

ESODO

Via, verità, vita...

Bartolomei, Bolpin, Calati, Cocco, Cortella, De Benedetti, Laurenzi, Meggiato, Morandini, Rubini, Salvarani, Scatto, Scrivanti, Stefani, Suor Emmanuelle-Marie, Tagliacozzo, Vigani

> Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo n. 4 ottobre-dicembre 1999 - Anno XXI - nuova serie Sped. in abb. postale, arr 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Via, verità, vita...

Editoriale	L. Meggiato, L. Scrivanti	pag.	1
PARTE PRIMA: Via, verità, vita			
Amici miei	C. Rubini	pag.	4
I nomi della verità	L. Cortella e C. Rubini	pag.	6
Qualcosa oltre l'esperienza	M. C. Laurenzi	pag.	13
La ricchezza sinfonica della Bibbia	B. Salvarani	pag.	18
Un colloquio in cui entrare	M. C. Bartolomei	pag.	21
Solo donna	L. Scrivanti	pag.	28
La verità: un'esperienza	B. Calati	pag.	29
Fare la verità	P. Stefani	pag.	33
"La verità vi renderà liberi"	Suor Emmanuelle-Marie	pag.	36
Rendere testimonianza alla verità	G. Scatto	pag.	41
"Chi sa?"	P. De Benedetti	pag.	4 5
Dio e la verità	S. Tagliacozzo	pag.	48
La dottrina e la vita	S. Vigani	pag.	51
4			
PARTE SECONDA: Echi di Esodo			
Osservatori			
Verità: nel dialogo interreligioso	S. Morandini	pag.	56
Insomma, questo Dio c'è o non c'è?	M. C. Cocco	pag.	59
Poesie in dialetto	C. Bolpin	pag.	66
Lettere		pag.	68

Le illustrazioni di Maurits Cornelis Escher sono tratte da Il mondo di Escher, edizioni Garzanti.

Y

Editoriale

È necessaria una precisazione ai nostri affezionati lettori, dovuta alle scelte e al taglio dato all'argomento della monografia. Non tratteremo del tema visto al plurale: le verità (intese in senso "quotidiano", scientifico, etico, ecc.), né sul loro valore o limite, perché ci addentreremmo in un terreno immenso, forse poco fecondo; né indagheremo se sia possibile o meno pervenire a dei concetti "chiari e distinti", immutabili nel tempo e nello spazio, ritenendo tuttavia opportuno conoscere se e come la filosofia odierna rifletta sulla verità.

Ai nostri illustri collaboratori/collaboratrici abbiamo proposto una griglia di titoli quasi tutta articolata su testi o versetti della Bibbia ebraico-cristiana. Privilegiamo infatti una scrittura narrativa/testimoniale - questo, almeno, nell'intenzione redazionale - perché essa fornisce riferimenti precisi al grande codice, e può aprire a tutti gli "uomini di buona volontà" (indipendentemente dalla loro collocazione religiosa o dai loro riferimenti culturali) piste di ricerca e di riflessione più vicine al vissuto individuale e collettivo.

1. Accade talvolta che il ripensare a distanza di tempo ad alcuni avvenimenti, diventi un aiuto ad "universalizzare" le intenzioni profonde degli attori, anche se "allora" non si era presenti fisicamente.

L'autore del IV Vangelo non assistette all'interrogativo di Gesù di Nazaret da parte di Ponzio Pilato, avvenuto in prossimità della Pasqua, probabilmente qualche anno dopo il 30 dell'era volgare. Eppure l'affermazione di Gesù: "Sono venuto per rendere testimonianza alla verità" e il successivo rilancio del procuratore romano: "Che cos'è la verità?" (Gv 18, 32ss.) evidenziano le molteplici facce del problema. Esso viene proposto su due piani irriducibili tra di loro (significativo il silenzio opposto da Gesù all'interrogazione):

- verità = conoscenza
- verità = testimonianza.

La prima prospettiva esprime il desiderio inappagabile di "possesso" della verità: il suo "conoscerla" racchiude il tentativo di piegarla, curvarla a favore del presunto detentore; la seconda prospettiva rimanda ad un Altro.

Il testimone, secondo le Scritture, esprime nella vita e nelle parole ciò che ha visto e udito. La sua esistenza viene trasformata tanto da renderlo annunciatore, affinché altri possano vivere una analoga esperienza di pienezza. Egli è consapevole che il suo annuncio necessario rimane sempre inadeguato rispetto all'evento, e perciò coglie, attento, testimonianze diverse dalla sua. E anche da queste si fa interrogare.

2. Noi e la verità.

Diventare uomini/donne adulti significa scontrarsi con la questione verità, intesa come un'esigenza vitale ma anche come una continua ricerca: il bisogno di autenticità verso noi stessi e verso gli altri non ci è concesso a basso prezzo. Bisogna andare al di là delle apparenze e delle evidenze; ciò può comportare fatica, sofferenza, disponibilità ad accogliere, disillusioni, rifiuto...

Dove sta la "verità della nostra vita"? Nel nostro lavoro? Nei nostri affetti, nelle speranze? Nelle nostre convinzioni, nei nostri ideali?



Nei nostri limiti, nei nostri successi ed insuccessi?

È possibile cogliere la radice che ci fa vivere e non sopravvivere?

Non ci è facile trovare il coraggio di scoprire chi siamo. Talvolta preferiamo nasconderci a noi stessi, e non semplicemente per qualunquismo e superficialità, ma perché ci imbattiamo in una ricerca che appare senza possibilità di poterci a noi stessi svelare. Eppure non ci è possibile desistere dall'indagarci: ciò comporterebbe "vivere senza vita", incapacità di relazioni autentiche, chiusura alla novità.

Può capitare di sentire la fatica e il dolore di un cammino che sembra - è? - senza fine, fino a chiederci se sia impresa inutile, come quella del bambino che voleva con un secchiello spostare in una buca nella sabbia l'acqua del mare.

La verità della nostra esistenza è inattingibile.

La "vanità" del Qohelet rende tutto inafferrabile e caduco?

Non sappiamo se sia illusione, però, cogliere un altro aspetto della vita. Le piccole gioie, i parziali traguardi, le aspettative, attimi di autenticità, non sono già barlumi della grande pienezza e dell'attesa ultima? I nostri circoscritti amori, le nostre limitate libertà non racchiudono, in qualche modo, l'amore vero, la libertà totale? La ricerca del "tesoro nascosto nel campo" o della "perla preziosa" non è già movimento verso la verità?

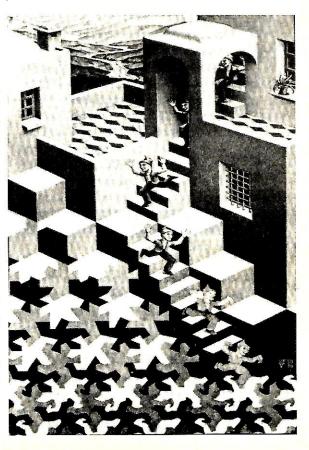
3. Il capitolo 19 del Vangelo di Luca presenta un uomo ricco e di cattiva fama: Zaccheo. Spinto dalla curiosità tenta di vedere Gesù, ma la folla gli è di impedimento a causa della sua piccola statura; perciò sale sopra un albero. Gesù, avvicinatosi al sicomoro, alza la testa e rivolge un invito a Zaccheo: "Scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua". Egli scende in fretta e, pieno di gioia, lo accoglie. Tutti mormorano contro il Maestro poiché vuole instaurare un rapporto amichevole con un peccatore, che tuttavia riconoscerà le proprie infedeltà e manifesterà la volontà di invertire il corso della propria vita.

Ci sembra che questo testo sintetizzi le modalità dell'incontro tra Gesù e le persone: richiesta di una scelta libera, accoglienza, non giudizio (lascia al "malato" individuare la propria "malattia"), disponibilità a riconoscere la dignità, invito alla responsabilità, apertura alla speranza per un futuro diverso.

Il Gesu che afferma: "Io sono la via, la verità, la vita" (Gv 14,6) non manifesta un'autocoscienza presuntuosa, ma la capacità di accogliere se stesso e gli altri come mistero. La radicalità dialogica che è il suo "rimanere" con il Padre, nello Spirito, viene proposta a tutti coloro che incontra.

La verità assume, nell'umanità di Cristo, il volto della relazione: essa costituisce l'io perché sa accogliere il tu. Si tratta di un cammino di libera responsabilità, senza sicurezze.

> Luigi Meggiato Lucia Scrivanti



ra, verità, vita...



In apertura della monografia, un appello all'approfondimento di relazioni autentiche, "passaggio decisivo nella ricerca della verità".

"Se la libertà è il superamento di vincoli e limiti, la frase evangelica 'La verità vi farà liberi' riguarda prima di tutto la verità che è in noi, resa libera dai vincoli delle nostre paure difensive". È affrontare un cammino rischioso e imprevedibile, capace tuttavia di svelare una realtà "altra".

Amici miei...

Amici miei, non chiedetemi un intervento specialistico come quello che sono in grado di svolgere i collaboratori che hanno scritto in questo numero. Vi posso dare solo un intervento narrativo - se volete, appassionato - un tipo di intervento che si vorrebbe più spesso in *Esodo* per rendere vivo il testo. E un po' meno accademico.

Dunque: tutto, a partire dall'autodefinizione di Gesù: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv 14,6), converge nel dire che la verità è il farsi della verità, che la verità sta nella via che conduce ad essa.

Lucio Cortella, amico che spesso preziosamente ci aiuta nella riflessione, con puntuali interventi, senza scorciatoie si rifà all'esperienza dell'ermeneutica: la verità è il metodo della sua ricerca e parte, nel costruirsi, dal soggetto che mette in atto la ricerca.

La verità, dunque, siamo noi, dipende da noi, è potenzialmente in ciascuno di noi. Non ci è già data e non ci appartiene sin dalla partenza. Dipende, tuttavia, anche da ciò che siamo, e ciò che siamo la caratterizza, la rende unica.

Per questo, io vorrei che il nostro contributo alla verità si rafforzasse tra noi, e cerco di spiegarmi.

Se la verità è un percorso, cerchiamo il più possibile di disporci ad essa, disarmandoci delle nostre certezze, disponibili ad ascoltare la voce della verità nell'altro che mi sta di fronte.

Perché in ciascuno c'è un frammento di verità, che è - letteralmente - il "suo" punto di

vista, quello da cui guarda il percorso che dovrà svolgere. E il suo punto di vista non può prescindere da ciò che è lui, dalla sua storia, dalla sua memoria.

Tutto ciò mi porta a dire che la relazione è un passaggio decisivo nella ricerca della verità.

La nostra storia - intendo la storia di *Esodo* - credo abbia reso una testimonianza non piccola su questo piano, sul piano della relazione interna e verso l'esterno. La stima e l'attenzione sempre crescenti che abbiamo ricevuto dipendono certo dai nostri temi e dai nostri approfondimenti, ma penso che prima di tutto ci venga riconosciuto un modo di essere incline alla relazione e alla ricerca della verità attraverso di essa.

Eppure non basta ancora: la relazione con l'altro va approfondita ancor di più. Dell'altro che ho di fronte non deve più appagarmi solamente il volto, la voce, la mediazione, l'effetto verso l'esterno che, inevitabilmente, è mediato tra ciò che lui è e sente, e la convenzione dettata dalla necessità di mettere in atto una difesa. Nella relazione bisognerebbe "abbassare la guardia" ed offrirsi privi della propria maschera.

C'è in ciascuno, nascosto, qualcosa che assomiglia alla scatola nera degli aerei, che contiene in codice la verità di come si sono svolti gli eventi. Nella relazione con l'altro dovrei scambiare la "scatola nera", la mia con la sua. Entrambe contengono la nostra memoria, il DNA del nostro essere, che noi stessi ignoria-



mo ed anzi solo lo scambio ci consente di accedervi.

Recentemente - ricordate? - ci sentivamo seriamente preoccupati, con un filo di ansia e di angoscia per le chiusure all'altro, inteso come straniero, per la indisponibilità della gente "normale" ad accoglierlo. Ecco: io credo che questa preoccupazione e la doverosa denuncia di queste chiusure risuonino più forti ed autentiche se anche tra noi avremo abbassato per sempre le difese, offrendoci reciprocamente il codice per decifrare la nostra "scatola nera", consegnandoci la chiave di quel che siamo realmente. Se la libertà è il superamento di vincoli e limiti, la frase evangelica "La verità vi renderà liberi" riguarda prima di tutto la verità che è in noi, resa libera dai vincoli delle nostre paure difensive.

Questa ricerca del vero, questo cammino è un cammino imprevedibile. Il farsi della verità è nell'altro ed è anche nelle cose, nelle situazioni, negli attimi in cui cade il limite e si disvela, anche solo per un momento, una realtà "altra". Nella relazione l'altro è una persona, ma è anche una coralità di altri e di cose, un modo di disporsi alla semplicità disarmata del

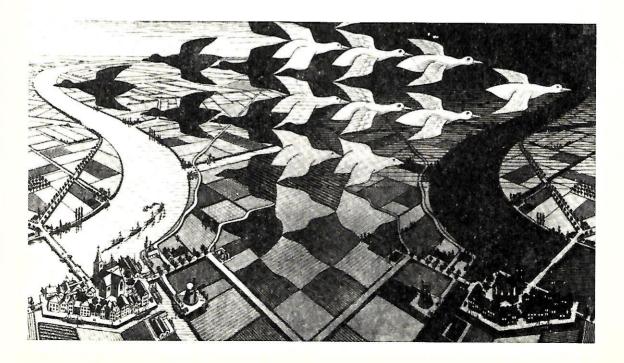
bello, del gentile, della fragilità delle cose e delle persone.

Cercando di parafrasare alcuni versi di Eugenio Montale, non posso non ricordarmi di una poesia, *I limoni*, in cui l'altro è la natura, anche aspra e attonita, ma grande, presente e viva, una natura che sta per tradire una verità, "la" verità. La ricerca arriva al limite e in quell'attimo fallisce. Tedio, gelo, grigia quotidianità, i limiti di sempre, fanno da cortina ad un "vero" che stava per disvelarsi.

Ma imprevedibilmente, in un altro momento successivo, barlumi di verità giungono con la memoria di ciò che hai vissuto, anche solo per un attimo, con il *déjà vu* di quella intima relazione con l'essenza più vera delle cose, di quel tuo essere in relazione con il divino in ogni "ombra che si allontana".

I Limoni, intravisti in seguito, anche molto dopo, in una corte, quasi per caso, sono le "trombe d'oro della solarità" che scrosciano disgelando il cuore ghiacciato dalla cupa vita della contingenza.

Carlo Rubini





Il colloquio tra un redattore di Esodo e un filosofo percorre i significati del termine verità nel terreno della filosofia e della letteratura, in rapporto al cristianesimo. Nonostante la conclamata "crisi della verità" - afferma il filosofo - credo che anche il nostro secolo non possa prendere congedo completamente dall'idea di verità (...). Se non ci fosse nel presente - per così dire - una trascendenza della verità (...) non ci sarebbe neanche possibilità di dialogare, confutare...".

I nomi della verità

Rubini: Poiché il nostro lavoro prende lo spunto dalla frase evangelica "Io sono la via, la verità, la vita", il primo interrogativo riguarda il tempo di Gesù; tempo di disorientamento, un momento storico topico in qualche modo: l'occupazione da parte dell'impero romano, una situazione di crisi. L'esperienza di Gesù si cala in un ambiente dov'era già diffuso un certo spaesamento, forse anche nella comunità ebraica, ma sicuramente a livello sociale, dopo la conquista romana con la presenza anche di altre religioni e sovrapposizioni culturali; in siffatti contesti spesso succede nella storia che ci siano smarrimenti e quindi si presenta la necessità di una risottolineatura della "verità", di un radicamento, in cui in qualche modo viene a trovarsi anche la parola di Gesù. Poi, siccome questi momenti di crisi continuano o possono continuare, la filosofia e le religioni hanno interpretato tale ansia permanente di ricerca della conoscenza da una parte e del vero dall'altra, l'idea di una sottolineatura nell'espressione "verità e salvezza" come binomio e sintesi eloquente.

Questo ci interroga sull'interpretazione della verità, in chiave filosofica e in chiave religiosa. Si parte dal presupposto di una differenziazione tra religioni e filosofia: quest'ultima procede con un metodo scientifico, razionale; le religioni rappresentano esperienze collettive, con segni, espressioni culturali, e sono più interessate all'aspetto etico nella ricerca del vero.

Cortella: Vorrei cercare di evitare dei pa-

rallelismi troppo immediati tra la situazione del tempo di Gesù e quella di adesso, perché la situazione presente di "crisi della verità" è la situazione di crisi di un concetto filosofico di verità, nato nel mondo greco, cioè prima di Gesù, e che poi ha caratterizzato l'Occidente che è venuto dopo Gesù.

Siamo in una situazione molto diversa e lo spaesamento di quel tempo non è lo spaesamento dell'oggi. È diversa anche la proposta che fa Gesù nell'espressione "Io sono la via, la verità, la vita": questa non è la proposta di un concetto filosofico di verità, grazie al quale cioè noi otteniamo una descrizione vera delle cose e del mondo; non è una verità filosofica quella proposta da Gesù, ma una verità legata soprattutto all'adesione individuale e personale a lui, quindi alla fede. Questo, per la tradizione filosofica, è quasi incomprensibile: per essa va contrastata l'idea che la verità sia intrecciata alla fede. Al contrario, Gesù sostiene che è nella fede in lui che si vede la verità, solo fidandosi di lui si scopre la verità! Ciò è messo radicalmente in discussione dalla filosofia, che ha sempre teso a distinguere, se non a contrapporre verità e fede.

Îl concetto filosofico di verità è superamento delle fedi, mentre qui, nella religione, c'è una verità che è tale solamente nella fede.

Allora preciserei subito la differenza fondamentale tra il concetto che Gesù propone di verità e il nostro, quando noi parliamo di verità e "crisi della verità", che riguarda la verità filosofica, che è diversa.



Rubini: E la verità filosofica, storicamente più rilevante è certamente Nietzsche. come si definisce?

Cortella: Ciò forse ci aiuta a comprendere meglio la verità così come appare nel Vangelo.

La verità, in filosofia, riguarda fondamentalmente la sfera della conoscenza. Il problema è: quando la nostra conoscenza è conoscenza vera? La risposta tradizionale che è venuta prima dalla metafisica greca, poi dal medioevo, e poi si è mantenuta per tutta la prima parte dell'età moderna, è che noi siamo nel vero quando le nostre conoscenze corrispondono esattamente alla realtà delle cose fuori di noi. Il presupposto è che ci sia una realtà delle cose già bella e formata al di fuori di noi, e noi siamo nel vero quando rispecchiamo in maniera adeguata ciò che sta fuori di noi: è un'idea di verità fondamentalmente come rispecchiamento della realtà delle cose; verità e realtà sono due lati della stessa dimensione: la realtà sta da una parte con le cose così come sono strutturate in maniera consistente, e dall'altra stiamo noi, che le rispecchiamo e riproduciamo. Allora siamo nella verità.

Questa è la verità su cui ha lavorato tutta la tradizione filosofica. Celebre è la definizione di Tommaso d'Aquino, per cui la verità è "adeguazione dell'intelletto alla cosa", per cui l'intelletto è nella verità quando corrisponde alla cosa e dice la cosa così come essa è.

Questa definizione risale ad un filosofo ebraico del IX-X secolo, di nome Isacco, che san Tommaso riprende, ma affonda le sue radici nella filosofia di Aristotele.

Allora quando noi parliamo di "crisi della verità" - e ciò mi consente anche di specificare la differenza rispetto alla problematica evangelica - ci riferiamo alla crisi di questo concetto di verità, cioè alla messa in discussione che ci sia al di fuori di noi una realtà delle cose già bella e ben formata, e che noi, con il nostro intelletto, siamo in grado di riprodurre. Questa concezione di una verità in sé delle cose e della nostra capacità di riprodurla è stata radicalmente messa in discussione, nel passaggio tra '800 e '900. Tra i vari pensatori che hanno contribuito a questa messa in discussione, il

Rubini: Altro tema importante riguarda la modernità, il passaggio tra '800 e '900, la società industriale e, quindi, un nuovo modello sociale ed economico che comporta modelli etici di comportamento sociale ed anche nuove filosofie e visioni del mondo.

La frase di Pirandello: "Io sono colei che mi si crede", nel presentare il personaggio di una signora che non viene mai conosciuta e che nessuno in realtà conosce, esprime attraverso il testo teatrale Così è se vi pare, una sfibrante ricerca della verità, che poi alla fine si presenta come un'interpretazione soggettiva. Questa espressione teatrale può essere diventata didascalica e semplificativa, anche nella sua crudezza, ma può dare un'idea di ciò che è stata la filosofia di rottura con lo schema di verità tradizionale; è una filosofia che sembra apparentemente di tipo nichilistico che annulla le possibilità di certezza, e quindi di essere, di esistere. In qualche modo è una specie di fine della storia, di fine del tempo; se tutto è interpretativo, il relativismo è portato alle estreme conseguenze come approdo della modernità!

Forse la differenza è che alla fine del '900 un atteggiamento che all'inizio secolo era appannaggio di élites intellettuali diventa qualcosa di volgarizzato, di massa, introiettato negli stili comportamentali: diventa cultura diffusa.

In mezzo a tutto ciò, sembra quasi una parentesi l'epoca delle grandi ideologie, dei sistemi forti: comunismo, nazismo, fascismo ma non solo questi - con le varianti del cattolicesimo, del tradizionalismo religioso, che in qualche modo hanno costituito un sistema a sé ugualmente di tipo ideologico. Però, nello stesso tempo, nella filósofia ed anche in alcune emblematiche espressioni letterarie sembra esserci non un'accettazione passiva di una verità tutta relativa, ma uno sforzo quasi agonistico, comunque un'ansia di ricerca.

Si può citare Kafka, i personaggi nelle sue opere, come, per esempio, Il processo, in cui vi è una ricerca della verità, una verità che riguarda il protagonista, la sua colpa, ma che egli stesso non conosce. Solo prima dell'inevitabile scacco finale, una verità "altra" sembra appena intraverdersi. Essa è dipinta "come un guizzo di luce" quando si apre una finestra... La verità è come una possibilità quasi trascendente, che però resta irrisolta davanti all'esecuzione, alla morte finale del protagonista.

D'altra parte, si potrebbe citare la "teologia negativa" di Montale: la considerazione della "verità come non cosa", la definizione di conoscenza: "Io so soltanto ciò che non voglio e che non sono", affermazione a cui però segue la stigmatizzazione dell'uomo che se ne va sicuro rispetto agli altri e a se stesso; stigmatizzazione di chi ha sicurezza, certezza, e propone soltanto una visione della verità in negativo.

È vero che nel '900 la pedissequa accettazione di una verità si annulla completamente; c'è una dialettica tra ricerca e possibilità di raggiungere definitivamente una verità compiuta.

Questo tema ha alle spalle un'elaborazione filosofica (forse Nietzsche) e molte altre cose.

Cortella: Non si può fare una totale identificazione tra il '900 ed il relativismo filosofico, da sempre esistito, fin dal tempo dei filosofi greci.

La novità che viene introdotta nel '900 non è tanto la relatività del vero, quanto la messa in discussione che esista una realtà in sé delle cose, al di fuori di noi. Questo è - a mio parere - il punto centrale, la vera svolta: la sostituzione dell'idea di una realtà in sé delle cose con l'altra idea che noi ci muoviamo sempre dentro il linguaggio e che la verità delle cose non è altro che il linguaggio che esprime queste cose. Ora, quando noi abbiamo fatto questo passaggio, abbiamo colto la novità del relativismo novecentesco, che non è un puro e semplice relativismo nel senso che ognuno ha le sue opinioni e non riusciamo mai ad arrivare ad una verità assoluta...

La novità è un'altra: consiste nel fatto che le nostre opinioni, non si contrappongono ad una verità che sta fuori di esse, e che esse ci impedirebbero di conoscere. Al contrario, quelle opinioni, quei linguaggi sono la verità delle cose, concorrono a costruire e a smontare l'edificio della verità. L'oggettività non sta fuori, ma si crea all'interno del linguaggio; la verità è un evento che accade nel linguaggio.

A questa conclusione arrivano - a mio parere - entrambe le grandi tradizioni filosofiche del '900: da un lato l'ermeneutica filosofica di matrice europea-continentale e, dall'altro, la filosofia analitica di matrice anglosassone. Entrambe affermano la intrascendibilità del linguaggio, per cui non possiamo superare il linguaggio, e la verità come evento linguistico. Dentro questa costellazione, possiamo ragionare su nichilismo, relativismo, possibilità di accedere alla verità, ma il punto decisivo, il segno della novità del '900 sta nel capire che cosa sia il nichilismo.

