detta agli uomini in questa storia, anche in obbedienza alla Parola di Dio, resta segnata dalla

provvisorietà del cammino e deve essere credibile perché si deve mantenere fedele a quella duplice fedeltà, al mondo presente e a quello che deve venire. Ecco questa prima dimensione: Chiesa mistero - stile del discernimento, che ci libera da ogni atteggiamento presuntuoso, da ogni integralismo, che ci rende umili compagni degli uomini e delle donne del nostro tempo, ma anche umili testimoni dell'altrove, della Parola in cui il silenzio si è detto per noi.

Seconda conseguenza di questo venire della Chiesa dalla Trinità, di questo essere *ex alto*. Se la chiesa viene dall'alto, la Chiesa è *grazia*, è dono. Questa certezza, che la Chiesa è grazia, ci libera dalla presunzione di edificarla noi. Ancora una volta, la Chiesa non si inventa né si produce: si accoglie, si riceve nell'azione di grazie, nel primato della dimensione contemplativa della vita. Nella prefazione al libro di don Milani *Esperienze pastorali*, che sarebbe stato messo all'indice di lì a poco, un coraggioso vescovo, monsignor Davac diceva: «Non è nonostante la mancanza dei mezzi umani che Dio edifica la sua chiesa, ma è grazie alla mancanza dei mezzi umani». L'opera di Dio non si compie perché siamo belli e buoni, o intelligenti, conoscitori di lingue, esperti di teologia: l'opera di



RICERCA

Dio si compie attraverso i suoi servi inutili, totalmente appesi alla croce del Figlio, che vogliono lasciare operare nella loro vita unicamente l'azione e l'opera di Dio. I Padri definivano la Chiesa come *luna*: come la luna nella notte risplende della luce del solo sole, così la Chiesa nella notte del mondo fa riflettere, riflette in sé la luce del solo sole che è Cristo. Una Chiesa dunque tutta relativa a Lui, tutta indicativa di Lui che, come diceva Barth, ha il dito puntato verso il Crocifisso. Una Chiesa che si perde: pensiamo a Cirillo di Alessandria, questo cantore della Chiesa che a un certo punto arriva a scrivere «vorrei cantare un inno alla morte della Chiesa». Perché? Perché quando la Chiesa scomparirà, il Regno sarà finalmente pienamente venuto: finché il Regno verrà, la Chiesa è il sacramento, lo strumento dell'eterno. Ma il Regno è la nostra Patria. E s. Ambrogio sviluppa nel suo *In Exameron* in maniera potente questa immagine. Che cos'è la luna crescente? E' la Chiesa che annuncia la Parola di Dio. Che cos'è la luna piena? E' la Chiesa che celebra i divini misteri, che vive lo splendore della liturgia, la gioia del cielo sulla terra, come direbbe Max Thurian. E che cos'è la luna calante, che si perde nella notte? E' la Chiesa che si perde nell'unico compito che veramente è degno dei figli di Dio: il servizio della carità. La Chiesa che muore perché Cristo venga, perché la carità si compia. Ebbene, questo significa primato della dimensione contemplativa ed eucaristica. Si è Chiesa della Trinità se si è totalmente sotto lo sguardo di Dio. Non a caso il Sinodo, a vent'anni dal Concilio, ha intitolato la sua *Relatio* con queste parole: *Sub Verbo Dei Ecclesia mysteria Christi celebrans pro salute mundi*. Questo significa esattamente quello che anche Barth aveva detto con l'espressione di una Chiesa che non ha l'autorità ma che è tutta «sotto l'autorità della Parola». Cioè che riconosce l'assoluto primato di Dio e non si mette mai al posto di Dio. Dunque, la seconda conseguenza, *Ecclesia gratia et donum Dei* e dunque primato della dimensione contemplativa ed eucaristica. E' il primato dell'inutilità, dell'abbandono in Dio e alla croce di Cristo, il primato della contemplazione di Dio che ci fa essere strumenti del suo avvento.

E infine, terza ed ultima conseguenza di questo *oriens ex alto*, la chiesa, mistero e dono, è *impegno*. La chiesa non è solo *Gabe* (dono), ma è anche *Aufgabe* (impegno). Essa cioè è risposta al dono di Dio: e come? Nella compagnia della carità. *Eccle-*

sia charitate formata: de charitate Ecclesiae. In altre parole, se c'è un tratto visibile della Chiesa di Dio che dovrebbe risplendere nel mondo, è la carità. «Da questo riconosceranno che siete miei discepoli: se vi amerete». Ciò che rende bella la nostra Chiesa, credibile agli occhi degli uomini, è soprattutto il servizio della carità, il volontariato ispirato alla gratuità, il dono di sé nell'attenzione agli altri. E' il dono di Dio che si fa compagnia della vita, cioè spezzare insieme il pane: ecco la Chiesa della carità, la Chiesa che vive il primato dell'essere al servizio degli uomini, il cui onore e privilegio non sta nel tributo che le danno gli uomini, ma sta nella credibilità del suo amore, nell'essere vicina ai poveri e agli ultimi nella verità della condivisione.

2. La coscienza del frattempo: *Sanctorum communio.*

Che cos'è la Chiesa? Fra il già e il non ancora, fra la prima venuta del Cristo e il suo ritorno nella gloria, come si pone in questo inter-tempo la Chiesa di Dio?

Anche qui il Vaticano II ha offerto una risposta che supera le posizioni della ecclesiologia preconciliare, all'interno della quale alla domanda «che cos'è la Chiesa?» si poteva rispondere, come faceva una tesi della ecclesiologia illuminista, «la gerarchia». «La chiesa sono i preti». E questa non era solo una opinione popolare: A. Mohler vedeva in questa tesi, proposta nel periodo illuminista, il perverso primato della coscienza ecclesiale. Essa suonava pressappoco così: Dio ha creato la gerarchia, e così ha provveduto a sufficienza ai bisogni della Chiesa fino alla fine del tempo. Tutto sommato, i laici sono un incidente di percorso. La tesi si era andata sviluppando dopo la *pax costantiniana*, mano a mano che si cresceva la distinzione fra i chierici, i monaci che erano i *litterati*, la gente colta, e i laici, la cui comune definizione era gli *idiotes*, cioè coloro che assolutizzano il particolare. La definizione alto medioevale di laici era: «laicorum genus bestiale». E per dimostrare che i laici potessero dire qualcosa di buono, l'argomento principe, tratto dalla Scrittura, era il fatto che la mascella dell'asino di Balaam avesse pronunciato le parole di Dio. Il decreto di Graziano dirà: «*Duo sunt genera christianorum*»: ci sono due generi di cristiani, gli «*spirituales*», che sono i preti, i monaci e i «*carnales*», che sono i laici, a cui è lecito sposarsi e coltivare la terra, ma proprio perché ce n'è bisogno. E queste idee rimangono fino alle soglie

del nostro tempo. La *Vehementer Nos*, ai primi di questo secolo, dice: «la Chiesa è formata dai pastori, cui spetta insegnare, comandare, guidare, e dalla massa dei fedeli cui spetta imparare, obbedire e lasciarsi guidare». Ecco dunque la seconda, grande rivoluzione del Concilio: esso supera la *gerarcologia*, cioè la visione nella quale tutto è solo gerarchia, la visione clericale della chiesa, per arrivare a quell'antropologia di grazia,

a quel primato del Popolo di Dio tutto intero che viene sancito nel capitolo secondo della *Lumen Gentium*. La Chiesa è anzitutto il Popolo santo di Dio, è la *communio sanctorum*. Che cosa significa? La formula si trova nella terza parte del Credo, dunque lì dove si narra la storia dello Spirito santo. Ecco che allora, *communio sanctorum* significa tre cose: *communio Sancti*, cioè la comunione dello Spirito del Signore; *communio sanctorum* nel senso di comunione alle realtà sante (la Parola, i sacramenti); *communio sanctorum* nel senso personale, cioè la comunione delle donne e degli uomini raggiunti, conta-