Il nichilismo viene espresso sinteticamente nella celebre formula di Nietzsche: "Manca il fine, manca la risposta al perché", ovvero manca il senso delle cose, una base a cui ricondurre le nostre conoscenze e su cui costruire una nostra concezione del mondo. Il nichilismo è però svolto da Nietzsche non nel senso che ci sarebbe una verità fuori di noi, a cui noi non riusciamo ad arrivare, per cui nichilista sarebbe colui che subisce lo scoramento di non riuscire ad arrivare alla verità. Il vero nichilismo, quello che Nietzsche chiama il "nichilismo compiuto", consiste invece nel ritenere mancanza di senso la vera manifestazione delle cose. La nostra verità sta fondamentalmente in questo.

Il processo del conoscere non è qualcosa che consiste nell'adeguarsi ad una verità, ad una realtà che sta al di fuori di noi, ma è continua produzione di simboli, è processo interpretativo continuo. La verità cioè non è qualcosa di fisso e statico, ma è fondamentalmente qualcosa di processuale.

Questa è l'idea che comincia ad affermarsi con Nietzsche e che poi viene proseguita dalla tradizione ermeneutica ed anche dalla filosofia analitica: l'idea che la verità è un processo in cui abbiamo a che fare con le parole, più che con lo stare delle cose. È un processo a cui la comunità umana contribuisce, attraverso la comunicazione, lo scambio di informazioni, la correzione, la critica, l'argomentazione; il processo della verità accade nel linguaggio e nel



dialogare umano.

Si può dire che la verità è "un prodotto della comunicazione", purché non lo si intenda in senso tecnicistico, come produzione nello stesso modo in cui noi produciamo oggetti. La verità non è una produzione in quel senso. Essa è piuttosto un evento della comunicazione. Non è infatti proprietà di alcuno. Non sta né dentro né fuori di noi. Diciamo piuttosto che il nostro parlare e discutere la rende possibile. Questa possibilità si realizza solo in quanto ognuno di noi si apre all'altro. L'evento veritativo accade a condizione che ognuno di noi non resti chiuso in sé, ma partecipi al colloquio universale.

Dunque, questo è il superamento del relativismo, in cui ognuno si tiene la propria opinione. Infatti se ognuno mette le proprie opinioni in discussione e le confronta con gli altri, il relativismo è superato e si affida al confronto dialogico l'apertura alla verità. Ovviamente la verità che emerge è verità rivedibile per definizione.

Rubini: Da questo punto di vista, c'è un impegno nella ricerca della verità, un'assunzione di responsabilità in questa ricerca.

Cortella: Si tratta di un impegno in cui c'è molto meno di volontaristico di quanto potrebbe sembrare nella categoria dell'impegno, perché può sembrare che nell'impegno noi dovremmo essere condotti dalla volontà di verità! Ciò mi consente di recuperare anche il tuo accenno a Kafka e al fatto che anche nel disincanto degli autori che hai citato, verso la verità, irrompe come un barlume, una speranza di verità.

Credo che anche il nostro secolo, che ha messo radicalmente in discussione la verità, non possa prendere congedo completamente dall'idea di verità. Noi possiamo mettere in discussione la verità e dire che la verità è fallibile, che dobbiamo sempre ridiscuterla, che dobbiamo costantemente rivedere le nostre opinioni, solo a condizione che teniamo ferma un'idea di verità. Infatti è solo perché siamo condotti dall'idea di verità che siamo condotti

a correggerci reciprocamente, a criticarci, a metterci in discussione.

Se non ci fosse presente - per così dire - una trascendenza della verità, anche in questa epoca di congedo dalla verità, non ci sarebbe neanche possibilità di dialogare, confutare; non ci sarebbe critica, revisione, fallibilità. L'idea stessa di errore nasce solo in quanto abbiamo presente una verità. Insomma, c'è molto poco volontarismo quando rischiamo la verità. Quando parliamo, siamo colti dalla verità anche se non vogliamo arrivarci.

La verità infatti è un evento intersoggettivo, in quanto si crea nell'incontro tra i soggetti, anzi - per meglio dire - tra i parlanti, tra i partecipanti al dialogo umano, ed in questo incontro accade la verità, come qualcosa però che non sta al di fuori di noi nella realtà oggettiva delle cose, e per questo motivo deve essere ritenuta fallibile, rivedibile e aperta sempre a nuovi contributi.

Rubini: Nel secolo del disincanto, del relativismo per così dire, le grandi ideologie sembrano essere come una parentesi in cui vengono riproposte certezze, dogmi, verità assolute, etc., e ciò è solo apparente perché le ideologie suppongono l'assenza di radicamento.

Cortella: È singolare che nel secolo che ha messo radicalmente in discussione la verità vengano fuori queste verità pesanti, totalitarie, che coinvolgono la vita dell'individuo dalla nascita alla morte, in tutti gli aspetti della vita quotidiana e, addirittura, anche individuale e familiare. Ma, in realtà, non è tanto singolare che ciò accada, perché proprio l'individuo, per così dire, della fase finale, terminale della modernità, totalmente sradicato dalle tradizioni. dai valori consolidati, dalle comunità tradizionali, che non sa più trovare - come diceva Nietzsche - il fine ed il senso delle cose, è un individuo estremamente bisognoso di verità onnicomprensive, e le ideologie costituiscono una sorta di risposta sociale e politica al bisogno di verità, danno all'individuo ciò di cui ha bisogno, certezze definitive ed incrollabili!

Quindi è significativo che proprio in questo



secolo, che ha messo radicalmente in discussione il concetto di verità, emergano verità totalizzanti. Ma in questo secolo ovviamente il processo nichilistico di dissoluzione della verità è un processo che alla fine si rivolta contro i suoi stessi prodotti. Le ideologie totalitarie soggiaciono esse stesse alla loro messa in discussione, e quindi era inevitabile che trovassero una loro fine, e la conclusione del secolo sembra produrre questo risultato.

Le ideologie non hanno retto alla loro stessa contraddizione, al fatto che erano un prodotto e non un'alternativa, un prodotto dell'individuo privo di verità; più che una risposta, erano un prodotto ideologico che non aveva delle basi su cui reggere: in questo modo dovevano soggiacere al processo di modernizzazione, che è fondamentalmente un processo sociale-economico di modernizzazione delle società occidentali, ed ora è diventato un processo mondiale; è un processo che mette in discussione tutte le concezioni tradizionali della verità, dell'etica, della politica; è un processo inarrestabile che conduce alla società mondiale, alla mondializzazione anche del mercato.

Rubini: Un altro tema interessante può riguardare l'apparente conflitto "religioni/modernità" sul tema della verità.

Anche per le religioni si può parlare di espressioni di verità già date, come nell'impostazione tomistica-aristotelica, per cui la verità esiste in sé, non va cercata, la ricerca della verità è un processo che non va intrapreso; semmai la verità va disvelata - per certi aspetti - nonostante la frase di Gesù: "Io sono la via, la verità, la vita" suggerisca l'idea di una ricerca, o comunque di un percorso, come percorso per la salvezza, l'idea di una "sequela" lungo una strada percorsa da una persona e da una vita.

Eppure le religioni si sono poste in maniera diversa, rispetto a quest'idea dinamica di verità, provocando la nascita di un conflitto con la modernità rispetto all'idea di verità come processualità. Tale concetto di processualità sembra non appartenere alle tradizioni religiose, per cui queste entrano in conflitto con la mo-

dernità, a meno che non ci sia una differenza tra cristianesimo ed altre religioni, come in parte era stato già accennato.

Cortella: Le religioni tendono un po' ad assolutizzarsi come concezioni totalizzanti del "vero", nel presentare una verità complessiva che riguarda tutti gli aspetti della vita individuale, sociale e collettiva. L'integralismo è per così dire - una malattia che le religioni portano necessariamente con sé.

Altro è il discorso - secondo me - che viene fatto nel Vangelo, in cui non c'è nulla di integralistico, di verità totalitaria, ma c'è un'idea di verità che consiste fondamentalmente nella sequela di Gesù, che, lungi dal risolvere tutti i problemi della nostra esistenza e di dire come sta il mondo, come stanno le cose, ci dice semplicemente che la salvezza sta nel seguire Gesù e che seguire Gesù significa mettere in discussione tutte le nostre verità. L'idea di verità proposta da Gesù è un'idea critica nei confronti del nostro concetto totalitario e onnicomprensivo di verità, è una radicale messa in discussione di tutte le nostre certezze.

La messa in discussione della verità - che è, in qualche modo, il risultato finale del processo della civiltà occidentale - accade in una società che è passata, più o meno profondamente e compiutamente, attraverso l'esperienza cristiana. C'è un rapporto molto stretto tra questi aspetti.

Si può dire che il nichilismo europeo è la conseguenza del cristianesimo, cioè dell'idea di un Dio che mette radicalmente in discussione tutte le nostre verità. Con il cristianesimo viene predicata un'idea di Dio che entra in conflitto con le concezioni umane della verità e della vita; viene introdotto dentro la civiltà occidentale un "demone" che è il "demone della critica" e della messa in discussione, della presa di distanza nei confronti del mondo, che poi arriva a questi esiti nichilistici, di radicale messa in discussione di tutto.

C'è tra nichilismo e cristianesimo non un conflitto, come potrebbe sembrare, ma un nesso, una profonda solidarietà, che invece spesso viene occultata dalla religiosità tradizionale



che tende a presentare il cristianesimo come una verità onnicomprensiva, totalitario, onnipervadente: Ma così non è, non dovrebbe essere.

Rubini: Il monoteismo - si diceva - ha in sé una radicale critica della verità già data, perché è critico verso le "verità umane"...

Cortella: Con Mosè già si crea fondamentalmente un conflitto radicale tra fede nel Dio di Israele ed idolatria. Idolatria è proprio la verità dell'uomo, è la ricerca di certezze, di verità che l'uomo ha, mentre la fede nel Dio d'Israele comporta la messa in discussione di tutti i nostri idoli, di tutte le nostre verità, è una radicale presa di distanza dal mondo e dalla nostra idea del mondo. Tutto ciò è presente nel monoteismo ebraico e poi continua anche con la predicazione del cristianesimo.

Basterebbe pensare alla reazione assunta, di fronte alla predicazione del cristianesimo, da parte della religiosità pagana greca, che considera come una forma di ateismo il cristianesimo perché comporta l'idea che nella natura, nel mondo non ci sono dei, che Dio è trascendente rispetto al mondo, e quindi comporta una presa di distanza radicale nei confronti di tutte le verità del mondo, contro qualsiasi deificazione del mondo.

Rubini: Nella chiesa in periodo post-conciliare c'era una certa credibilità nell'accogliere alternative di questo tipo, però poi il potere temporale della chiesa si è posto in contraddizione rispetto alla primitiva ispirazione, perché si è in qualche modo deificato, è tornato ad essere immanente e luogo di mediazione...

Cortella: La mia idea è che vi sia un conflitto mortale tra la fede giudaico-cristiana e la religiosità, perché la fede giudaico-cristiana mette radicalmente in discussione le certezze di cui si nutre la religiosità. Ma la fede giudaico-cristiana è diventata anche una religione e, in quanto religione, necessariamente comporta l'addomesticamento della radicale presa di distanza dal mondo, comporta l'assunzione di una verità che diventa sempre più onnicomprensiva.

Rubini: Il cristianesimo forse, rispetto all'ebraismo, pur facendo parte delle religioni monoteiste, comporta qualcosa di diverso nell'assumere, con l'idea di incarnazione, anche l'idea di relatività del mondo da una parte, e di distruzione degli idoli dall'altra, rispetto all'Islam e all'Ebraismo.

Cortella: Non parlerei, né si può parlare così semplicemente, di fondamentalismo islamico, o ebraico, per far risaltare meglio il cristianesimo... perché allora bisognerebbe parlare anche di fondamentalismo cristiano, non solo in quanto esiste od è esistito (vedi i mea culpa papali per l'inquisizione, l'antigiudaismo teologico, le persecuzioni degli eretici), ma perché esistono fondamentalisti cristiani oggi.

Ogni fondamentalismo religioso è una malattia della religione stessa...

Si può dire che il cristianesimo, attraverso l'incarnazione, introduca un elemento che nell'Ebraismo non c'era e non c'è neanche nell'Islam, è cioè il fatto che Gesù - in quanto Dio
- ha assunto la carne nel mondo. La salvezza
non passa attraverso una radicale presa di distanza dal mondo, ma attraverso l'assunzione
completa della mondanità del mondo. Da ciò
l'idea che la storia del mondo non è qualcosa
che va in direzione opposta rispetto alla storia
della salvezza: sono tutt'uno.

Allora l'incarnazione mette in luce il rapporto duplice che il cristianesimo ha nei confronti del mondo: da un lato, l'elemento monoteistico implicherebbe la presa di distanza dal mondo, dall'altro, l'elemento incarnazionalistico comporta invece l'assunzione ed il dialogo con il mondo, il farsi della verità e della salvezza nel mondo. Tutto ciò spiega molte cose della storia del cristianesimo ed anche, per così dire, una certa vaccinazione ... nei confronti del fondamentalismo, nel porsi non in contrapposizione al mondo, ma con una fede che dialoga con il mondo e che cerca di vedere nel mondo anche gli elementi della salvezza.

Rubini: A questo punto, si prospettano due



scenari possibili, due derive rispetto all'incarnazione: da una parte, c'è l'assunzione della mondanità, e quindi anche della sua relatività e dell'impegno umano con tutti i suoi errori, da un'altra parte, sempre come conseguenza, c'è la mondanità della chiesa secolarizzata che si pone come mediazione, proponendosi ancora come verità assoluta. Nella storia del cristianesimo le due possibilità sono convissute e non a caso ci sono state grandi scissioni e continuano ad esistere una dialettica ed uno scontro interni alle chiese.

Cortella: È un problema di difficile equilibrio: come "essere nel mondo, senza essere del mondo", per usare le parole del IV Vangelo! Questa è la sfida del cristianesimo; ed in fondo la sua storia è segnata sempre dai due aspetti: dal radicalismo ascetico di allontanamento dal mondo, da un lato, e dalla totale assunzione della temporalità del mondo, dall'altra.

Rubini: Possiamo passare ora ad un tema complementare agli altri: come si presenta il problema della verità nella filosofia della scienza e nella filosofia del diritto, per cercare di completare il quadro, perché nella modernità la scienza sembra essere diventata un nuovo surrogato della verità, l'ultimo rifugio della verità. Non a caso le filosofie che tendono a nuove ideologie forti, anche se provvisoriamente, come abbiamo visto, soprattutto se legate ad un pensiero più tradizionalista - e qualche volta anche la chiesa cattolica - accusano la scienza di onnipotenza, di essere l'alfa e l'omega dell'esistere, ed invece non è proprio così.

Cortella: Direi che abbiamo assistito ad un cambio di paradigma notevole tra '800 e '900: l'ideale ottocentesco è quello di una scienza capace di una verità oggettiva definitiva, indiscutibile; l'ideale novecentesco di scienza esprime un'idea di scienza come qualcosa che produce costantemente novità, innovazioni, in una revisione continua delle sue teorie.

In fondo, il '900 viene annunciato dalla potente rivoluzione relativistica di Einstein, che cambia completamente l'immagine classica della fisica newtorsiana; e quindi anche nella scienza ci sono paradigmi di conflitto, per cui essa non è portatrice di verità definitive; l'oggettività della scienza non è qualcosa che sta lì e che noi dobbiamo scoprire, ma anch'essa è il prodotto della ricerca scientifica.

È interessante la definizione che, per esempio, Karl Popper dà dell'oggettività scientifica, secondo cui essa consiste nell'intersoggettività del metodo scientifico: cioè abbiamo conoscenze oggettive quando a queste conoscenze hanno lavorato i ricercatori e su queste i ricercatori hanno trovato un accordo, e solo allora ciò su cui si è trovato un accordo è vero, è oggettivamente scientifico, ma ovviamente questo deve essere suscettibile di ulteriori verifiche, di ulteriori rimesse in discussione, per cui la verità è questa incessante costruzione-decostruzione, che emerge dal dialogo tra i ricercatori.

C'è una processualità della verità, e anche qui ci sono molte connessioni con l'ermeneutica; Gardamer parla dell'esperienza ermeneutica come di un'esperienza dialogica e Popper parla dell'oggettività scientifica come di qualcosa che consiste nell'intersoggettività del metodo scientifico; entrambi fondamentalmente dicono la stessa cosa, pur provenendo da tradizioni completamente diverse. Il '900 ha una fondamentale convergenza su ciò.

È significativo poi che, nel diritto, l'oggettività debba essere accertata dal processo, dal procedimento dibattimentale, in cui si sono confrontate accusa e difesa. L'oggettività non sta nelle cose fuori del confronto processuale, ma nelle carte e nella documentazione del processo: ciò che è effettivamente successo sta in esse e solo in esse. Vale come vero ciò che i giudici hanno convenuto come attendibile dal procedimento dibattimentale. Solo questa è la verità. Certamente qualcosa è accaduto fuori del processo, ma per il diritto è accaduto solo ciò che è stato testimoniato e che è passato attraverso il vaglio dibattimentale. Anche qui dunque l'oggettività dell'accadimento è depositata nel linguaggio e nel confronto dialogico delle parti.



In che senso la Parola di Dio espressa nelle Scritture sacre è verità?

La riflessione dell'autrice insiste sul fatto che il racconto biblico è un pensiero-commento (un "muovere-verso") che "consta di significati (parole) dell'esperienza del mondo in rapporto ad un senso (la Parola) al di là dell'esperienza", significati sempre irriducibili alla Parola che li sollecita: "si tratta di accogliere e di rispondere". Diverse e legittime possono essere le forme della risposta.

Qualcosa oltre l'esperienza

1. Scopo del commento è l'attivare un moto di avvicinamento tra ciò che un testo vuol dire e i significati del linguaggio in un momento determinato dell'esperienza collettiva e individuale. Esso presuppone un testo come parola rivolta ad ascoltatori. Ciò non esclude una lettura critica, ma la sua pretesa assoluta, che riduca il senso del testo a ciò che si adegua al soggetto razionale, cioè, in ultimo, a condizioni culturali determinate, fatte valere come assoluti.

La scrittura non è parola teorica, pensierocritica, ma proprio come scrittura - segni fissati per indicare oltre se stessi - è un pensierocommento: esso ha il riferimento al senso, non si limita ad un compendio di significati. Ciò risulta dal suo essere testimonianza, segnale verso qualcosa, non codificazione di significati. C'è qualcosa a cui la scrittura biblica si riferisce, per questo è **commento**, ricerca di giuste strade, richiamo alla direzione da tener ferma.

Le parole della scrittura biblica sono nostre parole, risposte nel mondo dell'esperienza, che testimoniano e indicano una Parola oltre il mondo, quanto più sono date nella libertà e nella fedeltà. L'esser testimonianza distingue il pensiero biblico (pensiero-commento) dal pensiero che giustifica e interpreta; la scrittura biblica indica un senso, e si costituisce in questo rapporto. Se è letta al di fuori di questo, è scambiata per una parola della cultura, del progetto, del significato dell'esperienza, non della libertà, della prassi rischiosa oltre il limite dell'esperienza. La direzione verso un al di

là dal mondo dà alla scrittura biblica un carattere di risposta: essa è dopo qualche altra cosa, che la precede.

Noi veniamo dopo la scrittura, ma con gli autori di questa, dopo la Parola trascendente, a cui la scrittura risponde. Noi seguiamo la risposta del popolo d'Israele, perché essa segue la convocazione fatta dalla Parola: le parole della scrittura biblica indicano la fonte, la giusta direzione a cui guardare, e come tali sono, per chi viene dopo, un aiuto, un insegnamento, una testimonianza.

Le parole bibliche segnano dei fatti, ne indicano il senso (l'esodo dall'Egitto avviene in quanto una libertà dai vincoli servili amplia i limiti del possibile e costituisce il termine di riferimento, il senso dell'azione reale, oltre allo spirito critico, alla denuncia dei cedimenti, delle risposte infedeli; l'esodo è l'azione, ma anche il giudizio, la distanza tra il fatto e il suo senso, perciò non solo fatto, ma anche segno di questo senso del fatto). Perciò esse indicano oltre i propri significati, e chi le accoglie non è così lontano da chi le ha poste nel passato: c'è sempre l'aprirsi dell'esperienza ad un oltre, il rischio della libertà da assumere, la crisi dei significati nella ricerca di una risposta fedele; solo che ora "qualcosa" oltre il nostro mondo di esperienza è indicato dai testimoni biblici; possiamo iniziare il cammino seguendo i loro passi, guardando nella stessa direzione.

Essi ("Mosè", nella tradizione biblica) hanno affrontato ("faccia a faccia", come mai più nessun profeta) l'incognita di questa Parola, il



rischio di questa libertà, il vuoto di questa distanza; hanno dato alla loro vita significati, hanno fatto azioni, in risposta a quella Parola, al seguito di quel comando, nel proprio ambito concreto, nel persistere di questo "oltre": sono perciò diventati segni, testimoni di "qualcosa"; l'esser "verso qualcosa" è ciò che in loro ci colpisce.

Le scritture, le testimonianze bibliche, sono segni di "qualcosa", che incontra e agita confusamente anche la nostra esperienza; abbiamo in esse un tracciato, il cammino di altri verso la Parola, la loro risposta, il giudizio che la ridimensiona. Le parole bibliche sono segno e distanza, azione reale e frattura, significati dell'esperienza e orientamento di questi verso un senso oltre l'esperienza; da un lato indicano a noi la giusta direzione, dall'altro non sostituiscono i nostri passi, la decisione e l'azione concreta.

Le parole bibliche segnano la differenza tra l'agire del testimone biblico, il persistere del mondo storico-umano, e il senso oltre-mondano della Parola iniziale; le parole dei testimoni indicano questo senso, dicono perciò che esso non si compie nell'azione, ma resta come richiesta, come punto di orientamento. Sono parole di un fare, che rimanda oltre se stesso; nell'andare "verso qualcosa", chi viene dopo le trova sulla sua strada, ne riceve indicazione, stimolo; l'esodo del popolo d'Israele non esaurisce la fedeltà della Parola che lo fa muovere, ma indica una direzione, un compito da riprendere; segni anche per chi viene dopo, e scopre in se stesso la richiesta della Parola e la confusa incertezza delle azioni.

Si riconosce, in tal modo, la priorità della Parola e la differenza tra questa e i significati delle parole, tra il senso che si apre e i comportamenti pratici che ad esso si ispirano. Il piano della prassi, della decisione, dell'impegno etico, è la risposta, nei significati del mondo; essa non sta da sola, ma in quanto ha relazione con qualcosa che la giudica; la tensione tra significati e senso, tra prassi e giudizio, è l'anima del linguaggio biblico, la forma del pensiero-commento in genere.

Qui le parole non sono senza la Parola, ma

il loro essere nel mondo è fatto di opzioni concrete, sul piano dell'agire, e della critica a queste opzioni; i significati infatti sono rivolti ad un senso, oltre il mondo, che essi indicano. Questo linguaggio non è al di fuori della prassi, ma non si risolve in prassi, non tutto ciò che esso **vuol** dire vi è contenuto, da qui la funzione di segno, di testimonianza.

Non è il linguaggio del mito, la rappresentazione di un ordine del mondo, l'espressione di un progetto, di un modo di vedere le cose, ma del seguire la Parola che viene prima, della prassi-commento, nel decidere e nel riconoscere la frattura insuperabile e la richiesta di fedeltà nel rapporto tra i nostri significati e il senso che si apre.

2. Il criterio dei significati è il rapporto al senso. Il pensiero-commento consta di significati (parole) dell'esperienza del mondo in rapporto ad un senso (Parola) al di là dell'esperienza, che tuttavia costituisce un polo di tensione, un inizio. Qui i significati non sono per se stessi, ma in quanto messi in relazione, sono elementi di una prassi, risposte ad una richiesta, indicazioni di un senso; da qui la pluralità dei significati e l'unicità del senso che essi indicano; si tratta delle varie condizioni degli individui, nel mondo; essi entrano in rapporto, rispondono "a qualcosa", diventano interlocutori di un discorso che inizia al di fuori del loro mondo; il rapporto così stabilito è un pensiero-prassi; i significati si riferiscono al senso, al di là del mondo, senza pretesa di esaurirlo; nel render conto della frattura insanabile, indicano il referente, il senso che li attrae, e questo è anche ciò che li legittima.

I significati che ricorrono nel pensiero-commento non sono dunque indifferenti; ciò che appartiene al mondo dell'esperienza entra in rapporto, è chiamato in causa da un interlocutore, esterno e irraggiungibile; è questo rapporto, il carattere iniziale di questo rapporto, a fare dei significati una prassi-commento, una risposta in grado di misurare la distanza, l'irriducibilità della Parola a cui si rivolge, l'iniziativa gratuita che la sollecita.

I significati vivono qui del rapporto al sen-



so, mentre non rientrano più nel pensiero-commento se viene a mancare questa tensione, se il discorso si chiude nell'immanenza. Così non basta un concetto teologico per portare un discorso al di là dell'ordine del mondo; anzi, il "concetto" è il tentativo di ridurre ogni realtà al controllo del pensiero, il diverso al simile, l'iniziale al derivato. Viceversa, un discorso profano, in quanto eventuale risposta, riconoscimento di una parola esterna, è più di se stesso, dà luogo ad un rapporto effettivo, ad un'azione che lo apre ad una realtà più grande della realtà empirica.

Non si tratta di un linguaggio "sacro", simbolico (avente in sé la realtà di cui parla), ma di un linguaggio profano che si trova in una vicenda al di là del proprio mondo, e che in essa cambia forma e senso. Così, ad esempio, la storia del popolo d'Israele non è una "storia sacra", la presenza del "divino" nel mondo, ma la storia di un popolo afferrato da una vicenda che lo sposta in un ordine di realtà trascendente, tale da porre richieste, da obbligare a decidere, ad agire, ad essere responsabile, nell'ordine del mondo. Così è per i testimoni biblici della Parola (dai profeti a Gesù di Nazaret), che non hanno in se stessi il dominio del senso, ma rimandano ad esso, al di là delle parole, della storia di ognuno. Essi testimoniano di un altro, non ne dispongono.

Quindi non c'è una "ragione", un criterio che si possa imporre dall'esterno a questo pensiero-commento; il suo linguaggio - concetti, immagini, forme storico-narrative, normative, annunci profetici, espressioni sapienziali - non è separabile dalla situazione reale in cui si presenta: esso è segno di "qualcosa", perché è azione di risposta di alcuni individui, nella loro esperienza, a ciò che li pone "oltre se stessi", che precede la loro azione; segno per altri, in quanto permette loro di riconoscere, dà nome a "qualcosa", sempre inafferrabile; chi viene dopo ha l'aiuto delle esperienze di altri, ma non può sottrarsi alla propria, non ha un criterio di validità obiettiva, ma deve rispondere personalmente; eredita una cultura (tradizione religiosa, concetti e linguaggio, modo di vedere la realtà e di vivere), ma può decidere di farla propria o di rifiutarla. Certamente non c'è un "assoluto", un "esclusivo", un "tutto", un contenuto dell'esperienza storico-religiosa tale da risolvere una volta per tutte il problema.

Qui non si tratta di "definire", di parlare in termini di essere/non essere (nel pensiero critico il giudizio include nell'ordine del discorso, fa essere reale, ciò che è controllabile, riducibile a categorie, e può inserirsi in strutture note), ma di "seguire", eventualmente, un accenno che si trova, nella forma di prossimità/ distanza; quindi il vero problema non è come riportare al linguaggio concettuale, al pensiero critico, il linguaggio-risposta del pensiero-commento (ad esempio, come esporre in termini di dogma l'evangelo cristiano), ma che cosa voglia dire la Parola biblica, l'annuncio evangelico agli ascoltatori, raggiunti attraverso il linguaggio, le risposte concrete di testimoni che li hanno preceduti.

Si tratta, cioè, di accogliere e di rispondere; in primo luogo qualcosa viene dall'esterno (non sappiamo come e dove), si apre un nuovo orizzonte, inoltre, per noi, un cammino da intraprendere; tutto ciò in circostanze che non sono uguali (varie e differenti espressioni sono date nei linguaggi religiosi, ma non solo in quelli). La cultura biblica è l'accadere di questo pensiero-commento (il caso a noi noto di questo accadere); qui si apre un senso ed un cammino da percorrere, non si tratta di generalizzare, di fare una teoria, di "giustificare" delle decisioni, ma di riconoscere ciò che accade, di cogliere la sua forma, non di ridurla ad altro.

Il pensiero-commento è dunque la forma del pensiero biblico, ma non è detto che sia solo di questo; noi lo sperimentiamo nella cultura biblica; la sua "universalità" non è data dal poter ricondurre questa o altre realtà culturali a forme della razionalità, a fondamenti del giudizio, a strutture logico-linguistiche; viceversa, non si assolutizza la forma biblica così da farne uno schema di pensiero; la "universalità" in questo caso è una "universalità" di fatto, relativa: più persone si trovano sullo stesso cammino, hanno gli stessi referenti, muovono in una stessa direzione.



Non sappiamo perché ciò avvenga (non c'è universalità del concetto), ma constatiamo che ciò avviene o è avvenuto relativamente. Tutto ciò perché ci muoviamo su un terreno che non è quello dell'esperienza; nel rispondere a "qualcosa", andiamo oltre le possibilità del mondo, non abbiamo un aumento di conoscenze e di dominio, ci esponiamo al rischio di una libertà che ci è data.

Il "criterio" che abbiamo è questo "senso" oltre il mondo, che mette in discussione ciò che siamo nel mondo; esso ci porta a rispondere - a cambiare e ad indicare oltre noi stessi la frattura tra il mondo e il senso del mondo, ciò che manca alla prassi, il limite insuperabile, ma anche il farsi sentire della Parola. Un "muovere verso", che è "commento", nell'essere insieme risposta ad una Parola esterna e confessione della distanza insuperabile tra questa e le nostre parole.

3. Non c'è una risposta autoritaria. Da questo punto di vista si ridimensiona anche l'uso del concetto nel discorso soprattutto cristiano, nella teologia (soprattutto occidentale), ed anche nelle definizioni del dogma.

L'espressione concettuale non può diventare normativa nei confronti di altre espressioni (ad esempio, l'espressione narrativa, sapienziale, di annuncio), visto che il criterio di tutte le forme di linguaggio nel pensiero-commento è il sussistere di un effettivo rapporto tra il segno e un referente esterno al sistema linguistico. Come si è accennato, tale rapporto è un evento, in cui il linguaggio è la risposta di individui che riconoscono e testimoniano una realtà fuori del mondo, il cui senso si apre senza colmare l'abisso fra il mondo dell'esperienza e il trascendente.

Il linguaggio del concetto ha dunque anche un limite esterno nella ripresa del pensierocommento, in cui l'essere segno di "qualcosa" non intacca minimamente l'alterità del referente. Viene a mancare dunque ogni capacità simbolica del linguaggio-risposta, e quindi ogni autorità normativa in qualsiasi forma: ogni espressione del linguaggio-risposta, sia pur quello del dogma nella tradizione cristiana ecclesiastica, è attraversata dalla crisi, è segno di "qualcosa" che viene prima, che non si può comprendere, ridurre ai nostri significati. Forme espressive diverse - risposte diverse - hanno l'unico scopo e valore di "essere verso" la Parola che le sollecita; questa fedeltà o nonfedeltà è anche l'unico discrimine tra loro.

Il rapporto alla Parola biblica non è dunque riportabile ad un accogliere contenuti proposti e garantiti da un'autorità; se si tratta di contenuti, formule, parole, allora è chiaro che occorre un'autorità che le formuli e le faccia rispettare; se si tratta di un rapporto, per cui ci si sente chiamati a rispondere, allora possono darsi diverse forme di risposta, purché riconoscano e mantengano la relazione. In tal caso non vi sono formule esclusive, ma una continua ricerca, un ascolto di testimoni, una riflessione interna alle risposte date, un "variare" i significati, per essere fedeli al punto d'orientamento.

La questione è infatti se, in ultima analisi, si tratta di nostre affermazioni, di autoaffermazioni del soggetto (o istituzione) credente, oppure se resti in primo piano la richiesta della Parola, il richiamo "impossibile" di qualcosa oltre l'esperienza, che mette in crisi ogni formula positiva; la Parola non è un contenuto (cose dette), ma un rapporto (convocazione indirizzata a noi), e questo non come nostra iniziativa, ma come evento primo, incondizionato. Il che implica, da un lato, la scoperta-esperienza di una realtà più grande del nostro mondo, e dall'altro, la revisione critica di ciò che ci diamo come base, la conversione della vita.

Ciò che intendiamo per "universale" non è qui un dover essere, per tutti i singoli, mezzo di controllo e di dominio, ma una volontà di trasmettere qualcosa, per sé fonte di impegno in tal senso (non si può godere un bene senza volerlo comunicare; ad esempio, non esistono "grandi libri", patrimonio dell'umanità, ma libri che alcuni hanno apprezzato e voluto trasmettere ad altri).

Nel pensiero-commento il concetto è usato in modo anomalo (si potrebbe citare, come esempio tipico, Anselmo d'Aosta): non si fon-



da su se stesso, su principi, ma su un "senso che si rivela", sul riferimento a questo senso; la teologia cristiana tenta anche di usare la rivelazione come principio da cui far discendere conseguenze, ma la rivelazione biblica non funziona secondo questa logica, poiché il rischio del decidere è parte integrante del senso che si apre alla ricerca e all'ascolto, non all'evidenza e alla dimostrazione; il ricorso al linguaggio dei concetti, in rapporto al pensierocommento, che è anche un pensiero-fede, non avvicina tale pensiero al discorso scientifico, non ha valore costruttivo; invece, alla pari con ogni altra forma, entra in rapporto con un referente esterno, di cui è segno; i suoi significati hanno questa funzione di riconoscere ciò che è prima e di rispondere alla Parola, cioè di essere "verso qualcosa" - frattura insanabile nell'ordine del mondo.

Il criterio del vero e del falso, come fedeltà nel persistere delle differenze, verità del fare, segue dunque la svolta epistemologica del pensiero-commento rispetto alla verità dell'essere (pretesa scientifica della teologia, autorità del-

la dogmatica). Il riferimento alla Parola non è un mezzo per stabilizzare e istituzionalizzare gli strumenti usati per rispondere, ma è il fine che mette in moto la critica a questi strumenti (il fare che si attua nelle condizioni dell'individuo, i significati che si esprimono in comportamenti, parole, istituzioni, anche istituzioni ecclesiastiche e parole dogmatiche), alla loro insufficienza.

Altrimenti la Parola diventa un mezzo per il potere di istituzioni e autorità - sociali e mentali - mentre, in rapporto ad essa, "non ci sono né giudei né greci": le risposte alla Parola nelle varie culture, nelle parole degli individui umani, non sono giustificate da qualsiasi forma di potere, ma poste in crisi dalla Parola, e in questo portate ad operare ancora per una nuova sintesi.

Maria Cristina Laurenzi

Indicazioni bibliografiche

Paolo De Benedetti parla di una "civiltà del commento", per indicare in sintesi i tratti dell'ebraismo, nella Prefazione a RASHI di TROYES, Commento alla Genesi, Marietti, Genova 1985, p. VII.

ELIA BENAMOZEGH, Israele e l'umanità, Marietti, Genova 1990.

JACOB NEUSNER, I fondamenti del giudaismo, Giuntina, Firenze 1992.

GERSHOM SCHOLEM, Concetti fondamentali dell'ebraismo, Marietti, Genova 1992.

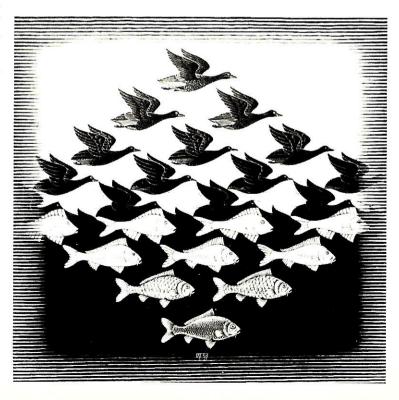
EMMANUEL LEVINAS, Trascendenza e intelligibilità, Marietti, Genova 1984.

KARL RAHNER, Che cos'è un asserto dogmatico?, in Saggi teologici, Paoline, Roma 1965.

ITALO MANCINI, Scritti cristiani, Marietti, Genova 1991. WALTER KRECK, Dogmatica evangelica, Claudiana, Torino 1986.

SERGIO ROSTAGNO, Parlare di Dio con parole umane, "Gioventù evangelica" XLII, 1992, pp. 7-11.

FRANCISCO J. VARELA, E. THOMSON, E. ROSCH, La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza, Feltrinelli, Milano 1992.





A volte, nella Bibbia, uno stesso avvenimento o evento sono letti in due divergenti maniere dai profeti. Questo avviene, ad esempio, di fronte al dramma dell'esilio babilonese o alla visione escatologica della storia. Ciò è possibile, afferma l'autore, direttore di "Tempi di fraternità" e saggista, perché "la verità biblica, se bene intesa, ha carattere nomadico, sinfonico e plurale; più un itinerario da percorrere (...) che un deposito di nozioni da assumere intellettualmente".

La ricchezza sinfonica della Bibbia

Agli occhi degli ebrei, l'esilio in Babilonia cui fu costretta buona parte di essi attorno al-l'anno 587 prima dell'Era Volgare dovette apparire come una cesura straordinaria della loro storia, oltre che una radicale messa in discussione del loro rapporto col Dio dei padri, col Dio "di Abramo, di Isacco e di Giacobbe".

Gli avvenimenti negativi si erano succeduti a raffica, dalla resa di Gerusalemme - la città santa per eccellenza, il ricettacolo della promessa - all'abbattimento del grande tempio edificato da Salomone, fino alla deportazione forzata degli ultimi successori di David, in maniera da incrinare profondamente l'immaginario collettivo di Israele e da interrogarlo drammaticamente sul senso da dare alla profezia di Natan, racchiusa in 2Sam 7, a proposito dei privilegi eterni concessi allo stesso David.

Va contestualizzata in quella stagione delicata e complessa la predicazione di Geremia, il profeta sofferente per antonomasia, vissuto tra la metà del VII secolo e i giorni bui della fine dell'indipendenza nazionale: cardine della quale è, da un lato, la sottolineatura della necessità di una "alleanza nuova" e finalmente eterna fra Dio e il suo popolo (Ger 31,31-34), e, dall'altro, l'annuncio scandaloso secondo cui il tempo della cattività e lo spazio della diaspora sono interpretabili - a dispetto delle apparenze - come occasioni reali di salvezza.

Ecco il significato della lettera che egli invia ai correligionari resi prigionieri a Babilonia (Ger 29,1-14), dal contenuto per tanti versi paradossale, che rilegge l'esilio quasi si trattasse di un "esodo alla rovescia" e punto di partenza per un diverso inizio: contro le sicurezze improprie di un passato glorioso ma irrimediabilmente già trascorso, Israele potrà riscoprire le proprie radici e il senso vero della propria convocazione fra le genti - proclama Geremia controcorrente - solo nella dispersione, in mezzo ai pagani, nel cuore di un paese straniero.

Il messaggio gli procura, al solito, proteste e maledizioni: a che titolo, gli rimproverano i suoi numerosi detrattori, invitare a costruire case e ad abitarle, a coltivare orti e mangiarne i frutti, se una parola divina arriverà a dire beato chi afferrerà i piccoli babilonesi e li sbatterà contro la pietra (Sal 137,9)? E perché prendervi moglie, generare figli e figlie, crescendo per di più di numero producendo ricchezza e benessere a favore del nemico di sempre? Tanto più che, in altri momenti, egli ricorrerà ad un'ulteriore immagine particolarmente suggestiva, quella della "vita come bottino" (1), per valorizzare il senso della stagione esilica: vale a dire un'esistenza che possiede solo se stessa e nulla di più, da viversi come l'unico bene concesso da Dio all'umanità.

Agli abitanti di Gerusalemme, affannati a salvare il salvabile dagli attacchi degli invasori, Geremia profetizza dunque che chi intende conservare tutto rischia di perdere anche se stesso, mentre chi è disponibile a perdere ogni bene materiale riavrà i suoi giorni e anzi li conquisterà come preda di guerra, dimostrandosi così il reale vincitore. E a nulla vale qualsiasi illusione di poter tornare al tradizionale

regime della sacralità: la circoncisione, le preghiere, i sacrifici non sono più in grado, infatti, di garantire un barlume di luce nel buio della devastazione. Continuare a ripetere "tempio del Signore, tempio del Signore" (come fanno senza pudore i profeti suoi concorrenti, facili cantori di una fede a basso prezzo) è anzi, ormai, ai suoi occhi, addirittura "parola di menzogna" (Ger 7,4). Elie Wiesel, uno dei pochi "salvati" dalla Shoah, riassumerà così, succintamente ma correttamente, la missiva sopra citata: "Siccome siete nella Diaspora, fate qualcosa per darle significato. Altrimenti rischierete la disperazione, e la disperazione non ha posto nella storia ebraica" (2).

In quegli stessi anni e in quegli stessi frangenti, un altro profeta, sacerdote come Geremia ma con un itinerario esistenziale ben diverso dal suo, di nome Ezechiele, si erge, a propria volta, a proclamare gli annunci divini su Giuda e sulla "città del gran re".

Lo spirito della sua profezia, in particolare, appare assai distante da quello del collega/ rivale, e non è certo un caso che egli predichi per gran parte del suo tempo di vita (oltre 20 anni!) proprio dall'inferno di Babilonia, deportato là assieme a tanti sventurati connazionali. Per questo la parola di Ezechiele racconta innanzitutto lo squallore e la miseria della condizione presente del popolo di Dio, la sofferenza di un gran numero di innocenti, la difficoltà di riuscire ad intravedere, nella condizione della storia, una possibile liberazione: con la sua cura estrema nel distinguere il sacro dal profano (Ez 45,1-6), manifesta chiaramente il tentativo di volgersi all'indietro per ritrovare le ragioni antiche della separatezza di Israele dalle genti, fino ad immaginare - in una visione famosa fortemente venata di utopia (Ez 40-48) - un progetto di riordinamento complessivo tanto radicale quanto minuzioso del tempio, della liturgia e della comunità (3).

Nelle sue pagine profondamente lacerate, la salvezza si proietta su uno sfondo escatologico, alla "fine dei tempi" (Ez 38,6), come se i destini dell'umanità nel presente eone gli apparissero irrimediabilmente condannati dal peccato: e solo a fronte di un rinnovamento

totale, ben difficilmente oggi prevedibile, sarà credibile l'auspicato raduno dei dispersi a Gerusalemme.

Di fronte ad un medesimo evento storico, abbiamo perciò una coppia di letture profetiche decisamente divergenti: l'esilio babilonese come opportunità nuova da cogliere al volo in vista di un'apertura alle nazioni, da parte di Geremia, oppure come scandalo inaudito strettamente legato al peccato d'Israele, rispetto al quale è necessario tornare al passato, da parte di Ezechiele. Chi ha ragione, e perché entrambe le interpretazioni hanno trovato spazio all'interno delle Scritture Sacre?

Certo, ancorché clamoroso, non si tratta dell'unico caso di sensibilità e risposte differenti all'interno della Bibbia: basti pensare, per fare appena un paio di altri esempi, alle ben diverse visioni escatologiche presenti nel libro di Qohelet e in quello della Sapienza, alle svariate percezioni dell'esodo o ai quattro evangeli del Nuovo Testamento (4).

La sensibilità orientale, peraltro, appare maggiormente disponibile rispetto alla cultura occidentale (mi scuso per la genericità dell'assunto) nei confronti della convivenza degli opposti. Il dato che emerge, in ogni caso, è di notevole rilevanza anche per noi, in un tempo in cui il dialogo ecumenico, l'apertura interreligiosa e la consapevolezza di un'interdipendenza planetaria stanno assumendo un valore strategico decisivo per il cristianesimo depotenziato della post-modernità: la Bibbia e il canone - sia ebraico, sia cristiano - non rappresentano l'affermazione indiscussa di un'unica idea, di un'unica concezione di Dio, del cosmo e dell'uomo, bensì un campo di tensioni non di rado lacerante, all'interno del quale varie teologie e svariate antropologie si confrontano, talvolta si scontrano, ed entrano in vicendevole relazione. E la verità biblica, se bene intesa, ha carattere nomadico, sinfonico e "plurale"; più un itinerario da percorrere instancabilmente al modo del cammino zigzagante di Israele nel deserto, che un deposito di nozioni da assumere intellettualmente.

Per tornare al primo dei due esempi, potremmo dire che solo prendendo sul serio la lucida disperazione del *Qohelet* si è in grado di accettare anche la prospettiva saldamente fiduciosa della *Sapienza*; e solo nell'orizzonte qoheletico assume un risalto adeguato la fede nella resurrezione che ebraismo e cristianesimo annunciano, come aveva colto, in maniera straordinariamente felice, un profeta di questo secolo che si va spegnendo, Dietrich Bonhoeffer: "Solo quando si ama a tal punto la vita e la terra, che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla resurrezione dei morti e ad un mondo nuovo" (5).

Contro qualsiasi ipotesi di un Dio "tappabuchi" delle umane questioni irrisolte, o "pezzo di mondo prolungato", il credente adulto è oggi chiamato - direi - a vivere paradossalmente una fede nell'aldilà, senza che ciò metta in discussione la propria fede nell'al di qua e nelle realtà penultime, in profonda solidarietà con la creazione che "geme nell'attesa" (Rom 8,19). E Bonhoeffer, teologo e martire, riuscì, anche biograficamente, a gestire tali due "con-

trari": quando, nelle ore antelucane del 9 aprile 1945, egli veniva impiccato nei pressi del lager di Flossenburg, lasciò nella sua ultima cella un paio di volumi quanto mai rappresentativi di valori all'apparenza opposti: il testo della Bibbia e un'antologia delle poesie di Goethe, il massimo dei libri sacri e il massimo dei libri profani (6).

Allo stesso modo, credenti divisi tra fedeltà alla terra e fedeltà a Dio hanno pieno diritto di cittadinanza nel cuore di chiese non più frenate dal timore dell'altro (ah, i dibattiti estivi sull'imminente invasione islamica di una presunta Italia cristiana!), bensì capaci, insieme, di tensione e speranza, di radicalità evangelica e di solidarietà col mondo: è questa, mi pare, una lettura possibile del paragrafo n. 8 della *Dei Verbum*, laddove i padri conciliari rilevavano sapientemente che "la chiesa, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio" (7).

Brunetto Salvarani

20

Note

1) Cfr. Ger 21,9; 38,2; 39,18; 45,5.

2) E. WIESEL, Cinque figure bibliche, Giuntina, Firenze 1988, p. 87.

 Si tratta di quella che è stata definita emblematicamente "la Torà di Ezechiele".

4) "È di grande importanza che Qohelet sia stato incluso nel canone biblico: ciò significa che una religiosità così laica, conflittuale, critica, negatrice di tutta la tradizione, è

legittimata addirittura come parola di Dio. Non dobbiamo vedere in questo qualcosa di contraddittorio, quanto piuttosto un'implicita ammonizione a coloro che si adagiano soddisfatti nel pensare religioso e che considerano il pensare laico un affronto fatto a Dio" (P. DE BENEDETTI, In mezzo al villaggio. La dimensione della laicità nell'ebraismo, in QOL nn. 11/12, 1987, p. 4).

5) D. BONHOEFFER, Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere, Paoline, Milano 1988, p. 225 (è un brano della lettera a Bethge del 5/12/1943).

6) "Portare in modo armonico gli opposti caratteri non solo è segno di una personalità ricca, ma anche di chi è maggiormente fedele "(I. Mancini, Tre follie, Comunia, Milano 1986, pp. 143ss.).

7) Mi permetto di rimandare, in questa direzione, all'ultimo capitolo del mio C'era una volta un re ... Salomone che scrisse il Qohelet, Paoline, Milano 1998, pp. 137-155, intitolato Il Vangelo secondo. Salomone/Qohelet.





"Il Padre di Gesù è veramente sovvertitore del 'disordine stabilito' di questo mondo (...). La verità di Dio è anche la nostra verità; la sua vita è vita per noi e verso di essa Gesù è via".

L'autrice, filosofa e teologa, propone inedite, attualissime interpretazioni dell'incontro/colloquio tra Gesù e la Samaritana. "Parlano in due, accompagnati dal Terzo, invisibile e indispensabile tessitore della comunicazione (...). Parlano in due e scoprono l'Altro".

Un colloquio in cui entrare

1. Una conversazione.

Un testo densissimo, la pericope del IV Vangelo, che occupa il capitolo 4 dal versetto 4 al versetto 42, e che mette in scena l'incontro tra Gesù e la Samaritana al pozzo di Giacobbe: come una veste fatta di molti strati di veli di diversi colori e disegni; ognuno di essi offre una possibile lettura significativa e il loro insieme, a sua volta, con le sue luci e sfumature complesse e cangianti, offre alla nostra comprensione una pluralità di significati.