giati e trasformati dallo Spirito. Al primo di questi livelli, la Chiesa è comunione allo Spirito santo. E' in altre parole il popolo di coloro che sono stati raggiunti, segnati, contagiati, arricchiti dal dono dello Spirito Santo. Tutti nella chiesa hanno ricevuto lo Spirito, tutti sono chiamati a donarlo. I *carismi* non sono doni straordinari riservati a pochi, per esempio i fondatori degli ordini religiosi. I carismi vengono effusi in abbondanza, ogni battezzato, in forza del battesimo, ha da Dio i doni

per una vita assolutamente originale al servizio del Regno di Dio e degli uomini. Allora, tutta la Chiesa è carismatica: non nel senso debole, entusiastico, emotivo in cui a volte questo viene inteso, ma nel senso forte, teologico e trinitario, che tutta la Chiesa, icona della Trinità, vivendo del dono dello Spirito, vive di una diversità che va riconciliata nell'unità dell'amore. E' questa ricchezza che va riscoperta: in altre parole, contro il monolitismo di

una ecclesiologia piramidale, va riscoperta la ricchezza di una ecclesiologia comunionale, dove ciascuno porta originalmente il suo dono, quello che ha ricevuto dallo Spirito. Chiesa tutta carismatica, significa una Chiesa che prende sul serio che lo Spirito santo non è andato in pensione, che la sua fantasia e immaginazione sono sempre nuove e creative. E questo è veramente il presupposto teologico per ogni autentico rinnovamento della Chiesa. Lo Spirito santo è la dimensione storica del mistero, è Lui che la dona alla Chiesa. E' lo Spirito che ci autorizza a credere e attendere nell'umiltà del quotidiano la permanente novità di Dio. Chi crede nello Spirito, non può credere alla semplice ripetizione dell'antico, ma sa bene che la vera fedeltà è la novità di ogni giorno nell'incontro con il dono dello Spirito. E' l'elemento dinamico della Chiesa, cioè ciò che dinamizza questa comunità, la libera dalla sclerotizzazione e dall'appesantimento è proprio questa sovrabbondanza dei doni dello Spirito.

Ma questa sovrabbondanza, ed ecco il secondo momento, dev'essere coordinata in unità: come si



RICERCA

compie questo processo, dalla meravigliosa varietà e diversità dei doni dello Spirito, immagine della diversità delle persone divine, alla unità della comunione? Come si realizza la *pericòresis* ecclesiológica, questa circolazione della vita e dell'amore per cui ognuno dà il suo dono all'altro e lo riceve? Lo si realizza attraverso i *sancta*. Prima di tutto attraverso la Parola: la Parola di Dio è ciò che anzitutto fa l'unità della chiesa. Se siamo «uditori della Parola», noi non imporremo il nostro carisma come assoluto, ma ci lasceremo condurre dalla Parola a vivere il nostro carisma nel servizio ministeriale, che ci è proprio, in comunione con gli altri, perché la grande autorità sotto cui tutti siamo è il *Verbum Dei*, è la Parola ed il Silenzio di Dio. Caietano, il grande commentatore di s. Tommaso, diceva che il carisma più importante nella chiesa è il carisma del «sentirsi parte», di non voler essere tutto, di riconoscersi in obbedienza alla Parola come parte di questo tutto che è il Popolo di Dio. Ed ecco allora che la Parola è il primo criterio di discernimento dell'unità. Nell'obbedienza alla Parola noi siamo tutti solidali, perché dal Papa fino all'ultimo battezzato ciò che ognuno di noi deve compiere è l'atto della radicale consegna di sé alla Parola di Dio: *oboedientia fidei*. Secondo grande strumento dell'unità è il sacramento, l'eucaristia della vita, il battesimo appunto, perché nel sacramento è l'avvento di Dio nel tempo che si offre. In questo senso, tutto l'*ethos* ecclesiale è un *ethos* liturgico: tutto nasce, tutto ritorna a questa pienezza dell'incontro. Parola e sacramento, nella concezione della chiesa antica, non sono mai separabili, perché la Parola è il *sacramentum audibile* e il sacramento è il *verbum visibile*. Dunque, mai vivere un sacramento senza la coscientizzazione alla scuola della Parola, mai vivere la Parola senza la tensione verso la pienezza del sacramento. E' lì, nel *sacramentum unitatis*, che si fa l'unità della Chiesa: «la Chiesa fa l'eucaristia, ma è l'eucaristia che fa la Chiesa» dirà Henri de Lubac. E infine, il ministero di unità: il ministero di chi, nella tradizione apostolica della successione del ministero, annuncia autorevolmente la Parola e presiede il sacramento. E' il ministero di unità, che non è la sintesi dei ministeri, la loro somma, ma è il ministero della sintesi. Paradossalmente, il ministero di unità è il più povero, perché deve ospitare tutti, promuovere tutti, discernere tutti: ma proprio per questo, perché i poveri sono i primi, è più necessario all'unità della