Essenziale è che di questo textum, di questo tappeto fatto di complessi intrecci di fili di diverso colore, consistenza e provenienza, si abbia innanzitutto una intelligenza basata sui risultati della ricerca esegetica e storica. Solo quest'ultima ci può far cogliere sia i significati e le allusioni legati alla comunità entro la quale il Vangelo secondo Giovanni acquisì la sua forma definitiva, sia le citazioni e i riferimenti che restano coperti e nascosti per chi non conosca il linguaggio della tradizione biblica e giudaica del tempo (1).

In questo caso, più che in altri, vale tale regola generale, giacché la suggestività degli enunciati e la loro apparente evidenza può facilmente indurci a intenderli in un quadro interpretativo vicino a noi ma estraneo alla intenzione originaria, fino a giungere a poggiare i nostri pensieri sul vuoto di un testo ridotto a pretesto. I credenti debbono particolarmente paventare tale evento, giacché ha come esito quello di metterci a contatto con noi stessi e non con la realtà quasi sacramentale di un te-

sto, attraverso il quale la fede professa che Dio fa risuonare e rivolge la sua Parola.

Non è questo il luogo di una tale lettura, né chi scrive è un'esegeta. Piuttosto, presupponendo la luce che sul testo getta la ricerca esegetica e partendo dal rilievo che alcuni elementi così acquisiscono, si vuole con-versare col testo, con alcuni dei suoi bagliori e significati.

2. Anacronismi tempestivi.

Tutto è fuori regola in questa scena. Fuori regola la vita matrimoniale della donna; eterodossa la fede dei Samaritani; trasgressivo l'intrattenersi di Gesù a colloquio con una donna; e fuori fase sia il tempo sia l'itinerario. Gesù non "doveva" attraversare la Samaria per una necessità geografica, quasi non avesse altri percorsi alternativi se avesse voluto evitare di traversare tale territorio "infedele". "Doveva" farlo perché fosse possibile l'evento di quella rivelazione del volto di Dio, legata alle precise circostanze del suo annuncio. È l'ora sesta, un'ora di luce meridiana diritta e assoluta, delle decisioni rivelatorie definitive, la stessa ora in cui Pilato, assiso in tribunale, deciderà di lasciar crocifiggere Gesù e in cui la sentenza verrà eseguita (Gv 19,14 ssg.). Gesù è stanco e assetato: una notazione rara nei Vangeli. E in quest'ora, inopinatamente, compare una donna ad attingere acqua, operazione che d'abitudine veniva compiuta al mattino e alla sera.

In queste coordinate di eccezionalità avviene l'incontro due volte impossibile: un giudeo



che si rivolge ad un'appartenente al gruppo dei Samaritani, con i quali non si intratteneva alcuna relazione, come osserva la donna; un rabbi che si intrattiene da solo a colloquio con una donna, come osservano i discepoli.

Tutto questo "doveva" accadere perché ci venisse rivelato un volto di Dio che sovverte le nostre rappresentazioni, le convenzioni sociali, le regole religiose.

Un testo che realizza la promessa insita nel Nome di Dio: "Io ci sarò, come colui che sono, io ci sarò" (Es 3,14). Attraversa, Dio, i tempi, i luoghi, gli schemi per incontrare puntuale e tempestivo, nella anacronia e imprevedibilità, la vicenda degli umani; e il suo passaggio sovverte. Ci incontra, irriconoscibile, nella veste di chi ci chiede e non ci offre qualcosa. Unico modo per incontrare e risvegliare, far risorgere la nostra residuale capacità di accoglienza, la nostra tenerezza: fragili appoggi scelti da Dio per presentarsi come misterioso "terzo" nel nostro incontrarci.

Il racconto raggiunge il suo acme ai versetti 23-24, quando si dice che Dio è Spirito e che i veri adoratori del Padre lo adoreranno in Spirito e verità. La controversia religiosa, che la donna aveva tentato d'avviare, forse anche allo scopo di spersonalizzare un discorso che troppo direttamente la toccava, non viene respinta, anzi viene raccolta e trova risposta, in termini però molto eccedenti l'impostazione della questione. Viene utilizzata per portare il discorso ad un livello più alto; essa non provoca una diversa definizione di Dio, ma la buona novella che Dio è colui che si rivolge agli umani come Spirito che genera e rigenera alla vita. Dio è per noi Spirito, soffio, respiro che ci fa vivere, analogamente a come il suo agire è presentato nella Prima lettera di Giovanni come luce e come amore. Questo Spirito, questa Luce, questo Amore non hanno come applicazione prima e privilegiata la vertenza sul culto e sulla ortodossia: non che questo venga liquidato, giacché il testo puntualizza la differenza tra l'ignoranza e la conoscenza del Dio che si adora (v. 22).

Ma ciò che è decisivo è altro: essi interpellano la nostra comunità in quanto ha di più intimo e nascosto, e ci fanno rivivere, innanzitutto ristabilendo la giustizia, la verità e la pace nei nostri rapporti con gli altri. Come mai Gesù, così lieve nei confronti dell'adultera (cfr. Gv 8), sembra interessato ad una contabilità così precisa e impietosa dei mariti della Samaritana? Tra la pericope dell'adultera e quella della Samaritana non si può istituire un vero confronto, giacché si tratta di due testi eterogenei sotto molti profili. Ma, in questa consapevolezza, non è illecito accostarne qualche aspetto.

Per quanto si riferisce al diverso atteggiamento di Gesù nei riguardi delle trasgressioni non del tutto dissimili delle due donne, bisogna rilevare le grandi differenze di situazione e di orientamento del dialogo. L'adultera era stata condotta a Gesù - unico caso nei Vangeli - non per essere guarita, ma per essere condannata; era già tutta definita dalla sua colpa (del resto, ancor oggi la conosciamo solo per questa denotazione), schiacciata sotto il giudizio emesso su di lei da persone non meno, anche se diversamente, colpevoli. È il peccato nascosto dei sedicenti giusti che Gesù fa emergere in questo caso, mentre al contempo agisce verso la donna, liberandola dalla condanna amorte e, inscindibilmente, dal suo peccato.

Anche nel caso della Samaritana c'è un peccato nascosto, forse inconsapevole, da far emergere: la vicinanza alla Parola di Dio produce l'illuminazione sulla propria situazione di peccatori, e insieme dà la grazia di esserne sanati. Ed è possibile entrare in dialogo e colloquio con tale Parola solo su una base di veracità e autenticità: innanzitutto riconoscendosi per quel che si è. Giacché l'occultamento del proprio esser peccatori di fronte a tale interpellanza e dono di Dio equivale al non mostrare al medico la ferita da guarire; equivale al non esporre all'aria e al sole la piaga torpida da sanare.

La risposta della Samaritana non è, da un lato, una risposta del tutto priva di verità. Su quel tanto di verità si appoggia Gesù per proseguire il colloquio e far sperimentare alla donna che chi le parla la conosce e riconosce. Non la conosce però solo nella sua colpa. La

conosce, come si vedrà nel seguito, nel pieno della sua identità e dignità.

Inizialmente, Gesù dirige, dunque, la sua luce sulla situazione matrimoniale della Samaritana, non per moralismo o legalismo ma perché, in quell'accumulo di mariti, veniva alla luce la ferita dell'esistenza e della capacità di amare davvero l'altro. Ma, soprattutto, paradossalmente, viene così messo in evidenza che il Dio di Gesù, così come non è il Dio degli aspiranti lapidatori dell'adultera, non è una mera espressione e sacra certificazione della regolamentazione sociale della sessualità, non è un Dio dal quale la trasgressione, soprattutto sessuale, separi irrimediabilmente.

Mettendo in scena un interlocutore con queste caratteristiche: donna, samaritana, dalla irregolarissima situazione matrimoniale, il testo evidenzia alcuni dei principali titoli e situazioni di esclusione ed emarginazione religiosa e sociale. La religione, nella quale una società si compatta, porta sempre tracce (seppure non ne sia la semplice trascrizione in termini sacri) della legge del gruppo socialmente forte ed egemone, che impone il suo patto e crea un "centro" che emargina gli "altri" e proietta in Dio "il primo di tutti i padroni".

Il Padre di Gesù, il Dio che egli rivela e che in lui si rivela, è veramente sovvertitore non solo di singoli contenuti, ma di tale struttura, attaccata, come mostra la pericope della Samaritana, nei suoi punti nodali e portanti. Non agisce, il Dio di Gesù, come forza che crea steccati religiosi, che ribadisce le regole e le subordinazioni sociali, che emargina e che trasforma il valore etico in uno strumento di condanna dei trasgressori. È l'Altro, il Padre di Gesù. Una tale alterità rispetto al "disordine stabilito" di questo mondo, da rendere comprensibile la condanna di Gesù da parte delle autorità religiose dell'epoca. Questa verità di Dio è anche la nostra verità; la sua vita è vita per noi e verso di essa Gesù è la via (2).

Il testo sta - sviluppandola - nella linea del capitolo 3 quando, in colloquio con Nicodemo, Gesù parla della rinascita dall'alto e dallo Spirito. Nel capitolo 3, come contrassegno della nuova nascita, accanto allo Spirito compare

l'acqua. Così è anche nell'episodio della Samaritana, che ci mostra proprio in presa diretta la tessitura letteraria di un simbolo: dall'acqua del pozzo all'acqua della vita eterna, che è lo Spirito stesso che Gesù comunica.

Qui i richiami e le eco sono innumerevoli, sia in riferimento a testi del Primo e del Nuovo Testamento, sia come eventuale allusione sacramentale al battesimo. Ma i riferimenti al bere e al mangiare, presenti nella pericope, non sono di tipo allegorico, bensì, piuttosto, metaforico e simbolico. Ci rimandano al senso pregnante del concretissimo bisogno di cibarci e dissetarci, senza fare di questo un mero rivestimento per dire figurativamente un'altra cosa.

3. Il mistero del nostro cibo e del nostro bere.

Gesù è davvero stanco e assetato, e ha davvero bisogno d'acqua. E i suoi discepoli non sbagliano andando a comprare del cibo per ristorare se stessi e il loro maestro. Ma essisono ciechi al senso simbolico della fame e del cibo, così come la Samaritana lo è a quello della sete e dell'acqua, e Gesù, riprendendo in senso metaforico (cioè: "che trasporta al di là") tali dimensioni, riapre loro occhi, orecchie e cuore a cogliere più in generale lo spessore simbolico del vivere. Simbolico: secondo il quale l'esperienza concreta, che non può essere "saltata", porta con sé e insito in sé il rinvio ad una realtà altra, la quale non può essere attinta ed espressa diversamente e direttamente, se non tramite il simbolo.

Che cos'è, dunque, il nostro bisogno di mangiare e bere? Una mera necessità chimica e biologica? Al fondo del nostro bisogno c'è ben altro. Fin dalla nascita, abbiamo non meno bisogno dell'amore che del latte materno. Ci nutre la relazione, prima della chimica. Ci rallegra, poi, nel banchetto, la festa dell'essere insieme e della condivisione, ben più che la succulenza dei cibi. Di questo siamo affamati e assetati, quando desideriamo il pane e l'acqua. E in questa nostra fame e sete inestinguibili si affaccia il volto di un Dio che ce le ha date, offrendoci se stesso come risposta. Non contro la concretezza del cibo, non contro la gioia



delle nostre mense, ma in essi e attraverso essi: come mostra il "segno" di Cana; come mostra lo sconvolgente modo in cui Gesù ha voluto comunicarsi a noi: nel darci da mangiare un pane e darci da bere un vino, in cui egli ci si fa presente come vivente, come corpo che è nostro cibo e sangue che è nostra bevanda.

Un pane-vino che è di tutti: nessuno lo può privatizzare. Segno drammatico di giudizio sulla privatizzazione del cibo e della bevanda concreti che noi operiamo, in un mondo in cui si muore per fame e in cui interi continenti sono affamati e assetati: affamati e assetati ad arte, un'arfe criminale; perché le monoculture e il conseguente inaridimento li rendano eternamente dipendenti dalla economia e dalla politica monetaria del mondo ricco.

Se non è il pane di tutti, non è un pane che nutra la nostra umanità: se l'acqua non può scorrere per tutti, è acqua che non disseta il nostro bisogno di giustizia, di pace, di relazione. Il gesto di Gesù è rimettere in asse il pane, il vino, l'acqua con la dimensione della gratuità e del dono; dimensione totalmente umana e, anzi, "divina"; per i credenti, attingente la stessa realtà vivente di Dio: dono di Dio, dono di sé, dono a carissimo prezzo, nella contraddizione del mondo.

4. Un metodo: il colloquio.

Tale rivelazione ha un suo metodo privilegiato nel colloquio. Il colloquio è il luogo e il modo in cui viene nutrito il bisogno e insieme il desiderio a noi più peculiare, che ci manifesta e ci rende umani: il bisogno di parola. Bisogno essenziale, perché senza la parola a noi rivolta non nasciamo alla nostra comunità. E insieme desiderio, giacché, costituiti come esseri capaci di parola e di linguaggio, siamo dotati per nuotare nelle acque del linguaggio, per aprirci al desiderio libero, costante e plastico della parola scambiata, e che rende possibile lo scambio.

Il linguaggio e il dono della parola scambiata sono il contrario della maledizione di Mida. Quella, tutto pietrificava, rendeva immobile e incommestibile, trasformandolo in ingannevole oro; questo, tutto fluidifica, tutto rende dissetante e commestibile, tutto rende udibile, tutto rende gesto, messaggio comunicativo. I credenti della tradizione ebraico-cristiana professano: proferendo la sua parola, Dio creò. La creazione ha la struttura cristallina di una parola detta da Dio. E negli umani Dio alitò il suo Spirito: la sua stessa vita che si effonde in Parola, facendoli esseri di parola.

È dunque nel colloquio che Gesù, manifestazione incarnata della Parola del Padre, rivela, ristabilendola e sanandola, tale struttura e vocazione comunicativa, rivela un Dio che parla agli umani e che desidera che la vita degli umani sia colloquio: tra loro, col creato, con Dio stesso. Fuori da questo colloquio, non è vita quella che pare vita. A misurare la storia e la società degli umani sul metro di tale colloquiare, si vede quanto ne siano distanti. E la voce che rende possibile tale colloquio è data dallo Spirito.

Le conseguenze sono molto concrete e politiche. La "classificazione" degli umani, la subordinazione e schiavizzazione dei più, di interi popoli, la guerra, lo sfruttamento del pianeta (e, riuscendoci, del cosmo) sono esattamente il contrario del colloquio: il fluire circolare della vita e della comunicazione significativa tra gli umani e di questi con la terra e l'universo.

Il "metodo" del colloquio non è appena una tecnica. È una via: metà-hodòs, su questa strada, si perviene gli uni agli altri e, insieme, alla umanità che, realizzata in tal modo secondo il sogno del Creatore, è vivente colloquio vitale con Dio e lode della sua gloria. Gesù Cristo, colloquio vivente e incarnato dell'umanità con Dio è per questo la via.

Colloquio. Parlano in due, accompagnati dal Terzo, invisibile e indispensabile tessitore della comunicazione. Il Terzo: il linguaggio stesso, è il terzo. Per i credenti: lo Spirito di Dio è il terzo che accompagna e rende possibile il vero comunicare e lì, come in luogo privilegiato, si manifesta.

Colloquio. Parlano in due e scoprono l'Altro. Nel loro parlare si affaccia l'Altro. Non solo il dialogo, quindi. In cui sono in gioco solo i due, le cui posizioni sono definite e sem-



plicemente contrapposte; in cui uno vince e uno perde, ma non c'è apertura ulteriore: a vincere entrambi perdendo le proprie rigidezze e limitazioni.

La Samaritana tenta di ridurre per un momento il colloquio impegnativo e sconvolgente ad un dialogo, ad una discettazione religiosa. Ma Gesù riporta la con-versazione alla sua verità colloquiale. Tale attitudine a trasformare in occasione di colloquio ogni battuta di dialogo corre in tutta la pericope - e, del resto, non solo in essa -. Minimo appiglio dell'umano parlare colto da Dio e trasformato, come, nella Cena del Signore, il povero dono del pane e del vino viene trasformato in cibo e bevanda di vita eterna.

5. "Ed erano meravigliati che egli conversasse con una donna" (Gv 4,27).

Leggere l'episodio della Samaritana, così come ogni altro racconto evangelico in cui compaiono donne, come se l'intenzione primaria del testo fosse di annunciare qualcosa circa queste ultime e circa l'atteggiamento di Gesù verso di esse, sarebbe del tutto fuorviante. La narrazione evangelica ci mette dinanzi ad una rivelazione di Dio in Gesù: questo vale in ogni caso e ancor più nell'episodio in questione, che contiene un momento alto della rivelazione.

Precisamente, questo rende significative e rilevanti le circostanze concrete in cui tale rivelazione avviene. Rispetto al nostro interesse attuale circa la questione della posizione della donna nella religione, nella società, nel cristianesimo stesso e, in ultima istanza, nell'Evangelo di Dio, il kerygma neotestamentario dice, contemporaneamente, molto di meno e molto di più. Molto di meno, perché non è questa la sua preoccupazione. Molto di più, perché ci affida tutta la responsabilità del trarre le conseguenze dal fatto e dal modo della implicazione della donna e delle donne nella rivelazione di Dio, e all'interno sia del discepolato di Gesù, sia dell'azione missionaria e apostolica, sia della vita delle comunità primitive.

Non solo è lecita, dunque, ma doverosa la domanda: "Che valore ha la circostanza che

l'interlocutore di Gesù, in questo colloquio, sia una donna?

Nel mostrare in atto il profondo coinvolgimento di una donna in un colloquio ad esito rivelatorio tanto alto (circostanza di cui si danno altri esempi, in particolare nello stesso Vangelo), la narrazione evangelica non omette in questo caso di riportare la meraviglia dei discepoli. Alle donne si parla, ma non si parla con le donne, non si con-versa con loro, non si vuole ascoltarne la parola e intesserla con la propria. Tanto meno lo si fa in modo personalizzato e individualizzato, addirittura su alti temi religiosi.

Nell'iconografia, ad esempio, spesso Gesù è in piedi accanto al pozzo, non seduto come uno che conversa distesamente (3); oppure nella scena è rappresentato anche un uomo (4), pensandosi sconveniente che Gesù fosse solo con una donna. Limiti solo antichi? Non si direbbe.

Le donne che all'epoca di Gesù e in quel contesto erano di norma escluse dall'intrattenersi nello studio della Scrittura, vi hanno certo ottenuto solo recentissimamente accesso, in ambito cristiano e in certe correnti dell'ebraismo. Ma la loro voce è ben lontana dall'essere riconosciuta e ricercata come luogo di risonanza della Parola di Dio. E se la parola delle donne certo vale ora nei tribunali, è ad esse negato, almeno nella chiesa cattolica, il ministero ordinato della Parola e l'investitura apostolica.

Al contrario, l'episodio della Samaritana ce la mostra con-locutrice di un discorso di rivelazione e immediatamente apostola, inviata presso i Samaritani a portare l'annuncio dell'Evangelo. Qui, però, non basta rilevare il valore sovversivo dell'atteggiamento di Gesù; occorre prendere atto della dimensione storica. Essa ci dice che, nelle comunità delle origini, evidentemente tali funzioni erano svolte anche da donne (5) e che la comunità si rendeva conto della novità che ciò costituiva, sottolineando la meraviglia pre-pasquale dei discepoli.

La strana provocatorietà della richiesta di Gesù "Vai a chiamare tuo marito" svolge, nel



racconto, più funzioni. Assicura, tramite la risposta_veritiera della Samaritana, quel terreno minimo di autenticità, per cui il colloquio può svilupparsi verso il suo culmine. Ma ha anche altre valenze. La donna "inviata" al proprio marito viene, alla fine, "inviata" alla comunità e al mondo: dilatazione di una relazionalità prima rigidamente limitata all'ambito familiare. Ma, soprattutto, l'impossibilità di chiamare "suo marito", il suo legittimo "padrone", assicura alla donna la possibilità di essere sola con Gesù o, meglio, concede legittimamente a Gesù questa possibilità. Possibilità e condizione centrale e preziosa.

Gesù, quando nel Vangelo parla alle donne, lo fa in modo individuale, una ad una, chiamandole per nome o connotandole comunque in modo esclusivo. Ai discepoli, invece, spesso parla in gruppo. La ricreazione della donna e la sua ricollocazione richiedono un nuovo passaggio di lei "da sola a solo" con Dio. Ciò trova una simbolizzazione massima nell'episodio dell'adultera (6), ma accade anche in altri casi e, segnatamente, in quello della Samaritana. Nello spazio lasciato vuoto dagli uomini in questo caso, i discepoli che si sono allontanati, il marito che non c'è - la donna viene rimessa al centro, al suo centro e in relazione con Dio (7), riconosciuta, trasformata, guarita e quindi confermata nella sua personale individualità. Un passaggio nel vuoto che garantisce uno spazio intangibile, protettivo, liberante, in cui la donna abita, da sola, con Dio. Non è più solo in relazione diretta, immediata e subordinata all'uomo che si fa poi tramite del rapporto della donna con Dio, dando a tale rapporto la sua propria legge patriarcale e androcentrica.

La tematica della colpa sessuale non fa che ribadire che si tratta di riabilitare la donna concreta, confinata nell'ambito dell'esercizio della sessualità, colpevole, agli occhi e per la legge degli uomini, di quello e solo di quello, giacché tale dimensione, che la finalizza alla relazione con l'uomo e alla generazione di figli dell'uomo, la determina e la esaurisce.

Tutto questo conferisce risonanza adeguata e fa comprendere la forza dell'appellativo col quale Gesù si rivolge alla Samaritana: "gynai", "donna!", al vocativo (8). Come a Maria, alle nozze di Cana (Gv 2,4) e, poi, sotto la croce (Gv 19,26); come a Maria di Magdala, il mattino di Pasqua (Gv 20,13.16).

La "nuova creazione" è legata fortemente al segno della riabilitazione della donna, emarginata e subordinata dalla cultura dominante e, a sua volta, simbolo di ogni altra esclusione ed emarginazione; è legata al parlare di Dio con la donna, nella sua determinatezza e come segno della parte, delle parti oscurate e calpestate della nostra umanità. Infatti l'appellativo "donna!", pronunciato da Gesù, è strettamente connesso col fatto che "viene un'ora" in cui cadono gli steccati socio-religiosi per il vero culto di Dio, e l'ora "è questa".

"Questa" è l'ora dell'adorazione in Spirito e verità. L'attualità di questa ora è legata alla presenza di Gesù e, ancora una volta, al colloquio in corso: il Messia atteso, infatti, vien detto: "Sono io, che ti parlo".

Maria Cristina Bartolomei

Note

 Tra i commentari in lingua italiana, fondamentale resta R. E. BROWN, Giovanni, tr. it., 2 voll., Cittadella, Assisi 1979.

2) Questa è la logica del kerygma neotestamentario. Né essa in se stessa né il richiamarla qui comporta necessariamente una comprensione in senso esclusivo o inclusivo, quasi che fuori del riferimento esplicito a Gesù non vi fossero altre vie per camminare nella e verso la verità, oppure che ogni cammino nella e verso la verità fosse incluso, anche senza esserne consapevole, nel riferimento a Gesù. Che Gesù sia la via può essere inteso (e, a parere di chi scrive, deve essere inteso) nel senso di un pluralismo (di vie) convergente in un punto paradigmatico, come sostiene C. MOLARI, La rivelazione di Dio in Gesù Cristo, in La crisi dell'immagine di Dio, "Vita monastica" 45 (1991), n. 185/186, pp. 65-73, da cui sono tratti i seguenti passi significativi:

"Affermare la definitività e la normatività di Cristo per tutti gli uomini, come fa la fede cristiana, non significa ritenere che la Parola divina sia già stata completamente accolta o che non possano esistere altre forme di rivelazione storica di Dio oltre a quella ebraico-cristiana. Credere in Cristo come rivelazione definitiva di Dio significa, invece, ritenere che la Parola, che in Gesù si è rivelata, è la stessa Parola eterna e creatrice di Dio e che in Lui non ha subito deformazioni. Attendere il ritorno del Messia [...] significa appunto ritenere che la Parola divina deve ancora essere accolta e completamente rivelata. In questa attesa varie funzioni



storiche possono essere incluse, come quella del popolo ebraico [...], o quella di altre religioni, attraverso le quali la stessa Parola eterna si è espressa in risonanze diverse, variamente fedeli e salvifiche. Per chi crede nella incarnazione della Parola di Dio nella creazione e nella storia, la preoccupazione principale è quella di cercare le varie modalità di rivelazione per raccoglierne tutte le espressioni in unità. Una fede cristiana in un mondo diventato adulto deve essere capace di valorizzare il pluralismo delle religioni, che consente il pellegrinaggio verso la Parola, e sollecita a diventare mendicanti dei suoi echi e dei suoi frammenti presenti nelle culture e nelle religioni del mondo" (pp. 67-70, passim).

3) Così appare, ad esempio, nel bassorilievo della Cattedra di Massimiano (sec. VI): Ravenna, Museo Arcivescovile; così pure nella Tavola lignea del soffitto della chiesa di S. Martino a Zillis (Grigioni, Svizzera), del 1130.

4) Così, ad esempio, nel mosaico di S. Apollinare Nuovo, a Ravenna (VI sec.) e nel bassorilievo della Cattedra di

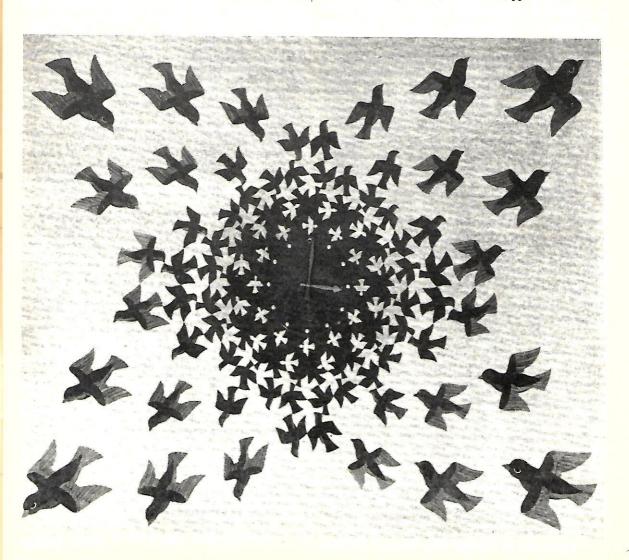
Massimino.

5) Cfr. per una ricostruzione analitica: E. SCHÜSSLER-FIORENZA, In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane, tr. it., Claudiana, Torino 1990.

6) L'episodio dell'adultera, originariamente appartenente al Vangelo di Luca, da questo espunto, probabilmente a causa dell'imbarazzo che il racconto suscitava, trovò poi tardiva collocazione nel Vangelo di Giovanni. È bello, tuttavia, che sia finito qui, arricchendo la già ricca galleria delle donne a cui Gesù si rivolge in modo tanto pregnante, presente nel IV Vangelo.

7) Per questa lettura dell'episodio dell'adultera, mi permetto di rinviare al mio: *La grazia di un incontro forzato,* "Parole di vita" 39 (1994), n. 5, pp. 5-9.

8) Approfondisce l'implicazione teologica di tale appellativo: M. PERRONI, Cristo dice "Donna", in AA. VV., Le donne dicono Dio, Paoline, Milano 1995, pp. 100-114.





Gesù è il tramite tra il mistero di Dio e il mistero dell'uomo. In questo senso egli è veramente via, verità e vita.

L'autrice rilegge l'episodio evangelico dell'adultera (Gv 8,1-11), riscoprendo nelle parole e nell'attegiamento del Maestro i segni di una proposta di libertà nei confronti degli accusatori e dell'accusata, che non può prescindere dalla presa di coscienza dei limiti e delle responsabilità.

Solo donna

"Gesù si avviò allora al monte degli ulivi", un luogo a lui consueto - si intuisce che è sera e che rimarrà sul monte fino all'alba -, luogo di riposo, di solitudine, di preghiera. Luogo di contemplazione del cielo stellato che canta le meraviglie della creazione e dell'amore creatore. Mi piace pensare a un Gesù che prega così.

"Ma all'alba si recò di nuovo nel tempio e tutto il popolo andava a lui, ed egli, sedutosi, li ammaestrava". Sete di parole, sete di lieta novella, sete di vita. Dopo la notte in preghiera, rinfrancato dalla forza dello Spirito, che gli permette di ripetere la parola "Padre" e la fede nella sua presenza esigente e misericordiosa, il Maestro ritorna in mezzo alla gente, ad insegnare. È a questo punto che gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in adulterio e, ponendola nel mezzo, dicono a lui: "Mosè, nella sua legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu, che ne dici?".

Ancora una volta, una donna come pretesto, come "oggetto" di una disputa tra scribi e farisei, e Gesù. Farisei: uomini "giusti" che pagavano le decime, osservavano i digiuni, pronunciavano preghiere con le labbra ma non con il cuore, che era talmente lontano e duro da non cogliere che il legalismo non porta a Dio ma da Dio separa, che la religiosità delle apparenze e delle norme allontana dal Padre ed anche dagli uomini, riducendoli a categorie: osservanti o non-osservanti. Farisei: gente che si pone sopra altra gente, sicura di conoscere ciò che è o non è vera giustizia.

Gesù non si sottrae alla "prova". Si china

verso terra e sulla terra si mette a scrivere con un dito. Il tempo della scrittura è più lungo del tempo della parola. C'è un silenzio che sembra interminabile: il tempo dell'attesa. Ma Gesù non ha fretta e sembra non voler prendere posizione. È chinato in atteggiamento di inferiorità che non gli permette di vedere gli uomini e la donna, ma solo di ascoltare. "E poiché insistevano nell'interrogarlo, alzò il capo e disse loro: Chi di voi è senza peccato scagli per primo la pietra contro di lei". Cominciando dai più anziani, tutti gli accusatori se ne vanno.

La domanda di Gesù è risolutiva: pone le condizioni perché si liberino contemporaneamente sia i farisei che la donna. Gli uni, dalla pretesa di sostituirsi a Dio - solo uno è il Giudice, Dio solo -, la donna, dall'accusa di coloro che volevano definirla dentro la condanna, senza possibilità di riabilitazione, senza giustificazione, senza futuro, per sempre "donna sorpresa in adulterio": peccato e peccatrice assimilati in un unico marchio, come se la persona non fosse sempre "altro" dal suo agire e dal suo peccare.

Gesù si rialza, riprende una posizione di parità a tu per tu e dialoga con lei che, per lui, è solo donna: e nel dialogo si realizza la liberazione. "Nessuno ti condanna? Neanch'io: va e non peccare più". La donna può riprendere in mano la sua vita e riflettere sul senso dei suoi amori. Ora libera e responsabile.

Lucia Scrivanti



L'autore, monaco camaldolese, sottolinea come "la verità, nella tradizione biblica, esprime una testimonianza di vita", per cui non c'è da meravigliarsi se essa "trova coincidenze con la carità". Per questo la storia del monachesimo riduce la verità alla carità, cioè alla vita (S. Gregorio, la Regola di San Benedetto). Anche il Vaticano II riconosce "la vera faccia di Dio (...) nel recupero della maternità di Dio e della fratellanza universale, vero dono della verità, che è lo Spirito".

La verità: un'esperienza

1. "Che cos'è la verità?".

Una probabile risposta alla domanda che Pilato pone a Gesù: "Che cosa è la verità?" potrebbe essere quell'inno alla *kenosis*, all'annientamento del Verbo, che Paolo, qualche decennio più tardi, avrebbe scritto. Forse Pilato l'avrebbe accolto con "un'alzata di spalle".

La verità, nella tradizione biblica, esprime una testimonianza di vita. Non c'è da meravigliarsi se la verità trova coincidenze con la carità, soprattutto nel momento della kenosis suprema: Gesù avviato alla croce. Pilato avrebbe almeno potuto avere un saggio timore di sé, come quello di sua moglie, attestatoci da Matteo (27,2). Ma occorreva una "metanoia", un capovolgimento evangelico, di cui la moglie di Pilato è un modesto ma verace segno: "Non avere a che fare con quel giusto, perché oggi in sogno sono stata molto turbata a causa sua". Pilato, invece, non presta ascolto a sua moglie quale profetessa, a sua insaputa.

Intanto ascoltiamo quell'inno: "Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e diventando simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che

Gesù Cristo è il Signore..." (Fil 2,5-11).

Lo Spirito della verità opera a suo modo in molteplici aspetti, sempre però in una esperienza di povertà. Tale è il "sogno misterioso" della moglie di Pilato, se vero o non vero non interessa. La tradizione evangelica, comunque, ha favorito la femminilità in un primordiale segno inconsapevole della verità.

Lo Spirito della verità: "Se mi amate osserverete i miei comandamenti. Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore (...), lo Spirito della verità che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce; voi lo conoscete perché egli rimane presso di voi e sarà in voi" (Gv 14,15-17).

Questa intercessione di Gesù è garanzia perché lo Spirito di verità venga ad inabitare nei suoi discepoli, rendendoli come depositari di tale Spirito. La verità così è quasi "esistenzializzata" nello **Spirito di verità**, che è il dono della Pasqua del Signore. Questa proposta vale anche per Pilato, proposta esplicitata dal sogno misterioso di sua moglie. Gesù prega per tutti in questo momento (preghiera che raggiunge anche il ladrone!): "In verità ti dico, oggi sarai con me in paradiso" (Lc 23,43). È l'ultima preghiera di Gesù, è l'ultima parola! Quale conforto per il mondo intero che si sente così bene interpretato da Gesù che è verità!

2. Nella storia del monachesimo.

Nella storia del monachesimo si vive la medesima proposta di riduzione della **verità** alla **carità**, cioè alla **vita**.



a) S. Gregorio Magno, monaco e vescovo di Roma nel sesto secolo, nel libro secondo dei suoi Dialoghi sulla vita dei Padri, pone il quesito a "quale scuola" sia stato Onorato, anch'egli un laico come Benedetto, che "serve Dio", monaco in un monastero che presiede come superiore, pur laico e incolto. Gregorio, come vescovo di Roma, vuole rendersi conto del cammino della verità nella storia. Risponde eludendo tutte le richieste che si sono affacciate nei tempi dopo il secolo tredicesimo, più vicini a noi. Dalla sua proposta emerge il primato dello Spirito Santo "maestro interiore" che, nel nuovo testamento, è l'unico magistero interiore che conduce i fedeli alla verità.

L'insegnamento di Gregorio sul magistero interiore dello Spirito Santo è molto importante, perché nasce dalla coscienza di essere vescovo di Roma. Con questo, demitizza tutto l'aspetto istituzionale che il carisma petrino assumerà a partire dal secolo tredicesimo, nella lotta per le investiture, diventando fortemente giuridico. Ascoltiamo dunque Gregorio:

"Il dono dello Spirito non è legato da nessuna legge. Vi sono alcuni tra i fedeli che vengono ammaestrati internamente per magistero diretto dello Spirito Santo, in modo che non hanno bisogno di maestro di fuori, perché non manca loro la guida del magistero interiore".

Ammonisce però Gregorio a tenere fortemente conto della debolezza di chi è in cammino verso la verità. Per questo, nelle comunità, urge il conforto di quanti hanno il carisma di essere di aiuto ai fratelli più deboli nella fede. È necessario per chiunque avere fede nello Spirito Santo, e che sia ben radicato nell'umiltà. Sono il segno permanente di essere guidati dalla verità. Emerge, a questo punto, la validità dell'insegnamento apostolico di portare il peso l'uno dell'altro, per adempiere il ministero dell'amore voluto da Gesù.

b) La stessa Regola di S. Benedetto non conosce nessuna gerarchia che si strutturi in forma magisteriale fuori dalle comunità di fede nella preghiera di Gesù morto e risorto. Emerge la coscienza illuminata dalla Parola di Dio, espressa nella Sacra Scrittura dell'uno e dell'altro testamento. Ma la Parola è ancora sostenuta dall'autorità dei Padri, dalla storia e dal
vissuto dell'uomo. La coscienza, luogo teologico di verità, è guidata dalla comunità ecclesiale, in cui lo Spirito di verità espande il discernimento necessario per la salvezza. La
Parola di Dio, fin dal prologo della Regola di
S. Benedetto, si rivolge a chiunque vuole farsi
monaco: "Ascolta, o figlio, gli insegnamenti
del maestro...". È lo Spirito di verità!

Occorre notare che l'insegnamento di S. Gregorio e quello della Regola riguardano simultaneamente uomini e donne sin dall'origine. Così, nel secondo libro dei Dialoghi, accanto a Benedetto emerge la sorella di lui, Scolastica, madre spirituale, come padre spirituale è il fratello Benedetto.

Nel monachesimo anglo-germanico, espresso da S. Bonifacio (secolo ottavo) troviamo associati, alla pari, uomini e donne nell'evangelizzazione della Germania. Un testo memorando della biografia di S. Bonifacio ci dice che il santo monaco inviò in Baviera Cunitilde, una del gruppo monacale, per erigere la chiesa: "Misit Chunitild in Bavariam ut semina divini verbi sparget".

C'è una deputazione femminile, come nell'esperienza paolina, che fa delle donne vere apostole del vangelo, a pari titolo degli apostoli Pietro e Paolo, di cui si parla negli Atti degli Apostoli.

c) La verità emerge come testimonianza del seguire Gesù, "sequela Christi". C'è il padre spirituale del monastero che regge la comunità monastica come superiore. Ma il padre (o la madre) è scelto/a dalla comunità. Se la comunità sceglie uno indegno, solo in questo caso possono intervenire o il vescovo diocesano o gli altri abati vicini o il popolo cristiano. A pari titolo possono annullare l'elezione della comunità monastica.

La libertà ha le sue leggi libere per garantire la libertà del vangelo: il primato dell'amore. La garanzia dell'ortodossia della verità lungo la storia antica della chiesa e del monachesimo, non conosce nessuno che possa avere



l'esclusiva della verità. Nessuna istituzione, ecclesiastica o meno, può fare da "banca della verità". Non si può istituzionalizzare l'ortodossia della verità.

d) Nella storia della chiesa dei nostri tempi abbiamo vissuto profeticamente "la notte che Nicodemo trascorse con Gesù". È l'evento del Concilio Vaticano II che ha segnato, con l'affermazione del primato della Parola data dalla Dei Verbum, una rinnovata provocazione alla chiesa e al mondo a "rinascere" per lo Spirito Santo nella ricerca della verità.

È il servizio ai fedeli di papa Giovanni XXIII che, imitando il suo predecessore Gregorio Magno, ha riproposto il dono dello Spirito Santo a tutti i fedeli e al mondo, riconsegnando la Parola di verità, contenuta nelle Scritture del primo e del secondo testamento, nelle mani dei fedeli. Come frutto della kenosis del Verbo, della sua povertà per arricchire noi, la Parola di verità ha ritrovato la prospettiva dinamica connessa e insita nella Parola -, quale dono dello Spirito.

Ma il primato della Parola ha significato il ricupero della "vera faccia di Dio", il ricupero della maternità di Dio e della fratellanza universale, vero dono della verità, che è lo Spirito. Grazie al ritorno nelle mani del popolo di Dio della Sacra Scrittura è possibile rigustare quanto dice, ad esempio, la prima lettera di Giovanni:

"Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui.(...). Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo. Se uno dicesse: 'Io amo Dio', e odiasse il suo fratello, è un mentitore" (1Gv 4,16.19-20). È un testo meraviglioso e denso su chi è Dio, che coincide con "cosa fa Dio per noi". Lo stesso Giovanni dice nel Vangelo: "Dio ha tanto amato il mondo, da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna" (Gv 3,16).

Il dono della Parola apre mente e cuore per comprendere le scelte nuove del popolo di Dio nella storia e nella chiesa. In modo particolare è illuminante il capitolo secondo della *Lumen* gentium: "Il popolo di Dio". La chiesa era da anni la società gerarchica, quella clericale. Ora è il popolo di Dio: "In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la sua giustizia" (Lumen Gentium II, 9).

Pio X, tanto per citare uno degli ultimi pontefici, nell'enciclica *Vehementer* (1906) affermava: "Solo nel corpo pastorale risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e dirigere tutti i membri verso il fine della società. Quanto alla moltitudine, ossia i laici, essa non ha altro diritto che quello di lasciarsi guidare e, come docile gregge, seguire i suoi pastori". Il laico dunque, in tale concezione, non è altro che elemento passivo di una dinamica a cui è estraneo: egli è soggetto esclusivamente di doveri, non di diritti. Questa era la chiesa fino al Concilio Vaticano II! Quale travaglio della verità evangelica e della sequela di Gesù, in simile situazione!

La Parola e il suo primato segna perciò una vera rivoluzione copernicana. In questo modo si ripropone il valore del sacerdozio regale, comune a tutti i fedeli. La perfetta uguaglianza di uomini e donne nell'unità del mistero pasquale, che è Gesù morto per i nostri peccati, risorto per la nostra santificazione. Possiamo quindi cantare tutti ad una voce l'inno che Paolo innalza all'amore di Dio, che dona lo Spirito di verità (Rm 8,31-37). Viene riproposto ciò che la tradizione dei Padri, per quanto riguarda i doni dello Spirito connessi alla verità, ci ha consegnato. In particolare il dono della sapienza, espressa specialmente nella preghiera.

"C'è un modo comune - dice S. Tommaso con cui Dio esiste in tutte le cose per la sua essenza e potenza, come la causa è presente nei suoi effetti. Ma oltre a questo modo comune, esiste un modo speciale che conviene alla creatura razionale, per cui Dio è presente come l'amato è presente nell'amante (sicut amatum in amante). Allora Dio, che è la verità, si dice che abita nella sua creatura come nel suo tempio. Questo è l'effetto della grazia santificante che per lo Spirito della verità fa sì che si possa fruire di Dio e godere della sua persona". Si prega così con affetto filiale e sapienziale!

Nella prospettiva platonica del Convito,



l'adepto viene condotto al banchetto della verità, quasi innalzato. Nella rivelazione del nuovo testamento c'è un inedito paradigma. Gesùverità è lui che si abbassa fino all'uomo, per "lavargli i piedi", in un gesto di servizio: la verità è agapica, la verità è amore fino alla kenosis estrema. Sembra che Gesù, nella sua donazione finale, abbia presenti tutti, quasi consacrati alla verità:

"Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che tu li custodisca dal maligno. Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Consacrali nella verità. La tua parola è verità. (...). Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv 17,15ss.).

3. La liturgia.

La liturgia emerge come criterio ermeneutico permanente, la coscienza è il luogo teologico ultimo della verità. Nella sua attualizzazione concreta è sostenuta dalla comunione ecclesiale nel mistero pasquale e nella partecipazione viva e vitale al mistero dell'Eucarestia. Le lettere paoline sono una testimonianza anche violenta di questo! La lettera ai Romani - il grande manifesto della verità, libertà e carità non conosce altri criteri della verità.

Specialmente il capitolo sesto della stessa lettera rimane normativo. Il "con-sepolti" con Cristo, "con-morti" in Cristo, "con-resuscitati" con lui, il "con-sedere" con lui nella gloria del Padre, indicano le varie tappe del nostro cammino di fede, che è il cammino verso la verità e la libertà in prospettiva escatologica. Non si prospettano altre leggi per l'educazione di un cristiano. Meditare permanentemente la lettera ai Romani conduce il cristiano alla "verità più vera". I grandi credenti non conoscono altri itinerari.

Agostino è condotto alla verità dalle parole della lettera ai Romani: "La notte è avanzata, il giorno è vicino. (...). Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo" (Rm 13,12.14). Così Lutero è liberato dalle sue angosce, dalle parole libe-

ranti: "Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo prima e poi del greco. È in esso infatti che si rivela la giustizia di Dio, di fede in fede, come sta scritto: il giusto vivrà mediante la fede" (Rm 1,16-17). Lutero è condotto a scoprire la norma ecclesiale viva ed unica, che è la Parola, data soprattutto dall'armonia dei due testamenti, accettati, vissuti dalla comunione ecclesiale. Sperimenta anche la libertà evangelica della "parresia", che è la libertà da ogni autorità umana.

La libertà comunicataci dal mistero pasquale ci apre e ci conduce dalla storia a fratelli e sorelle, come testimoni dell'unico amore che è trinitario. La carità si sprigiona dalla vita del credente, lo rende apostolo di verità, capace d'intuire i temi di verità che lo Spirito ha effuso abbondantemente nella storia, nelle varie culture e religioni. Tale espressione della verità è sempre accompagnata dal dono del timore di Dio. La sequenza di Pentecoste è la preghiera favorita del credente.

Gertrude vive la provocazione a cui conduce la Parola evangelica: "Se uno mi ama osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (Gv 14,23). Gertrude ha la percezione della "inabitazione dello Spirito" di verità. Così vive confidenzialmente con il Signore da "giocare con Dio": "Non timebat ludere de paribus". Scopriva Dio come amico unico.

Gertrude previene quella libertà che J. Newman, ancora anglicano, vive quale dono peculiare dello Spirito Santo. Passato alla chiesa cattolica, mantiene fede a questa sua libertà di sentire ecclesiale nella verità. Leone XIII farà di lui un cardinale della chiesa. Così pregava, ancora anglicano, lo Spirito Santo: "Quando ero giovane tu mettesti nel mio cuore una speciale devozione per te". Cresciuto negli anni, si rivolge allo Spirito Santo: "Tu mi hai preso nella mia giovinezza e non mi hai lasciato più. Non per merito mio, ma con il tuo benevolo amore creasti in me le buone risoluzioni e mi riportasti a te".



"La verità che rende liberi non è quella vincolata all'oggettività dell'accadere e alla descrizione dell'esserci (...); essa è collegata ad un impegno" e ad una responsabilità.

L'autore, esperto di sacra Scrittura, ribadisce che "nell'orizzonte biblico, il vero coincide con il fatto" e che discepolo del Maestro è colui "che, senza costrizione, decide di camminare sulla via di Gesù, sperando solo di porre i propri passi là dove sono le orme del Maestro".

Fare la verità

Il libro del Deuteronomio, parlando delle disposizioni dell'anno sabbatico, afferma che, dopo sei anni di servizio, si deve lasciar libero il servo e la serva ebrei dando loro una ricompensa proveniente dal gregge, dall'aia o dal torchio. Occorre compiere questo gesto proprio perché bisogna ricordarsi della condizione di schiavitù in cui si visse in terra d'Egitto e da cui si è stati riscattati a opera del Signore. Tuttavia, se il servo dichiara di star bene presso quel suo padrone cosicché preferisce non andarsene, c'è il comando di compiere un gesto arcaicamente rude, prendere cioè una lesina e forare al servo l'orecchio contro la porta, dopo di che resterà per sempre schiavo (cfr. Dt 15,13-17).

La coscienza giudaica ha costantemente avvertito l'atto dello schiavo che preferisce la tranquillità alla libertà come gesto vile: il marchio impresso sul corpo è inteso come un segno di degradazione. Israele è stato giustamente definito il popolo dell'ascolto; per lui, dunque, non vi è organo più evocativo dell'orecchio. Lo schiavo ebreo che rifiuta la libertà è segnato proprio in quel punto del corpo. Non per nulla quando i discepoli domandarono a Jochanan ben Zakkaj (il rifondatore del giudaismo dopo la distruzione del Tempio nel 70 d. C.) perché fosse stata scelta quella parte del corpo, il maestro rispose dicendo loro che ciò avveniva perché quell'orecchio ebraico aveva rimosso da sé il giogo del Signore e aveva accettato la sovranità di un essere umano, per questo la Scrittura prescrive di forare l'orecchio che non ha messo in pratica quanto ha udito (cfr. *Tosefta Bava Qamma 7*, 9).

La folgorante esegesi dell'antico maestro riscatta l'arcaico precetto da discutibili e angusti significati sociali e lo trasforma in una forte attestazione del fatto che la vera libertà comporta restare all'altezza di quanto si è udito. L'orecchio del servo ebreo aveva infatti ascoltato le parole pronunciate sul Sinai.

Colpito dalla piaga della morte dei primogeniti, l'Egitto è all'estremo (Es 12,33), allora il faraone, racconta il *Midrash*, convoca Mosè e Aronne e chiede loro di por fine a quest'ultima, fatale piaga. Questi dissero: "Vuoi che cessi questa piaga? Dì allora: Eccovi padroni di voi stessi! Voi non siete servi miei, ma servi del Signore" (*Midrash ai salmi* a Sal 113,2). Uscire dal duro giogo del faraone significa diventare "padroni di se stessi", ma ciò, a propria volta, comporta dichiararsi "servi del Signore".

Il versetto dei salmi: "Alleluia - lodate, servi del Signore, lodate il nome del Signore" (Sal 113,1) viene infatti inteso in modo esodico come passaggio dalla schiavitù egizia al servizio del Dio d'Israele; anche e soprattutto questo aspetto indica, quindi, che la liberazione dall'Egitto iniziatasi alle rive del Mar Rosso è solo l'inizio di un cammino che deve condurre fino alle falde del Sinai. È in virtù delle parole rivelate su quel monte che si fonda quella che Lévinas chiama la libertà del servire (e ciò vale anche quando il Sinai assume le fattezze del volto dell'altro). In questa scelta si trova il culmine della responsabilità.