Chiesa. E di conseguenza, lo stile di questo ministero deve essere quello della carità: non a caso, Ignazio di Antiochia parlava della chiesa di Roma come della chiesa che «presiede nella carità». E' questo il *proprium*, questa la *auctoritas* del ministero di unità: non un'autorità anzitutto giuridica, ma un'autorità nell'ordine del servizio e della carità. E infine, terza dimensione, questa *communio* nello Spirito e nei *sancta*, realizza la *communio sanctorum*, e cioè il popolo delle donne e degli uomini che - ciascuno nella sua varietà carismatica, secondo la fantasia dello Spirito - mettono a disposizione degli altri i propri doni e creano quella circolazione dei doni che è la *communio* ecclesiale. Si tratta allora di un popolo di adulti, non un popolo di irresponsabili. Che cosa significa essere «adulti nella fede»? Significa aver scoperto nell'umiltà del discernimento il proprio dono e metterlo al servizio degli altri nel ministero che ci è conferito: «per una Chiesa che sia tutta ministeriale», dove nessuno è disimpegnato.

Possiamo allora tradurre questa visione ecclesiológica, in tre semplici *no* e tre semplici *sì*. Il primo grande *no* è il *no* al disimpegno: se tutti hanno ricevuto lo Spirito, tutti devono donarlo. Nessuno ha diritto nella Chiesa di essere semplicemente spettatore. E il *no* al disimpegno diventa il *sì* alla corresponsabilità: tutti noi dobbiamo sentire la Chiesa come nostra madre, come nostra fino in fondo. Quando si tratta della Chiesa, *res nostra agitur*: dobbiamo vivere la passione della Chiesa, l'amore alla Chiesa come nostra madre nella grazia, come piena corresponsabilità di un cristianesimo adulto, in cui si esce dalla minore età di chi aspetta sempre tutto dall'alto, per entrare nella corresponsabilità matura e consapevole di chi compromette la sua vita con gli altri e per gli altri, pur nell'umile accoglienza del discernimento della comunione, nel ministero di unità. Secondo, grande *no*: il *no* alla divisione. Nessuno ha il diritto di assolutizzare il proprio carisma, il proprio gruppo, la propria Fuci: ognuno di noi è parte, dunque «siamo servi inutili». Abbiamo il compito, unico serio, di essere in comunione, di agire al servizio degli altri in questa comunione. No alla divisione significa appunto *sì* alla comunione, *sì* allo sforzo paziente di essere nella verità, di servire la verità nella comunione con tutti, costi quel che costi. Ancora un testo di don Milani: «Ecco l'unica cosa decente che ci resta da fare: stare in alto (cioè in grazia di Dio), mirare in alto per noi e per gli altri,