Lo schiavo ebreo aveva udito parole che lo chiamavano a una libera responsabilità, ma, con la sua decisione di continuare a servire un padrone umano, egli le ha barattate sull'altare della sicurezza. Si tratta, peraltro, di uno scambio umanamente ben comprensibile, anzi per più versi tanto convincente da far sì che esso sia stato più volte, da Hobbes al grande Inquisitore di Dostoewskji, posto addirittura al centro dell'antropologia e della politica. In effetti la scelta di una libertà che assume l'aspetto della responsabilità richiede sempre la presenza di un esodo che ci tragga fuori da noi stessi.

"Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi... Ora lo schiavo non resta sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre, se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero" (Gv 8,31-36).

La presenza, in questo passo del quarto vangelo, dell'immagine dello schiavo che, a differenza del figlio, lascia la casa, sembra quasi invitare a contrapporre la libertà responsabile fondata dalla sequela di Gesù a quella radicata nel Sinai: nell'una ci deve essere uno schiavo che si emancipa, nell'altra un figlio che rimane.

Dal punto di vista esegetico, può anche essere che in Giovanni questa intenzione non sia assente; non si può infatti dimenticare che il Prologo di questo vangelo afferma che se "la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo" (Gv 1,17). Tuttavia la realtà più importante è porre in rilievo che la "verità" può fondare la responsabilità solo se si intreccia con la "grazia" (chesed, cfr. Sal 25,10; 85,11; 89,15); questo, sia pure in modi diversi, avviene tanto in relazione alla voce del Sinai, quanto alla sequela propria dei discepoli di Gesù.

La verità che rende liberi non è quella vincolata all'oggettività dell'accadere e alla descrizione dell'esserci, cioè ai modi in cui la logica occidentale aveva individuato la possibilità per una proposizione di essere vera o falsa; al contrario, essa è collegata ad un impegno e ad un comando, cioè a un dover essere giudicato, di norma, come genere di espressione impossibile da valutarsi in base a questi due parametri.

Nell'orizzonte biblico affermare che il "vero" coincida con il "fatto", lungi dal rappresentare un criterio per stabilire i confini della nostra capacità di conoscere, comporta appunto una chiamata e una responsabilità. Il "vero", per più aspetti, è quello "da farsi": "Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non facciamo la verità" (1Gv 1,6).

Nella Bibbia il termine "verità" gravita nell'area semantica espressa dalla radice 'mn da cui derivano parole come 'emunà, 'emet, 'amen. Il suo significato primo è essere stabile, dunque fedele, affidabile. In questa accezione tale radice è stata, in più occasioni, impiegata per compiere affermazioni teologiche in base alle quali il Signore è il Dio fedele. Si comprende dunque come simile qualificazione venga espressa soprattutto riferendosi all'alleanza, cioè all'impegno, vincolato da giuramento, assunto dal Signore: "Riconosci dunque che il Signore tuo Dio è Dio, il Dio fedele (hane'eman), che custodisce la sua alleanza e benevolenza (chesed) per mille generazioni, con coloro che lo amano e osservano i suoi comandamenti..." (Dt 7.9).

Queste affermazioni si situano in un contesto dinamico ben espresso dal fatto di ricorrere non già all'aggettivo 'emun, "fedele", bensì al participio ne'eman che significa precisamente "colui che si dimostra fedele". Il giuramento e la promessa sono assolutamente liberi, nulla vincolava il Signore a prendere quella decisione, ma è proprio da essi che nasce la responsabilità divina nei confronti del suo popolo.

Questo vale anche se visto dalla parte dell'uomo. Il riferimento alla promessa, cioè al
libero impegnarsi di Dio, esige che anche la
risposta umana sia liberamente fedele: "A Dio
che si rivela è dovuta l'obbedienza della fede";
questa affermazione della costituzione conciliare Dei Verbum (n. 5) esprime una verità biblica fondamentale. Anzi, a proposito della
'emunà (fedeltà verace) che si manifesta nell'osservare i comandi del Signore, la tradizione giudaica postbiblica ha posto in luce, in

- Gr

a questi

dal rapfini della a appunll "vero", Se diciacammifacciamo

avita nele 'mn da
et, 'amen.
iile, duntione tale
egata per
base alle
mprende
e venga
alleanza,
ramento,
que che il
me'eman),
tevolenza

un conteli ricorrele", bensì ecisamenuramento eri, nulla a decisioresponsaopolo.

oloro che amenti..."

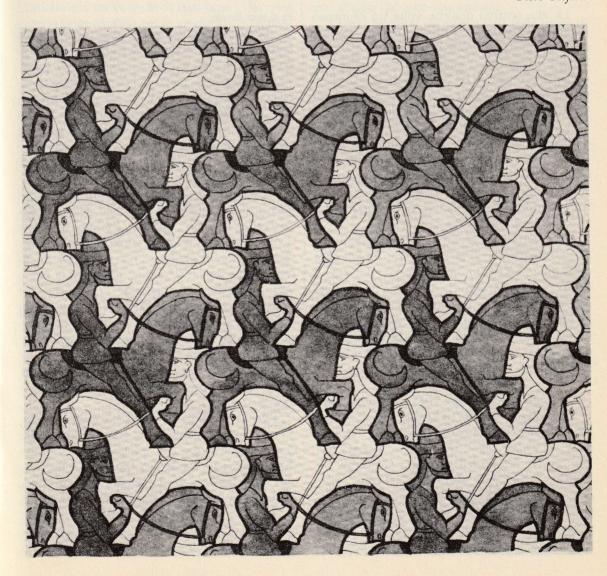
a, cioè al anche la e: "A Dio ella fede"; ne conciverità bisito della festa neltradizioluce, in modo inequivocabile, che l'obbedienza più autentica non deve essere mossa dalla speranza del raggiungimento di un premio, bensì presentarsi come pura conseguenza del libero accoglimento della volontà di Dio: "Antigono di Sokho ... soleva dire: Non siate come servi che servono il padrone a condizione di riceverne il salario. Siate piuttosto come servi che servono il padrone non a condizione di riceverne un salario, e il timore del cielo sia su di voi" (*Pirqè Avot* 1,3). Se ben intesa, non c'è frase più efficace di questa per indicare che la fedeltà vera-

ce è la porta verso una libertà così piena da

assumere, senza costrizione alcuna, la veste del servizio e, quindi, della responsabilità.

Pure la sequela filiale del discepolo di Gesù - senza però dimenticare che anche a Israele si addice il titolo di figlio (Es 4,22; Rm 9,4) - raggiunge la propria pienezza quando si conforma allo stesso tipo di scelta: la verità che rende liberi è la fedeltà di chi, senza costrizione, decide di camminare sulla via di Gesù, sperando solo di porre i propri passi là dove sono le orme del Maestro.

Piero Stefani





Lo Spirito di Dio, inviato da Gesù sui discepoli, condurrà i credenti verso la completa conoscenza della Parola.

L'autrice, suora domenicana di Betania, conduce il lettore a ripensare il cammino dell'interpretazione biblica, in chiave di progressiva acquisizione di libertà/verità, sul tema del peccato. Oltre il senso di colpa, oltre la mortificazione del desiderio, oltre il moralismo.

"La verità vi renderà liberi"

La vita sembra qualche volta un immenso inganno. Quante sofferenze possono segnare interi periodi dell'esistenza che si rivelano in seguito frutto di un malinteso! L'umanità è in costante evoluzione ed ogni età dà la sua interpretazione della storia, che per le generazioni seguenti appare errata, perché incompleta.

La lettura della Bibbia è stata segnata dal grado di comprensione di san Girolamo, la cui traduzione fu per secoli l'unico riferimento. Coll'andare del tempo, tuttavia, il popolo cristiano è inciampato in queste interpretazioni, il cui modo di espressione, non attualizzato, ha segnato il suo modo di vivere.

"La verità vi libererà" (Gv 8,32), affermava Gesù. Rileggere oggi la Sacra Scrittura alla luce della dinamica evolutiva annunciata dalla *Gaudium et spes* (n. 5) può risultare una liberazione che cambia la vita. La gioia sboccia nel cuore all'idea che le generazioni seguenti scopriranno altre verità che non siamo ancora in grado di gustare, e che porteranno ad ulteriori affrancamenti.

1. L'inganno del dolore visto come punizione.

Da sempre l'umanità ha cercato una spiegazione al dolore, che sembra contraddire le esigenze della vita. Quasi tutte le civiltà hanno sognato, alla loro origine, un'età dell'oro, senza sofferenza. La Bibbia la chiama *Eden*, parola tradotta come "giardino di delizie" ma che, analizzata semanticamente, può anche voler dire: "relativo al giudizio", nel senso di uno stato umano in bilico, che necessariamente sfocia in una crisi, la quale rivela alla creatura il suo limite.

All'inizio della sua vita, i guai combinati dal bambino sono rimediati dagli adulti che lo/crescono. È l'età dell'oro in cui tutto, in genere, si aggiusta per favorire la crescita del piccolo d'uomo. Viene poi il momento in cui il ragazzino sa di trasgredire: è giunto all'età di discrezione, al momento della crisi; se introduce un disordine, ne pagherà le conseguenze, dirette o meno. Il dolore entra nel suo mondo, come un rifiuto semiconsapevole di vedere la verità.

Così la Bibbia spiega la sofferenza: è la conseguenza di un fallimento, chiamato dalla teologia "peccato originale". Adamo, l'uomo, qualsiasi uomo, si trova ad un certo punto della sua evoluzione di fronte al suo limite: non è onnipotente. Se resiste a questa verità, decide di tendere la mano verso quello che gli appare come un bene, anche se lo sente come una deviazione, e si accorge presto del suo errore: non può, senza imbattersi nel dolore, fare quello che gli pare, perché inevitabilmente l'altro gli contesterà quello che gli ha rubato, sia esso un oggetto, una persona, un ruolo, la vita stessa. C'è un bene apparente che è menzogna e fuorvia l'uomo.

Farei una distinzione tra male e dolore. Secondo una lettura attenta della prima pagina della Genesi, mentre ogni atto creatore viene scandito dall'affermazione che quello che sorge è buono - anzi molto buono -, sin dal secondo versetto appare quello che chiamiamo il male, sotto il vocabolo di "tenebre". È insieme l'inevitabile limite del creato e la condizione della sua sussistenza: la comparsa della luce implica la possibilità della sua as-



senza, e quindi delle tenebre. Se, per assurdo, non ci fossero limiti, tutto si dileguerebbe nel nulla.

Visto dalla parte della creatura, il limite che la costituisce nell'essere appare come un male, ma è solo un errore di ottica. In verità, oltre questo confine, quello che sembra il nulla è l'infinito, è la Presenza di Dio senza la quale nulla esiste e che supera quello che vediamo, è la verità che supera la nostra cognizione. Molto tempo è necessario all'essere umano prima che capisca che quanto sembra un male è solo la necessaria incompiutezza della creatura in divenire. È la scommessa della vita umana, la sfida proposta tra un abbandono fiducioso alla verità, fonte di ogni bene - che resta tuttavia impenetrabile per la creatura -, e l'ostinazione a fidarsi di quello che si vede che, al di qua della verità, risulta un errore.

La "disobbedienza" fondamentale è quella di rifiutare la condizione di creatura, e quindi l'esistenza stessa di Dio, per trasgredire, cioè per fare un passo oltre le possibilità dell'uomo. È frutto di una sostanziale menzogna.

Infatti, la Genesi ci presenta il tentatore come colui che accusa Dio di non essere quello che è, Bene infinito; Gesù stesso lo chiama "Padre della menzogna" (Gv 8,44). Il peccato è quindi un tentativo prometeico per barare con la verità ed andare oltre la strettezza del visibile, mentre quello che la Scrittura chiama "tentazione" è la crisi che mette l'uomo di fronte alla sua verità e lo invita ad abbandonarsi al Bene ignoto.

Gesù, di fronte al peccatore, non si ferma mai all'atto negativo ma coglie il malessere che lo ha provocato e cerca di guarire la ferita. Nel dialogo con la Samaritana si complimenta con lei quando afferma di non aver marito: "In questo, hai detto la verità", le dice. Noi invece avremmo probabilmente inveito contro di lei, facendola vergognare per la sua situazione matrimoniale poco chiara. La donna sarebbe fuggita e si sarebbe senz'altro vendicata, umiliando a sua volta qualcun altro.

I rapporti fra le persone, il più delle volte, si fermano a quello che si vede, e le reazioni immediate sono facilmente impregnate di una falsità inconsapevole che imbroglia sempre di più la matassa della vita. Gesù sapeva leggere la fatica di chi gli stava davanti e lo raggiungeva là, aiutandolo con la sua mitezza a ritrovare la propria verità. Se un

bambino fa cadere un bicchiere e lo rompe, non è successo nulla; questo piccolo guaio può diventare anzi un momento di crescita per lui, se gli si spiega con calma e tenerezza che così ha imparato una cosa nuova, che alcune materie sono fragili. Il male entra in gioco se si sgrida il bambino e gli si fa paura. Si vendicherà sulla sorellina oppure su se stesso, e se tali situazioni si ripetono, è probabile che diventerà violento o scrupoloso, che avrà dei sensi di colpa di cui non ricorderà l'origine, o persino delle ossessioni che gli serviranno da difesa contro la minaccia di un male improvviso e ignoto, come la prima volta che lo hanno rimproverato per uno sbaglio del tutto involontario.

Questi problemi saranno a loro volta causa di dolore per chi vivrà con lui e via di seguito, finché il male rilanciato sull'altro non troverà una persona in grado di non ripercuoterlo ma di trasformarlo in comprensione, in benevolenza, in una pazienza serena, cioè in un bene più grande del male ricevuto. Finché non incontrerà un "figlio del Regno" che saprà cogliere la verità dell'offensore e raggiungerlo nel suo disagio, mentre il "padre della menzogna" lo accuserebbe di cattiveria.

Nell'inconscio di tutti serpeggia un senso di colpa, l'impressione che si è meritata una punizione per aver trasgredito. È un inganno. Il Male che appare come il castigo per una colpa ignota è, in realtà, la conseguenza degli atti sbagliati, incompiuti. Visto dalla parte dell'uomo ancora inconsapevole della Presenza invisibile del Bene, il dolore appare quindi come la punizione di una trasgressione, mentre è solo la conseguenza di illusioni menzognere che hanno portato la creatura verso un falso bene.

2. Ogni accusa è menzognera.

L'essere umano si trova dunque in una situazione che sente come ingiusta e falsa. Il dolore lo raggiunge senza che ne possa afferrare la causa, senza che se ne possa considerare responsabile. Si arrangerà per difendersi, per tendere la mano verso ciò che gli sembrerà più comodo, senza più preoccuparsi dell'altro. Così l'umanità diventa una giungla dove vige la legge del più forte. Così il mondo ricco depreda i popoli poveri, il dio Mammona (cfr. Mt 6,24) diventa l'unica sicurezza che sotto-



mette l'umanità, fino al liberismo più sfrenato, per portarla a sofferenze sempre più immense, contro le quali ognuno cerca di proteggersi come può. Il mondo è in preda alla menzogna e tutto il male è un'impostura, un malinteso drammatico, portatore di morte. Tutto quel dolore è frutto della bugia, per questo Gesù, il Salvatore, può affermare di essere venuto al mondo "per rendere testimonianza alla verità" (cfr. Gv 18,37). Solo la verità ci può liberare dal male.

Il Maestro "sapeva quello che c'è in ogni uomo" (Gv 2,25b). Non imputava la colpa a chi reagiva al male con la trasgressione. Di fronte all'adultera, osa mettere gli altri davanti alla loro responsabilità. Una donna era stata sorpresa in adulterio, ma solo lei era stata posta nel mezzo dell'assemblea per essere giudicata (cfr. Gv 8,2ss.). Dove era finito l'uomo? Gesù è messo al suo livello, anche lui nel mezzo per essere giudicato, nel caso in cui la sua risposta non corrispondesse alla legge. In nome di Dio si organizzano situazioni di ingiustizia scaturite dal rifiuto della verità. Ogni rigidità è un errore di ottica che può diventare micidiale. Solo il Signore osa mettere tutti questi uomini di fronte alla loro responsabilità nei confronti dell'altro sesso: "Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei". E scrive sulla polvere del suolo. Si china per non far vergognare la donna con il suo sguardo.

Si china per essere più in basso di lei. Scrive nella sabbia come se l'accusa, la condanna, l'ingiustizia non fossero altro che polvere che il vento dello Spirito di verità porta via. Poi si alza e chiede alla donna dove siano i suoi accusatori. Non lo sa, forse, che non è stata condannata? Perché questa domanda? Sembra che la donna non si sia risvegliata alla sua verità di figlia di Dio, che sia rimasta ai suoi propri occhi come un oggetto di piacere "usa e getta".

Gesù le parla come per ridestare la sua capacità di leggere la sua storia. Con una serie di domande la invita a raggiungere la sua verità profonda: "Dove sono coloro che ti hanno portato qui?". È come se le chiedesse quale posto ha nella sua interiorità colui che è all'origine di questa storia. Chi è per te quell'uomo? Qual è

il vero nome del desiderio che ti spingeva verso di lui?

È una domanda liberatrice per chi la vuole intendere: il desiderio è sempre molto più ampio del suo apparente fine. La fame di affettività, di sesso, si rivolge a quello che si vede: gli altri esseri umani; mentre è in realtà sete di una relazione con il Bene infinito. Non è menzognero il desiderio, ma siamo noi ad accontentarlo con quello che non lo può saziare.

"Nessuno ti ha condannata?", le chiede Gesù, come se sottintendesse che forse resta un'istanza in lei che la condanna. E aggiunge: "Neppure io ti condanno". La verità incarnata in Gesù, manifestata in lui, non condanna il peccatore. Perché allora continuare ad angosciarti? Che cosa è successo, secondo te? "Va' e d'ora in poi non peccare più". In verità non hai peccato contro la legge ma contro di te, donna che il Maestro cerca di risvegliare a te stessa, alla verità che ti libererà.

3. Una lettura menzognera.

Nonostante i grossi passi fatti in questa seconda parte del nostro secolo per leggere la Bibbia senza tradirla, il miglior traduttore non può non proiettare sulla sua comprensione del testo la mentalità del suo tempo. Così abbiamo tramandato nelle catechesi e nella pastorale tanti modi di interpretare la Parola di Dio, storicamente situati nel contesto in cui erano nati. Con il tempo, invece, quello che, secoli prima, nutriva il desiderio, diventa menzogna. Questi strappi alla verità portano necessariamente frutti di morte e forse non bisogna cercare altrove la causa della disaffezione generale per la fede che viviamo oggi. Eccone due esempi.

a) Il vittimismo.

Cristo è il primo uomo ad aver subito il male senza essere ricorso alla vendetta o sentirsene vittima. In nessun luogo del Vangelo Gesù si presenta come vittima. È la lettura dei cristiani che, ancora influenzati dalla visione veterotestamentaria di un Dio vendicatore che chiedeva sacrifici di risarcimento, hanno pensato che il Padre volesse una vittima pura come



lo erano gli agnelli immolati al Tempio per purificare dal peccato. Tale lettura ha incoraggiato schiere di cristiani a sacrificarsi senza gioia, ma con un inconscio bisogno di rivendicazione per le frustrazioni che pensavano di doversi infliggere. Così i piccoli, i deboli, si sono allontanati da una religione dove sembrava essere glorificato il dolore e annullata la gioia di vivere.

Questo modo di comprendere la Passione di Cristo ha fortificato nell'uomo contemporaneo la tendenza a ritenersi vittima di fronte al dolore, anziché vedervi una possibilità di crescita. Innumerevoli sono le modalità che esprimono questa abitudine: dal malumore alla malattia, dalla depressione alla violenza, dall'autodistruzione con l'alcool, la droga, l'anoressia o qualsiasi forma di suicidio alla guerra in tutte le sue forme quotidiane o planetarie, familiari o etniche. Ma il considerarsi vittima è una forma di vendetta sottile: con la mia depressione, ti faccio vedere quanto male mi hai fatto. Ora, rispondere al male con ulteriore male è una spirale senza fine, è l'inganno esistenziale che sfigura tutto.

Oggi capiamo che Gesù ha aperto all'umanità una nuova era: quella della tenerezza, della misericordia, che vede nel male ricevuto un tentativo di autodifesa. Di fronte a chi lo condannava in nome di Dio stesso, ha risposto con il perdono: "Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno" (Lc 23,34). L'unica risposta al male, infatti, è il perdono, il dono di Dio che non si stanca mai di offrirsi, qualunque sia la reazione dell'uomo.

b) Una lettura moralistica.

La paura del disordine di cui si pagheranno le conseguenze ha prodotto nella società
delle leggi che devono impedire all'individuo
di nuocere. Ogni convivenza instaura delle
norme, piccole o grandi, il cui scopo è quello
di proteggere la comunità dalle conseguenze
dell'immaturità dei suoi membri. Si confonde
però la legge con la volontà di Dio, convincendo le persone che offendono Dio se trasgrediscono. Tutta la sua vita, Gesù ha lottato contro
questa mentalità che sacralizza esigenze uma-

ne di convivenza, e ne fa degli obblighi religiosi. In realtà, l'unica volontà di Dio è il bene dell'uomo, che si esprime come attenzione all'altro, amore, rispetto. Perciò il Maestro offre, nel discorso della montagna, un'etica del desiderio, ripulendo il Decalogo dalle interpretazioni legali per restituirgli il suo valore di liberazione.

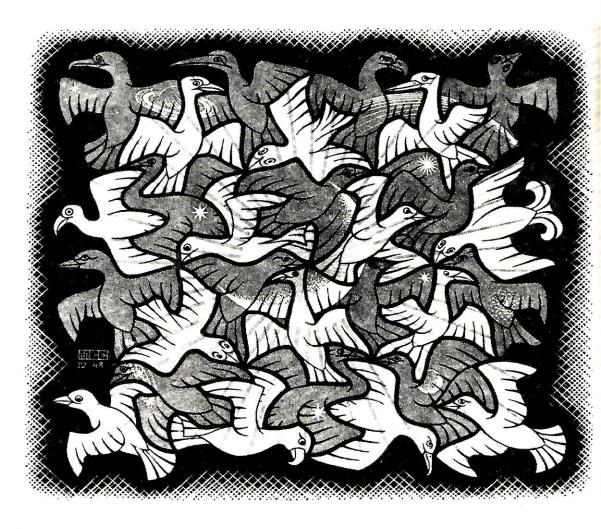
Attenersi alla legge è una forma di menzogna: non uccido non perché ti rispetto ma perché ho paura della vendetta. Gesù risponde (Mt 5,21ss.): "Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: Chiunque si adira con il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio (...). Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono".

Il Maestro restituisce alla legge la verità che libera; non si limita a delle norme da osservare ma raggiunge l'uomo nel desiderio di sopprimere l'altro, che inizia con la collera. E conclude con il consiglio di andare a riconciliarsi con il fratello, facendo così venire alla luce la profondità del desiderio di fratellanza, di affetto, che ispirava la rabbia di fronte all'apparente incapacità dell'altro di ricambiare l'amore. Ogni violenza non è forse grido disperato per essere riconosciuti nel proprio bisogno di essere amati, rispettati, valorizzati, rassicurati?

Allo stesso modo, il Maestro ridà alla sessualità il suo significato (Mt 5,25ss.): "Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore. Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te; infatti è meglio per te che un tuo membro perisca, anziché tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna. E se la tua mano destra ti è motivo di inciampo, troncala e gettala via da te; conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna".

Per Gesù, l'adulterio non inizia con l'atto stesso, ma è già presente nel desiderio che si





ferma ad un bene incompleto e si rivelerà un male per tutti. Per cui chiede di andare alla radice della brama, al modo di guardare l'altro/a, di entrare in contatto con lui/lei.

Karl Popper ha detto che la scienza è tale se è falsificabile, altrimenti non può progredire. Si può allargare questo concetto alla teologia: se non è falsificabile, diventa "dogmatica" e induce chi ha bisogno di sicurezze ad arroccarsi su verità che sono solo parziali. Da quando i teologi hanno capito che l'uomo è stato creato imperfetto per evolvere continuamente - non solo individualmente ma in quanto umanità che cresce ad ogni generazione -, si può

affermare che ogni dichiarazione soddisfacente per un'epoca rischia di diventare perversa se rimane immutabile.