e sbottere crudelmente non chi è in basso ma chi mira al basso, rinfacciargli ogni giorno la sua vuotezza, la sua miseria, la sua inutilità, la sua incoerenza; star sui coglioni a tutti come sono stati i profeti innanzi e dopo Cristo, rendersi antipatici, noiosi, odiosi, insopportabili a tutti quelli che non vogliono aprire gli occhi sulla luce, e splendenti e attraenti solo per quelli che hanno grazia sufficiente per gustare altri valori che non siano quelli del mondo». Ecco dunque il senso della comunione in cui cercando di essere in grazia, cioè totalmente consegnati e affidati nella fede al Cristo crocifisso e risorto, la nostra vita la compromettiamo nella verità per gli altri e con gli altri. E infine il terzo grande no è il no alla nostalgia del passato, il no a un popolo che vuole essere prigioniero delle facili certezze, dei dati scontati; il sì invece ad una Chiesa della novità e della libertà, che non ha paura della fantasia dello Spirito, che sa camminare. Oggi è facile trovare in mezzo a noi, soprattutto in Europa, i pessimismi sul Concilio: ma si può essere pessimisti sul Concilio solo se si manca del senso della storia, se non si tiene conto della grande sfida che il Concilio è stato, di dare la Parola di Dio ad ogni battezzato, e se non si ha il senso della mondialità, dove la Chiesa, soprattutto nei paesi del Terzo mondo, la chiesa coloniale diventa e cresce come popolo di adulti nella fede, di uomini e donne raggiunti dalla Parola. Dobbiamo avere questa grande speranza: *Ecclesia semper reformanda est*. La Chiesa vive se cambia, se si rinnova, se si riforma: il Concilio ha usato entrambe le espressioni, *renovatio* e *reformatio*, che sono in una gradualità di audacia e di esigenza.

3. La profezia della Patria: *Ecclesia viatorum.*

Dove va la Chiesa? Prima del Concilio dominava l'atteggiamento dell'*ecclesiocentrismo*. Una Chiesa cioè che si poneva al centro del mondo, come il sole nell'universo, e che vedeva tutto convergere verso di sé e dalla sua cittadella fortificata tutto giudicava: *societas perfecta*. Questa visione della Chiesa statica, viene superata dal Vaticano II con la terza grande rivoluzione: la riscoperta dell'eschaton. Si tratta dell'indole escatologica della Chiesa: la Chiesa viene dall'alto e va verso l'alto,



viene dalla Trinità ed ha nella Trinità la sua patria, il suo destino, il suo ultimo orizzonte e la sua grande speranza. Noi siamo pellegrini verso la patria trinitaria. La Trinità è entrata nell'esilio perché l'esilio entrasse nella patria. Dio si è fatto uomo Perché l'uomo diventasse dio. Secondo la bella idea di s.Ireneo, nella sua opera *Adversus Haereses*, veramente Dio si è fatto uomo così tardi perché l'uomo aveva bisogno di tempo per imparare ad accogliere Dio e Dio aveva bisogno di tempo per imparare a conoscere l'uomo. E' un'alleanza in cui la storia entra in Dio e Dio entra nella storia. Tre conseguenze, allora, da questo superamento dell'ecclesiocentrismo in direzione dell'eschaton. La prima: se la Chiesa mira verso la patria del mondo e niente è nuovo della promessa di Dio, allora essa non può essere statica: la Chiesa ha bisogno di permanentemente rinnovarsi, la Chiesa vive della novità di Dio (fedeltà significa novità). La Chiesa perciò ha bisogno di momenti come questi, di sinodi, di concili, cioè ha bisogno di un lavoro teologico, di una testimonianza ecclesiale continua a tutti i livelli della novità di Dio. Dobbiamo rinnovarci perché siamo i pellegrini di Dio. Non siamo arrivati alla patria promessa, anzi in noi arde la nostalgia della patria. «Esultai quando mi dissero: andiamo alla casa del Signore»: ogni giorno la liturgia ce lo dice, dobbiamo