Di questa rigidità Gesù è morto, rendendo così testimonianza alla verità. Solo rinunciando alle certezze, la verità fa l'uomo libero. Non perché propone dati eterni, ma perché è umiltà che riconosce il limite per spostarlo più in là. Il coraggio per mettere in discussione le realtà più accreditate comporta la possibilità di essere messi al bando, ma contiene anche la gioia della scoperta sempre più profonda della vera libertà.

Suor Emmanuelle-Marie



L'autore, monaco della comunità di Marango (Ve), si interroga sul valore ed il senso delle autodefinizioni di Gesù: "Io sono la verità", "Io sono il testimone della verità", attraverso un'attenta analisi del vangelo di Giovanni, secondo il quale "la rivelazione divina è necessariamente verità (...) e non può essere separata dalla persona di Gesù, il rivelatore del Padre". In tal modo la verità è inscindibilmente legata all'amore vissuto fino al dono totale di sé...

Rendere testimonianza alla verità

"Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo: per rendere testimonianza alla verità" (Gv 18,37).

Questa affermazione di Gesù, che legge il suo essere al mondo come una testimonianza da rendere alla verità, va compresa nel contesto del processo davanti a Pilato e, più in generale, ricercando il significato che ha il concetto di verità nel vangelo di Giovanni.

Oggi la questione della verità è divenuta in larga misura la questione del metodo, di come cioè sia possibile pervenire alla verità presupposta nel concetto di verità (1). La questione della verità è la questione del ritrovamento della verità, delle sue possibilità e delle sue condizioni.

Siamo oggi molto lontani dalla concezione di Platone, per il quale la verità (alétheia) è sinonimo della realtà suprema del mondo delle idee. Egli usa un'espressione molto bella: "la pianura della verità", per designare il mondo dell'assoluto, delle idee eterne, in cui non c'è più inganno ma c'è solo l'essere puro. È una concezione metafisica dell'essere. "Il primo dio è la verità, perché è il principio di ogni altra verità, come il sole è principio di ogni luce", affermava Albino, un filosofo del medio-platonismo.

Nei primi secoli cristiani i Padri greci, fortemente impregnati di cultura neo-platonica, dicono chiaramente: "La verità è Dio" (Gregorio Nisseno). E anche tutta la filosofia tomista dice questo: "Deus veritas est".

A partire da questo orizzonte concettuale e

storico, di tradizione platonica, la nozione di verità viene sovente applicata a Cristo, indicandone la divinità. La parola di Gesù: "Io sono la verità" è stata interpretata, nel passato, nel senso di: "Io sono Dio". Tuttavia la Scrittura sottolinea che "la parola di Dio è verità" (2Sam 7,28), che "le opere delle sue mani sono verità e giustizia" (Sal 11,7), ma mai che Dio è verità. San Giovanni dirà che Dio è luce, amore, ma non dice che è verità. Attesta invece che Gesù è verità (Gv 14,6). Per capire la portata del termine occorrerà spiegare questa affermazione, indagando nella tradizione giudaica più che nella filosofia neo-platonica e gnostica. Giovanni attinge il suo pensiero prevalentemente nella letteratura apocalittica e sapienziale di quel tempo chiamato "intertestamentario", già rappresentato dagli ultimi libri dell'Antico Testamento e poi dagli apocrifi e dai testi di Qumran. In questo ambiente, la nozione di verità non ha senso essenziale, non designa cioè l'essenza eterna, assoluta, dell'essere, ma ha un senso funzionale ed esistenziale. Nella tradizione apocalittica la verità è la rivelazione dei misteri divini. Facciamo alcuni esempi.

In Daniele (II sec. a. C.) la parola "verità" si trova sei volte. "Il libro celeste della verità" (Dan 10,21) è il libro in cui è inscritto il disegno salvifico di Dio. La verità non è l'essere di Dio, ma il progetto di Dio, che si deve realizzare nella storia.

In Sap 3,9, il più recente dei libri dell'Antico Testamento (seconda metà del I secolo a. C. o addirittura i primi decenni dell'era cristiana), leggiamo: "Quanti confidano in Dio comprenderanno la verità". Alcuni, seguendo un'interpretazione platonica, spiegano: "Dio è la verità; coloro che confidano in lui lo vedranno, lo comprenderanno". È evidentemente una interpretazione errata, perché legge il testo biblico con categorie di pensiero che non gli sono corrispondenti. Altri, sottolineando il fatto che il termine ebraico "verità" ('emet) ha le sue radici nello "stare saldo, essere stabile" (aman), più fortemente orientato al comportamento storico, al giusto modo di fare, spesso tradotto con "affidabilità", "fedeltà", intendono il "comprendere la verità" come la possibilità di sperimentare la fedeltà di Dio in un'alleanza stabile e sicura. È una lettura migliore della prima, ma non ancora esatta. C'è infine un terzo senso, più rispettoso dell'intero contesto, per cui la frase vuol dire: "Intenderanno il piano divino, la cui sapienza si svelerà progressivamente ai loro occhi alla fine dei tempi, in piena luce".

Negli inni di Qumran, la comunità ascetica sorta sulle rive del mar Morto, in fortissima polemica con l'istituzione religiosa ufficiale, leggiamo: "Voglio lodarti, Signore, perché mi hai dato l'intelligenza della tua verità e mi hai fatto conoscere i tuoi meravigliosi misteri".

Si capisce allora come la "verità", in questo ampio contesto culturale e letterario, non sia altro che la progressiva rivelazione del mistero divino della salvezza.

Nel Nuovo Testamento, prima di Giovanni, questa rivelazione del "mistero nascosto" viene concentrata nella persona di Gesù: "In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza, avete ricevuto il suggello dello Spirito santo" (Ef 1,13). La "parola di verità" è la salvezza portata da Cristo nel suo vangelo.

Il linguaggio giovanneo è un punto di arrivo di questa concezione intertestamentaria della verità. "Per Giovanni la rivelazione divina è necessariamente verità, poiché altrimenti non potrebbe esserci rivelazione... La verità di Giovanni è sostanzialmente determinata dal fatto di non poter essere concepita come separata dalla persona di Gesù, il rivelatore del Padre. Se Gesù afferma frequentemente di dire la verità (Gv 8,40.45ss; 16,7), ciò significa non solo che la sua parola è vera, ma anche e soprattutto che la rivelazione posa radicalmente su di lui, quale suo sostegno. Così il problema della verità diventa quello di sapere chi è Gesù Cristo" (2).

Nel prologo di Giovanni leggiamo: "E abbiamo visto la sua gloria, gloria come dell'unico (Figlio) del Padre, pienezza di grazia e di verità" (Gv 1,14b).

Cos'è questa "pienezza di grazia e di verità", che i discepoli affermano di aver visto nel Verbo fatto carne? Essa consiste nel fatto che nella persona di Gesù si concentra oggettivamente tutta la benevolenza divina (grazia) e in lui si trova tutta la rivelazione del Padre (verità) (3).

Troviamo scritto ancora: "La legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo" (Gv 1,17).

Dobbiamo coerentemente interpretare: attraverso Mosè, all'inizio della sua alleanza, Dio diede agli uomini la grazia della Legge, come segno del suo amore per gli uomini, ma ora la funzione della Legge è superata con la rivelazione di un amore pieno e definitivo agli uomini per mezzo di Gesù (4).

Gesù di Nazaret è la "carne" dove la grazia, cioè l'amore e la misericordia, la pace e il perdono di Dio ci sono dati in pienezza, una volta per tutte. San Paolo direbbe altrimenti: "Tutte le promesse di Dio in Gesù Cristo sono diventate sì" (2Cor 1,20); l'umanità di Gesù è il luogo dove la sapienza eterna e increata di Dio si dona e si rivela. Il Dio indicibile e il suo progetto di salvezza universale si manifestano nella vicenda e nelle parole di Gesù di Nazaret. In questo senso diciamo che Gesù è "la verità".

Dopo questa necessaria premessa, proviamo ad avvicinarci alla comprensione del nostro testo. L'evangelista Giovanni mette sulla bocca di Gesù, nel contesto drammatico del suo processo, questa affermazione: "Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce"

(Gv 18,37). Se la verità è Gesù stesso, come rivelazione dell'amore totale del Padre, "rendere testimonianza alla verità" significa fare di questa "verità" un dono per gli uomini.

Come e in che senso? Con la sua presenza al mondo e rimanendo tra gli uomini ("per questo sono nato e per questo sono venuto al mondo"). Gesù, con la sua parola e le sue azioni, mette la verità rivelata - e cioè se stesso - in un contatto molteplice con gli uomini, e questa è appunto la sua testimonianza. Tale offerta di sé, in totale gratuità e nell'assoluta libertà di poter accogliere o rifiutare tale dono, rappresenta lo scopo della nascita e della venuta di Cristo nel mondo.

Gesù continua: "Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce". In Gv 10,3 ci è stato detto che Gesù è il pastore delle pecore: egli chiama le sue pecore una per una e le conduce fuori. Il motivo del pastore ha sullo sfondo il ritratto veterotestamentario del re messianico (Sal 78,70-72; Ez 37,20). Qui, davanti a Pilato, Gesù appare in tutta la sua regalità: quelli che appartengono alla verità, e quindi al regno inaugurato da Gesù, sono quelli che ne ascoltano la parola, si lasciano condurre da lui e dimostrano con i fatti che il loro amore è genuino. Per Giovanni la regalità consiste essenzialmente nella sovranità della "verità", intesa come vita di Dio rivelata e appresa nelle parole e nei gesti di Gesù (5). C'è dunque uno strettissimo rapporto fra regalità e verità. Cerchiamo di capire.

Gesù afferma di essere venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità, in un contesto particolare: si trova infatti nel pretorio, tribunale del procuratore romano Ponzio Pilato, per subire un processo, il cui esito sarà la sua condanna a morte. La scena di Gesù davanti a Pilato (Gv 18,28-19,16b) è considerata letteralmente la parte centrale della "passione secondo Giovanni" (6). In questa pericope, il tema teologico principale che viene svolto e approfondito è la regalità di Cristo: Gesù, nella sua sofferenza, è il re del nuovo popolo di Dio, lo conduce fuori dai chiusi recinti dell'istituzione e lo libera dalla schiavitù del peccato e della morte.

Pilato chiede a Gesù: "Tu sei il re dei Giudei?". Per il procuratore romano il titolo ha un senso e un contenuto politico; per Giovanni un valore profondamente religioso, con esclusione di ogni fraintendimento mondano. Al versetto 36, Gesù esplicita le caratteristiche esclusivamente religiose del suo regno: "Il mio regno non è di questo mondo". Il regno di Gesù, non essendo "dal mondo, questo qui" (ex tou cosmou toutou), non ha in questo mondo la sua origine, e non riceve da questo mondo, dalle sue potenze e dominazioni, la propria legittimazione e la forza per realizzarsi. Poi Gesù continua: "Il mio regno non è di quaggiù". Esprime lo stesso concetto, con un approfondimento: viene accentuato il carattere ultramondano del regno di Cristo. Questo regno, che non riceve autorità dalle potenze di questo mondo, non è spazialmente determinabile e non è legato nemmeno al mondo dei fenomeni transitori, anche se - è bene ricordarlo - viene in questo mondo e ha la forza di sovvertire tutte le potenze mondane: viene con la potenza dello Spirito (ex tou pneumatos), per volontà di Dio (ex tou theou), viene dall'alto (anothen).

All'affermazione della sua regalità, Gesù congiunge un'altra solenne dichiarazione: "Io sono nato e sono venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità". Occorre dunque collegare le due affermazioni, mettendole in relazione. Ma questa verità, offerta agli uomini nella condizione umana del Figlio di Dio, è una verità crocifissa. L'iscrizione fatta porre da Pilato sulla croce porta queste parole: "Gesù nazareno, il re dei Giudei" (Gv 19,19).

Gesù si rivela come verità proprio nel suo morire, nell'impotenza della croce e nella impossibilità, da parte della ragione dell'uomo, di vedere in quel crocifisso una qualche parvenza di verità. Vediamo in lui l'uomo sofferente, che sembra soccombere di fronte all'arroganza e alla prepotenza delle gerarchie politiche e religiose, le quali, imponendosi, sembrano attestare una ben più visibile e concreta verità. Un antico inno cristiano canta: "Regnavit a ligno Deus". La verità di Dio e la sua signoria sul mondo viene rivelata in un figlio d'uomo che muore, perdente, sul patibolo, ma



che proprio nel suo morire, nel perfetto adempimento della volontà salvifica del Padre, manifesterà la vittoria di Dio sul peccato, sull'ingiustizia e sulla morte stessa.

Donandosi ad una umanità peccatrice, fino alla morte e alla morte di croce, Gesù è testimone di una verità che libera l'uomo dalle sue caricature e lo restituisce a se stesso. La verità testimoniata da Gesù non è una verità che giudica e separa, che non dà diritto di esistenza all'altro. È una verità che ama talmente l'altro da offrirgli la vita.

Gesù rifiuta ogni contrapposizione ideologica tra verità e menzogna, tra buoni e cattivi, tra salvati e perduti. Lui, la verità, morirà insieme a due malfattori. Accettando il proprio morire senza separarsi dalla condizione dell'uomo ingiusto e peccatore, privato cioè della sua verità, Gesù sostituisce l'angoscia della morte con la speranza di una risurrezione per tutti, in modo che non ha più bisogno di nemici per esorcizzare la propria paura e affermare la propria alterità. Gesù, verità e vita, pone le persone e la comunione tra le persone al di sopra di ogni sistema, di ogni idea, anche dell'itlea di verità e di bene.

Una interpretazione ideologica della religione impone la propria verità con la forza, al limite con la morte. Pensare di avere il dominio della verità conduce ben presto all'uso violento di tale verità, e allo sradicamento forzato di ogni possibile deviazione.

La verità che Gesù testimonia, offrendola come possibilità all'uomo, è l'incontro con la sua persona, che svela il volto di ognuno al di là della maschera: la maschera del partigiano nello zelota, del collaboratore nel pubblicano, dell'eretico nel samaritano, dell'impurità nella donna adultera. Ma svela anche la bellezza del nostro volto e del nostro cuore, al di là di ogni ferita e di ogni abbrutimento causato dal peccato. "Rendendo testimonianza alla verità, Cristo rende testimonianza a se stesso" (7), ma è anche vero che questa verità, incontrando l'uomo, restituisce l'uomo a se stesso e alla sua originale dignità. È questa relazione, accolta in uno spazio di gratuità, che rende l'uomo vero.

La verità allora non può essere posseduta,

né diventare un mezzo per trasformare l'altro in oggetto che si possiede. "Se rimanete fedeli alla mia parola" - se cioè entrerete in relazione d'amore con me - "conoscerete la verità e la verità vi farà liberi", dice Gesù (Gv 8,31-32).

Abbiamo stabilito una necessaria reciprocità tra l'essere nella verità e l'essere in relazione con l'altro, tra la verità e la rinuncia ad usare il potere e a lasciarsi usare da esso. Nel dialogo tra il prigioniero Gesù e Pilato, chi rende testimonianza alla verità è esattamente colui che agli occhi del mondo è assolutamente perdente, proprio perché ha portato l'istanza della verità al cuore dell'esistenza umana, come un fermento, un appello, un'ispirazione creatrice, senza imporla. "Una professione di fede trionfalistica e gridata ai quattro venti ha qualcosa di impudico", dice Olivier Clément.

Mons. Pierre Claverie, vescovo di Orano, assassinato da alcuni integralisti in Algeria, ha lasciato scritto: "Sono giunto alla convinzione che l'umanità è solo plurale e che quando pretendiamo di possedere la verità, cadiamo nel totalitarismo e nella discriminazione. Si può accedere alla verità solo con un lungo cammino, raccogliendo qua e là, nelle altre culture, negli altri tipi di umanità, ciò che anche gli altri hanno acquisito, hanno cercato nel loro particolare cammino verso la verità. Dio non lo si possiede, così come non si possiede la verità, e io ho bisogno della verità degli altri" (8).

Giorgio Scatto

Note

- Cfr. H. G. GADAMER, Verità e metodo, Bompiani, Milano 1983.
- J. GNILKA, "Verità", in Dizionario teologico, Queriniana, Brescia 1966-68, III, p. 690.
- Cfr. U. VANNI, Vangelo secondo Giovanni, Roma 1974,
 p. 40.
 - 4) Cfr. U. VANNI, op. cit., p. 41.
- Cfr. C. H. DODD, L'interprétation du quatriéme évangile, Cerf 1975, p. 548.
- 6) Cfr. A. JANSENUS, La structure des scènes du récit de la passion en Jean, Eph. theol. Lov., 38 (1962), pp. 504-522.
- SANT'AGOSTINO, in Io. Evang., tr., 115,4.
 P. CLAVERIE, Humanité plurielle, in Le Monde, 4-5 agosto 1996.



"La via ebraica al trovare (alla 'verità'?) - afferma l'autore, studioso delle Scritture ebraiche - si discosta sia da quella illuministico-romantica (...), sia da quella di tipo confessionale, per cui chi è deputato alla verità, la possiede o, se la cerca, la trova (infallibilità)". Analogamente l'interpretazione ebraica di verità è lontana da quella greca: "la prima è la verità di un Tu, la seconda è la verità di un 'ciò'. Da che parte stia la libertà, è inutile dirlo".

"Chi sa?"

A mons. Iginio Rogger nel suo ottantesimo compleanno

"Che cos'è la verità?" chiese Pilato a Gesù (Gv 18,38), ma non attese una risposta, che Gesù del resto non avrebbe potuto dargli. Infatti veritas (o alétheia) ed 'emet non sono la stessa cosa, hanno dietro di sé mondi differenti. 'Emet è dire amen, non a qualcosa, ma a qualcuno. Qualcuno che parla per primo a noi. E che per noi è "soltanto una voce" (Dt 4,12). Ma una voce potente e debole, che risuona nei cieli e si è fatta carne nella Torà, che "parla secondo la lingua degli uomini" (rabbi Jishma'el in Sifrè Numeri 15,31) e, per i cristiani, si è fatta carne in Gesù Cristo.

Non è senza significato che la formula liturgica centrale del giudaismo sia non una preghiera rivolta a Dio, neppure un salmo, ma la discesa di un comando: "Ascolta, Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è uno" (Dt 6,4). Ma che cosa significa ascoltare? Significa rispondere con la vita, con la prassi ("Eseguiremo e ascolteremo", Es 24,7). La prassi è il criterio ermeneutico dell'ascolto, perché l'ascolto non si esaurisce nell'ascolto. Il percorso dalla parola all'azione, da Dio all'uomo, è ermeneutico.

È vero che il testo di Esodo ora citato viene letto: "Eseguiremo e poi ascolteremo", ma questo è uno dei tanti paradossi che vivificano l'ebraismo: senza ermeneutica non c'è ortoprassi, e lo sanno bene gli antichi maestri quando, per fare un solo esempio, si trovano davanti a

un precetto come questo: "Chiunque farà un lavoro di sabato sarà messo a morte" (Es 31,15). Che cosa si intende per lavoro? E ricorrono a un criterio ermeneutico di contiguità: sono lavoro tutte le "opere" (melakhot) riconducibili a quelle elencate nei versetti precedenti e definite melakhà (lavoro creativo: Es 31,1-11), ossia le opere degli artefici Bezaleel e Oholiav per la costruzione del tabernacolo.

Come si vede, alla soglia di ogni "fare" c'è una domanda, una ricerca. Il verbo darash, "cercare", "investigare", è la cellula germinale di tutta l'immensa letteratura rabbinica, che in gran parte è midrash, cioè appunto ricerca, interrogazione. La domanda e la ricerca percorrono già la Bibbia, dal giorno in cui Dio chiese a Adamo: "Dove sei?" (Gn 3,9), alle parole che l'ultimo profeta, Malachia, mette in bocca a Israele: "Dov'è il Dio della giustizia?" (Ml 2,17). "Cercate il Signore e vivrete", dice Amos (5,6), "Cercate il Signore mentre si fa trovare", esorta Isaia (55,6): perché non sempre si fa trovare, e non sempre Egli - che è alla ricerca dell'uomo, per usare il titolo di un libro di Abraham J. Heschel - trova l'uomo. Il salmo 119 è, nella Bibbia, il testo in cui più si incarna la vocazione interrogante, cercante, diciamo pure ermeneutica di Israele.

A questo punto, la via ebraica al trovare (alla "verità"?) si discosta sia da quella illuministico-romantica ("Se Dio tenesse chiusa nella sua destra tutta la verità e nella sua sinistra l'unico, sempre vivo impulso verso la verità, sebbene con l'aggiunta di errare per sempre e



in eterno, e mi dicesse: Scegli!, io mi getterei umilmente verso la sua sinistra e direi: Dammi questo, Padre! La pura verità è riservata a te solo": Lessing), sia da quella di tipo confessionale, per cui chi è deputato alla verità, la possiede o, se la cerca, la trova (infallibilità).

Il metodo ebraico che sta alla base della halakhà (la normativa, la risposta minuziosa alla domanda: "Che cosa Dio vuole che io faccia qui e ora?") è guidato da regole precise e cerca risposte attraverso discussioni fedelmente riportate, che conservano memoria anche delle posizioni rimaste minoritarie. Ma non esclude la possibilità di non trovare risposta. Vorremmo indicare qui di seguito esempi e quasi formule di cautela ermeneutica e di pluralismo, ricordando innanzitutto che anche il più autorevole di tutti i maestri dopo Mosè, rabbi Aqiva, prevaleva sull'opinione contraria di un singolo maestro, non però di due.

1. "Disse il maestro: Insegna alla tua lingua a dire: Non so, per non essere considerato un mentitore" (b *Berakhot* 4 a).

"Questa è l'opinione di rabbi Meir, ma i dottori dicono..." (ivi, 2 b). E ancora, a proposito delle parole: "I sangui di tuo fratello gridano a Me" (Gn 4,10: Caino e Abele), la Mishnà, Sanhedrin 4,5, spiega: "Non è detto 'Il sangue di tuo fratello', ma 'I sangui di tuo fratello': il sangue suo e il sangue dei suoi discendenti [che non hanno potuto nascere]". Poi aggiunge: "Altra interpretazione: perché il suo sangue fu sparso sulle piante e sulle pietre". La legittimità di "altra interpretazione" (davar acher) si fonda, come è noto, su due testi biblici: "Una parola ha detto Dio, due ne ho udite" (Sal 62,12) e "La mia parola non è forse come il fuoco oracolo del Signore - e come un martello che spacca la roccia?" (Ger 23,29), dove la pluralità dei sensi è paragonata alle schegge e alle faville prodotte dal martello. Proprio perché parola di Dio, non può essere impoverita a un solo significato.

3. Questa pluralità di significati va conservata, anche se nel caso della halakhà, della norma agendi, occorre giungere all'unità: unità che sgorga dalla maggioranza, nello spazio o nel tempo. Ma può darsi che una discussione non

si concluda: allora nel "verbale" del *Talmud* compare la parola aramaica *tequ*, "sospeso", che è anche letta come l'acrostico della frase: "Il Tishbita [Elia] risolverà dubbi e difficoltà". Una proiezione dell'ermeneutica nell'eschaton, dove, secondo il *midrash*, Dio insegnerà la *Torà* alle anime dei giusti (e, secondo b *Avodà Zarà* 3 b, la studierà lui stesso tutte le mattine).

4. Ma, prima di allora, è bene non dimenticare mai la parola 'ulaj, "forse", che, secondo André Neher, è "la parola chiave del pensiero ebraico" (L'esilio della parola, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 246-248). "Forse" non significa scetticismo, ma - come nel caso di "non so" - consapevolezza del fatto che la Torà scritta e la Torà orale non svelano, non esauriscono tutta la propria ricchezza. O meglio, che l'uomo non ne è interprete infallibile e definitivo.

5. E Dio? Come afferma Martin Buber, l'ebreo non parla di Dio ma parla a Dio, e lo ascolta. E ciò è vero nel senso che non si fa teologia: ma Dio è una presenza insieme "altra" ("Non potrai vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e rimanere vivo": Es 33,20) e partner nell'alleanza. Perciò di Dio l'ebreo può parlare, o a Lui rivolgersi, con una schiettezza, una parrhesia che al profano appare forse empia, ma che resta sempre un discorso di fede. La chiave che apre tali discorsi è l'espressione ki-vjakhol, "se così si può [dire]". Dio, se così si può dire, soffre. Dio, se così si può dire, è creatore del male (Is 45,7). Dio, se così si può dire, ha un lato demoniaco (Buber, Mosè, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 50-54, su Es 4,24-26). È questa la controparte del riv, "lite", la libertà non nel parlare di Dio, ma nel parlare a Dio, la lite con Dio, che da Abramo a Yossl Rakover ha aperto la bocca di Israele (forse solo Giobbe si mette "la mano sulla bocca" - 40,4 - e "forse" si arrende). Litigare con Dio è la più intensa forma di fede, che può giungere al martirio: si legga, di Elie Wiesel, Il processo di Shamgorod (Giuntina, Firenze 1982) o, di Zvi Kolitz, Yossl Rakover si rivolge a Dio (Adelphi, Milano 1997). L'esempio di Abramo, di Mosè, di Geremia non è stato dimenticato. Abramo aveva chiesto a Dio:



"Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?" (Gn 18,24). Ora Wiesel afferma: "Oggi io comprendo che la fede può essere anche una fede di rifiuto. Mentre dico no a Dio, io gli dico sì; è perché io dico no che dico sì" (Intervista in *Regards* 171, 1986, p. 17).