RICERCA

vivere la gioia di questa tensione, ma dobbiamo viverla fino in fondo, consapevoli di essere fra il già e il non ancora, dunque non ancora arrivati. Secondo: questo tendere verso la patria produce il bisogno di essere coscienza critica, evangelicamente critica della prassi storica. La Chiesa non può identificarsi con una forza in gioco nella storia, essa deve con forza dire no ad ogni forma di collateralismo storico, senza dare deleghe in bianco a nessuno. Ma di tutte le forze deve essere al servizio, per tutte deve porsi come coscienza vigile, critica in nome della speranza del Regno. La vera unità politica dei cattolici è l'unità etica, cioè l'unità sui fondamenti su cui si gioca la dignità della vita, che può anche esprimersi a volte in forme di unità politica, che mai però possono essere assolute: proprio perché la Chiesa è coscienza critica, vigilante nella speranza del Regno. Ecco dunque che il compito della denuncia e il compito dell'annuncio sono compiti ineludibili per la Chiesa, anche della prassi sociale e politica. Ogni incanto, estasi dell'adempimento, ogni seduzione del possesso, cioè ogni presunzione di poter identificare mondanamente il Regno è bestemmia. Il Regno di Dio viene, è nascosto come germe, dice il Concilio, ma la pienezza del Regno non è ancora disponibile a noi. E infine, terzo ed ultimo rilievo conseguente a questa riscoperta dell'eschaton: la gioia dell'evangelo. La Chiesa è testimone della novità e della bellezza di Dio. Essa è coscienza critica in nome dell'ultimo orizzonte, essa non assolutezza il penultimo, tuttavia essa vive la dignità del penultimo, la dignità del frattempo. Perché relativizzare il penultimo in rapporto all'ultimo, significa anche riscoprire la bellezza del penultimo, cioè scoprire la gioia del frammento che tu vivi nella prospettiva dell'eschaton. Celebrando l'eucaristia, proprio nel giorno della Trasfigurazione, scopriamo la bellezza dell'incontro gioioso con il Risorto che ci trasfigura in Lui per trasfigurare la nostra visione del mondo. In oriente, i monaci iconografi, quando arrivano al momento solenne del loro impegno per tutta la vita, vengono invitati a dipingere la scena della Trasfigurazione, perché devono dimostrare di avere accolto così profondamente il dono di Dio che i loro occhi sono capaci di vedere la realtà trasfigurata nella luce della grazia che in tutto è presente e che tutto ci porta ad amare e a rispettare. Questa è la gioia che riempie la Chiesa. Siamo popolo di pellegrini, ma pellegrini che hanno grande nel cuore la gioia

del Regno, la speranza dell'avvento delle ultime cose, il senso della patria che non può essere perduta se è dono di Dio al quale noi ci apriamo.

Tutto questo esige certamente il coraggio di sognare. E' la profezia del Concilio, che tante volte non è realtà ma che è importante avere negli occhi, nel cuore, nell'intelligenza della fede, perché «beati quelli che sognano e hanno il coraggio di pagare il prezzo. Perché questo sogno prenda corpo nella vita degli uomini» (card. Suenens). Perché solo se si sogna in grande, si può guardare la realtà anche in maniera critica e trasformante: dove c'è acquiescenza alla realtà, dove c'è rinuncia non potrà esserci cambiamento. Solo chi pensa in grande, solo chi ha questa *macrothumia*, questo cuore grande può anche incidere nella realtà, a prezzo della vita, per il suo cambiamento. Ma il sogno chiede un prezzo: quale? E' il prezzo della croce: amare Dio, amare la Trinità nella Chiesa, amare dunque il mondo nella Trinità e nella Chiesa significa pagare un prezzo, vivere una vita scomoda. «Mi fa tenerezza il pensare come sei giovane, per addentrarti nell'immensa solitudine di chi cerca solo di salvarsi l'anima» (don Milani). Questo solo veramente conta: la solitudine immensa di chi cerca solo di salvarsi l'anima, cioè di chi vuole piacere a Dio ed è pronto a pagare il prezzo perché questo avvenga. Lo possiamo dire anche con le parole di s. Bernardo: «*Amaritudo Ecclesiae sub tyrannis est amara; sub haereticis est amarior; sed in pace est amarissima*» (l'amarità della Chiesa è amara quando la Chiesa è perseguitata; è più amara quando la Chiesa è divisa; ma raggiunge il suo culmine quando la Chiesa se ne sta tranquilla e in pace). Il Signore vi perseguiti con tutta la forza del suo implacabile amore, perché siate e siamo Chiesa viva, profetica nella storia degli uomini!

don Bruno Forte
docente di teologia dogmatica
presso la Facoltà teologica
dell'Italia Meridionale

(il testo non è stato rivisto dall'autore)