Proprio qui si vede come la verità-'emet sia lontana dalla verità-alétheia: la prima è la verità di un Tu, la seconda è la verità di un "ciò". Da che parte stia la libertà, è inutile dirlo. Le cinque formule citate sopra ci fanno capire che la fede ebraica non ha paura dei "non so", dei "forse", dei "sospeso", delle "altre interpretazioni".

Un bellissimo *midrash* narra che le due scuole di Shammaj e di Hillel (I sec. a. e. v. - I sec. e. v.) divergevano su centinaia di conclusioni; allora si fece udire una voce celeste che dichiarò: "Queste e quelle sono parole del Dio vivente, ma la regola sarà conforme all'opinione della scuola di Hillel" (j Berakhot I,4). Neppure la necessaria unità nella prassi può rifiutare lo status di "parola di Dio" alle opinioni di minoranza (viene da pensare agli anathema sit comminati dai concili - non dal Vaticano II - a chi concludeva diversamente).

Ma c'è chi non sa dire Tu a Dio, chi condivide con Qohelet il suo *Mi jodea'*, "Chi sa?" (Qo 3,21; 6,12), un "Chi sa?" senza risposta. Ecco, la presenza di questo libro nel canone biblico vuol dire - come ebbe a notare il rabbino Giuseppe Laras - che anche chi, nel suo amaro domandare, non riesce a discernere, "sopra il sole", il Dio-Tu, è, per questo Dio, un prezioso tu.

Paolo De Benedetti





"Cristianesimo ed ebraismo hanno i loro mediatori, gli intermediari verso la verità. Il primo ha la figura di Cristo (...), il secondo ha a disposizione il progetto stesso della creazione, la Torah". L'autore, del gruppo Achad ha-ham, commentando 'La stella della Redenzione' di Franz Rosenzweig, sottolinea come cristianesimo ed ebraismo siano di fatto due vie verso un'unica meta, la soglia sulla quale sta scritto il precetto: con fiducia, cammina in semplicità con il tuo Dio (Mi 6,8).

Dio e la verità

"Io sono la via, la verità e la vita, nessuno va al Padre se non attraverso di me" (1). Così risponde Gesù a Tommaso che gli chiede di conoscere la via. Franz Rosenzweig rimase molto colpito da questo passo, al punto di decidere una mancata conversione al cristianesimo e di restare nell'ebraismo perché semplicemente non ne aveva bisogno, in quanto era già presso il Padre (2).

Questa paradossale situazione di duplicità della verità (è vero che il cristiano va al Padre attraverso Gesù, ed è vero che l'ebreo è già presso il Padre) segnò la stessa impostazione della Stella della Redenzione (3). La via eterna per la salvezza è quella del cristiano, la vita eterna è la salvezza in cui già l'ebreo si trova. Grande responsabilità del cammino del cristiano, ma anche grandissima responsabilità della testimonianza dell'ebreo: il cristiano è chiamato a mettere continuamente in discussione se stesso nel suo cammino di ricerca di Cristo, secondo il celebre passo del Pellegrino Cherubico di Angelo Silesio: "Fosse anche nato mille volte a Betlemme, se Cristo non è nato anche in te, sei perduto" (4); l'ebreo è impegnato a santificare il Nome del Signore nella totalità della sua vita, attraverso la pratica delle mitzwoth, delle prescrizioni religiose, amando Dio, secondo l'espressione della preghiera, "con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza" (5), fino alla testimonianza attraverso il martirio.

Quindi ci troviamo già nel paradosso delle diverse verità rispetto all'Uno. È il caso di chiedersi se possano darsi diverse verità nella filosofica verità parmenidea (la Dea di Parmenide è la verità!). Già si avverte un pesante conflitto tra la verità della filosofia (e della scienza) incontrovertibile, e la pluralità delle verità nel discorso religioso. Tuttavía va ricordato che esistono almeno due diversi significati del termine verità: la verità come "rispecchiamento" (corrispondenza tra pensiero e pensato, tra parola e cosa, tra esattezza della formula e realtà a cui quella formula fa riferimento) e la verità come "rivelazione" (il segreto è rivelato solo agli adepti, a chi ottiene la salvezza - celebre la posizione di Platone che descrive questa situazione nel mito della caverna della sua Repubblica: questa verità non corrisponde affatto alla realtà quale si presenta, ma indica una realtà diversa mascherata, e poi appunto smascherata da una azione o da un evento).

È chiaro che una concezione religiosa del mondo, inteso come creato da Dio, presuppone il significato della verità come "rivelazione", perché l'idea stessa della creazione presuppone cioè il Creatore e la creatura, e se il Creatore è perfetto, la creatura appare distante proprio nella sua imperfezione (addirittura creata dal nulla!), dunque è passibile di un'approssimazione alla verità, di passaggi intermedi che avvicinano alla verità, di mezzi che aiutino a rivelare il mistero nascosto, siano essi di tipo razionale o trascendano misticamente la ragione.

Cristianesimo ed ebraismo hanno i loro mediatori, gli intermediari verso la verità. Il pri-



mo ha la *figura* di Cristo, cioè ha un'immagine della verità sulla quale rappresentarsi un modello, che deve nascere nel cuore del cristiano per non rimanere immagine ("Chi crede in me, non crede in me, ma in Colui che mi ha mandato, e chi vede me, vede Colui che mi ha mandato" - Gv 12,44-45). Il secondo ha a disposizione il progetto stesso della creazione del mondo, la *Torah*, che si presenta come un compendio della verità, le parole della *Torah* sono parole di verità, e i suoi statuti e le sue leggi sono le leggi di Dio.

Ma allora la domanda che ci dobbiamo porre è: che cosa s'intende con la frase "Dio è la verità?". Secondo Rosenzweig (terzo libro della Stella), Dio è verità nel senso della rivelazione dell'amore. Questo significa che la verità di Dio non è solo rivelazione, ma un dato di fatto: il fatto stesso del Suo amore, inteso come risveglio dell'anima amata nei confronti dell'Amante. Questa è la descrizione che abbiamo fatto della via ebraica: "Amerai il Dio tuo con tutto il tuo cuore, ecc." (lo Shemàh).

Si tratta di una verità che si coniuga con la fedeltà, e che è legata alla figura del patto, una verità rivelata, liberamente accettata (il patto), ma anche imposta (il dovere di amare...). Si tratta anche di una verità che si presenta in due modi: da un lato, in modo inconciliabile, perché ci sono due polarità (l'umana e la divina) che devono essere irriducibili (finitezza dell'uomo, infinità di Dio), ma che si dirigono l'una verso l'altra; ma poi la verità stessa non è che relazione tra Dio e l'anima dell'uomo, e quindi certo è duplice e inconciliabile, ma nella sua unità di incontro.

In altre parole, si tratta di una verità che si dà solo nella relazione tra due poli della stessa: da una parte, l'umano intendere, limitato e capace di realizzazione solo nell'accettazione della propria finitezza ("noi sperimentiamo che Egli è Dio, ma non che cosa Egli sia" (6): sono i limiti del sapere umano, che intende Dio solo per negazione, v. Maimonide, ecc.); dall'altra, Dio, l'apertura libera ed infinita di Colui che dà la vita, apertura che indica un'essenza della verità che si offre alla libera scelta dell'uomo.

Questa verità, che è un incontro tra Dio e

l'anima dell'uomo, è la Redenzione: secondo Rosenzweig, la Redenzione non è solo la salvezza degli uomini, ma è anche la condizione di compiutezza della realtà che si realizza nella Signoria di Dio su tutte le cose e sulla totalità del reale (7). Questo è il significato della frase: "Dio è la verità". Ma non è la stessa cosa affermare che la verità sia Dio! Se la verità sta al di sopra del reale (per realtà intendiamo il mondo creato, al di sopra del quale sta il suo Creatore), tuttavia la verità non è Dio. Dio è la verità, e la verità è il sigillo di Dio, lo scettro della Sua Signoria. Ecco allora che la verità si presenta come il compimento del disegno di Dio, come il Tutto-ed-Uno, quella compiuta totalità del reale che costituisce il compimento della vita.

Questa affermazione di Rosenzweig (8), secondo cui la frase "Dio è la verità" significa che la verità è la Redenzione, ha come conseguenza filosofica un'immagine della verità come essenza di Dio ed essenza della realtà. Attenzione, la realtà coincide con la verità (che ne è l'essenza), ma non è la verità; la verità ne è l'extrema ratio, perché è la verità della sua Redenzione. Dio, dunque, in questa concezione filosofica (quindi non sulla base della fede) è sovrabbondante rispetto alla verità, eccede la stessa realtà, è superiore.

Rosenzweig osserva che l'innegabilità della verità non può prescindere, in questa concezione (che la subordina a Dio), all'innegabilità dell'errore. Sia il vero che il falso sono solo dei dati di fatto. La verità intesa come affidabilità - questo indubbiamente nella concezione ebraica, dove vero (emeth) si dice di ciò a cui si dà affidabilità (emunah) - rimanda al Garante della fede. Dio non è tanto il presupposto della verità, ma Colui a cui un ragionamento sulla verità non può non rimandare. Ciò che infatti si giudica vero, lo si giudica sulla base di una credenza che sia vero, e ciò che si giudica falso, lo stesso su una credenza che sia falso, e l'attendibilità di tali giudizi viene dall'efficacia di un sapere umano, che si dà in quanto luce perfetta a cui l'uomo stesso non appartiene, perché imperfetto. Io, che so di essere imperfetto, pratico la perfezione dando credito alla



verità del mio sapere umano.

Sulla finitezza dell'uomo e sul suo bisogno di Dio si regge dunque la verità. Ma questa è anche la stessa fiducia che l'uomo ha di Dio, quella stessa fiducia che gli fa accettare di vivere nella paradossale condizione di chi può avvicinarsi alla verità (accettando fedelmente

di credere alla verità dei dati di fatto) pur nella sua pochezza e finitezza.

Ouesta concezione della verità è un'idea della meta verso cui si dirige il cammino dell'uomo, quella via identificata in Cristo per il cristiano, e nella delle strada mizwoth, delle prescrizioni religiose per l'ebreo. Ma la meta è la stessa: si tratta di quella soglia, sulla quale sta una scritta, che rappresenta il punto d'arrivo di tutti gli uomi-

ni in quanto tali, da qualsiasi fede essi provengano, il comandamento comune a tutti, valido per ciascuno nella propria fede, vero per tutti, secondo le ultime parole della Stella della Redenzione: "... Camminare in semplicità con il tuo Dio [Mi 6,8]: qui non si richiede nulla più della completa presenza della fiducia. Ma la fiducia è una parola grande. È il seme da cui crescono fede, speranza e amore ed il frutto che da essi matura. È la cosa più semplice di tutte, e proprio per questo la più difficile. Ad ogni istante essa osa dire <<è vero!>> alla verità. Camminare in semplicità con il tuo Dio. Le parole stanno scritte sulla porta che dal

misterioso-miracoloso splendore del santuario di Dio, dove nessun uomo può restare a vivere, conduce verso l'esterno. Ma su che cosa si aprono allora i battenti di questa porta? Non lo sai? Sulla vita" (9).

Sergio Tagliacozzo



Note

- 1) Gv 14,6.
- 2) F. ROSENZWEIG, Der mensch und sein Werk, Briefe und tagerbücher, Den Haag 1979, I, 1, p. 132 ss.
- 3) F. ROSENZWEIG, La stella della Redenzione, Casale Monferrato 1982.
- 4) F. ROSENZWEIG, La stella della Redenzione, cit., si veda anche ANGELO SILESIO, Il Pellegrino Cherubico, Firenze 1927, p. 14.
 - 5) Preghiera dello Shemàh, da Deut 6,5.
- F. ROSENZWEIG, La stella della Redenzione, cit., p. 308.
 - 7) Ibid., p. 412 (Il Tutto-ed-Uno).
 - 8) Ibid., p. 413.
 - 9) Ibid., p. 454.



L'autore, teologo, propone il percorso umano e spirituale del sacerdote cattolico olandese Henri Nouwen, profeta del nostro tempo, come metafora del "cammino appassionato in cerca della verità di Dio", che Nouwen scopre al di là della speculazione, "attraversando il mondo degli uomini, non già da turista, ma come pellegrino che si fa compagno di strada di chiunque incontra". La verità non è dottrina astratta, ma esperienza d'amore. Questo è il senso dell'incarnazione.

La dottrina e la vita

Henri J. M. Nouwen è un prete cattolico. Nasce in Olanda nel 1932, qui si prepara al sacerdozio e viene ordinato nel 1957. Studia psicologia all'università di Nimega e nella Clinica Menninger del Kansas (USA). Insegna teologia spirituale all'università cattolica di *Notre Dame* (USA) e alla *Divinity School* della celebre università di Yale e a Harvard. Nel 1985 incontra la comunità dell'Arca di Toronto (Canada), dove si ferma per dieci anni mettendosi a servizio dei disabili mentali. Muore nel 1996. È uno degli scrittori di spiritualità più letti del nostro tempo.

"Daybreak" vuol dire "Alba". È il 1985 quando un sacerdote di origine olandese poco più che cinquantenne approda alla comunità dell'Arca di Toronto, fondata da Jean Vanier per accogliere uomini e donne con gravi handicap psichici e fisici, chiamata appunto "Daybreak". Henri Nouwen viene dall'ambiente universitario e si è formato negli studi di psicologia e pastorale. L'incontro con la comunità è veramente l'alba di un nuovo giorno per la sua vita: egli presterà servizio come pastore nella comunità ed avrà modo di vivere a contatto quotidiano con persone limitate nel corpo e nella mente, ma - scoprirà - non nella ricchezza spirituale che possiedono e della quale fanno dono a quanti scelgono di condividere la loro vita. All'Arca Henri rimarrà fino alla morte, che lo raggiunge prematuramente nel 1996. I suoi scritti (tra i quali: L'abbraccio benedicente, Sentirsi amati, La vita spirituale in un mondo secolare, Ho ascoltato il silenzio) hanno avuto in questi anni, soprattutto dopo la sua morte, una larghissima diffusione. Tradotti in molte lingue, sono alimento spirituale di un grande numero di persone che attraverso di essi hanno ritrovato Dio e imparato a riconciliarsi con le proprie ferite profonde e ad accogliere e amare se stessi.

Il percorso umano e cristiano di Nouwen è un cammino appassionato in cerca della verità di Dio. Egli la scopre "attraversando" il mondo degli uomini, non già da turista, ma come un pellegrino che si fa compagno di strada di chiunque incontra. È infatti nell'umanità, in particolare nell'umanità ferita, nella sua umanità vulnerabile e in quella di quanti la vita gli fa conoscere, che Nouwen impara lentamente ad ascoltare la parola del suo Signore. È una parola che svela e nasconde, mostra e alimenta il desiderio di cercare ancora.

Nella prima parte del suo cammino, la parola degli uomini ha per lui un ruolo fondamentale. Egli scrive, e attraverso la scrittura, che diviene l'elemento catalizzatore delle sue esperienze, scopre che Dio è il senso di ciò che egli è e fa. Per Nouwen l'impegno della scrittura non è diretto unicamente da colui che scrive. Si può dire che esso ha, in un certo senso, una vita propria. Queste sue parole esprimono meglio di ogni altra il suo pensiero: "Scrivere è un processo attraverso il quale scopriamo ciò che vive in noi. Lo scrivere stesso rivela a noi ciò che in noi è vivo. La soddisfazione più profonda nello scrivere sta proprio nel fatto che esso apre spazi nuovi dentro di noi, di cui non avevamo

alcuna coscienza prima che cominciassimo a scrivere. Scrivere è come intraprendere un viaggio la cui meta finale ci è sconosciuta".

La scrittura quindi non è solo uno sforzo di introspezione che parte dall'uomo e si chiude nell'uomo: è conoscenza e assieme rivelazione, è ricerca ed approfondimento, e contemporaneamente dono e manifestazione. Il linguaggio della scrittura di Nouwen non è mai soltanto descrittivo. Egli non presenta i dogmi, non descrive le verità della fede e quando tenterà di farlo, poco prima della morte prematura, si accorgerà di dover presto gettare la spugna. Nouwen parla col cuore e perciò parla al cuore, coinvolge il lettore nel suo cammino di ricerca, gli comunica la sua profonda e assoluta nostalgia di Dio e degli uomini.

Nell'ultima parte della sua vita, il periodo della permanenza all'Arca, la scrittura che per anni aveva occupato buona parte del suo tempo, procurandogli la stima e l'apprezzamento di quanti traevano e tuttora traggono consolazione e speranza dalle sue opere, sembra perdere la centralità che aveva prima. Egli continua a scrivere, tenere conferenze, ritiri spirituali..., ma, vivendo assieme a uomini e donne con il corpo e la psiche profondamente segnati da gravi handicap, si chiede spesso se questo parlare abbia realmente un senso e possa davvero condurre a Dio e agli uomini. Che significato ha - si domanda - saper usare le parole ed usarle bene, di fronte a uomini e donne che non sanno parlare o balbettano suoni appena comprensibili che esprimono pensieri elementari? È il suo rapporto con le persone per le quali la parola significa poco o nulla ad acquistare allora un valore fondamentale e diventare il perno della sua ricerca spirituale.

Le persone che non sanno parlare diventano per Nouwen la fonte prima della conoscenza interiore, della rivelazione della verità di Dio e della vita. Si attenua in lui il legame della verità con la parola scritta o detta, e si rafforza invece quello con la parola fatta carne nei disabili.

Questa seconda parte del suo percorso umano e cristiano subisce una forte accelerazione nell'ultimo periodo della sua vita, quando egli decide di scrivere un commento al "Credo", sintesi delle verità della fede cristiana. Man mano che raccoglie materiale ed idee per la sua nuova opera, il lavoro gli si complica tra le mani e si accorge di non riuscire più ad andare avanti. Nello stesso periodo muore Adam, un giovane uomo che gli era stato affidato al suo ingresso all'Arca, incapace di parlare, soggetto a frequenti e spossanti attacchi epilettici, bisognoso di essere curato, lavato, vestito. Decide allora di scrivere della vita e della morte di Adam: sarà questo il suo commento al "Credo".

Scrive con una semplicità ed una intensità straordinarie del suo rapporto privilegiato con quest'uomo, di quanto il giovane gli ha insegnato senza parlare, della ricchezza che gli ha comunicato, della conoscenza di Dio e dell'uomo che gli ha donato. E, scrivendo, scopre che quel giovane inerme dalla vita apparentemente inutile, è stato la sua più autentica guida spirituale - così lo chiama -, il suo amico, il suo maestro. Il piccolo libro che racconta di "Adam, amato da Dio" è la sua ultima, più appassionata e forse più vera professione di fede: grazie al misterioso rapporto con Adam, Nouwen ha finalmente smesso di "dire la verità" ed ha incominciato invece a "fare la verità". La morte lo raggiunge, improvvisamente, sette mesi dopo la morte del giovane amico.

Ecco perché l'avventura umana di questo sacerdote olandese ha il fascino di una parabola sulla ricerca della verità di Dio e dell'uomo. La teologia dalla quale veniamo, spesso ha rischiato di identificare la verità con la dottrina, il mistero con il dogma. Ha ritenuto che il mondo nel quale la verità vive e fiorisce fosse essenzialmente quello delle idee e delle parole, e che proprio attraverso i concetti e le parole la verità potesse essere più facilmente raggiungibile, misurabile ed esprimibile. Possedere la dottrina, poterla dire attraverso la parola, dava la sensazione e forse anche la gratificante sicurezza di possedere la verità. Ci pare che questo genere di approccio alla verità non sia del tutto scomparso.

Nouwen sembra ripetere continuamente nei

suoi scritti che la verità, poiché è la parola di Dio fatta carne, è una persona. È Gesù di Nazaret. Nessuno può pretendere di chiudere una persona dentro la prigione delle idee, delle dottrine, delle concezioni della vita, per quanto belle ed apparentemente esatte, né può mai ritenere di possederla fino in fondo. La persona è mistero, cioè si dà alla conoscenza nel momento in cui si accetta di fare un po' di strada assieme a lei, di coinvolgersi nella sua vita, di avere nei suoi confronti un atteggiamento di simpatia e di compassione. La verità di Dio - il mistero nascosto nei secoli - si svela nel momento in cui l'uomo, accogliendo Gesù di Nazaret, accetta l'avventura della fede. E, così facendo, scopre che non potrà mai esaurire la conoscenza di Dio, come nessuno uomo può mai dire di conoscere del tutto un altro uomo, ma potrà crescere giorno dopo giorno nella relazione d'amore con Gesù e attraverso di lui con il Padre, che è l'unica forma di conoscenza veramente completa e pienamente umana.

Infinitamente amato da Dio, l'uomo scopre che può imparare ad amare anche se stesso: è questo il grande messaggio di liberazione che attraversa tutti gli scritti di Nouwen. In Cristo l'uomo può veramente "prendersi in mano", assumere le proprie ferite, riconciliarsi con la propria umanità, fare amicizia con se stesso, accettare la verità della propria vita. Accettare di essere vulnerabile, come Cristo ha accettato di essere debole nel bambino nato a Betlemme e nel giovane uomo crocifisso a Gerusalemme.

L'uomo che si incontra negli scritti di Nouwen non chiude la bocca al dubbio, alle incertezze. Non si accosta alla drammaticità dell'esistenza con valutazioni e risposte sempre definitive, né crede di avere ricette pronte per risolvere i problemi, non è sprezzante del pericolo e capace di camminare sempre a testa alta, non è un vincitore. Nel Vangelo non trova sempre risposte: molte volte incontra altre domande ed altre ancora. Conosce la paura, può provare stupore e meraviglia, cadere tante volte e poi rialzarsi. Innamorarsi e rimanere deluso. Lasciarsi prendere dall'inquietudine. Conosce il bisogno di tenerezza, non si

vergogna di provare sentimenti. L'uomo di Nouwen cammina alla ricerca di Dio e di se stesso come un pellegrino, chiedendo agli altri, a tutti, un pezzo di pane per continuare a vivere: il pane del cammino, il pane della fede, il pane della conoscenza interiore, il pane della vita e dell'amore.

Per Nouwen l'esperienza e la conoscenza di Dio che si ha attraverso l'amore, sono strettamente legate all'esperienza e alla conoscenza dell'uomo. Egli capisce che in Gesù morto e risorto, perché ciascuno uomo si riconosca infinitamente amato da Dio, la prima verità che si propone non tanto al nostro intelletto, quanto piuttosto alla nostra capacità di amare - la prima verità che incontriamo e tocchiamo con mano - è l'uomo, ogni uomo che percorre con noi anche solo qualche passo nella strada della vita. Adam, e con lui molti altri uomini e donne, sono stati per Nouwen la vera fonte di conoscenza della verità. Egli li ha amati e si è lasciato amare, e in questa relazione di amore ha imparato a conoscere Dio e a fare un'esperienza della vita piena di umanità.

Immagine e somiglianza di Dio, da lui amato senza alcun limite, l'uomo è verità al di là del colore della pelle, della religione o del "credo", delle scelte morali che compie, della sua visione del mondo, della sua bontà o malvagità, della sua condizione fisica o psichica. L'approccio alla verità diventa allora tutto esistenziale: è immergersi nell'umanità, accettare il rischio dell'accoglienza incondizionata degli uomini, sapere e sentire che nessun uomo è lontano da noi perché nessuno è lontano dal cuore di Dio, cercare le persone per ciò che sono, senza altri fini, non per quello che sanno fare o possono dare, vivere con la liberante consapevolezza che ogni uomo è sacramento di Cristo.

Questo modo di cercare ed accogliere gli altri e negli altri la verità di Dio spesso è rischioso, mette in pericolo la tranquillità e forse qualche volta anche la salute, ma può non essere rischiosa l'avventura di un amore che non vuole essere solo proclama ideologico bensì esperienza di vita? Del resto – l'immagine è di Nouwen – non si rischia di rimanere scottati



quando ci si getta dentro la casa in fiamme per salvare il bambino che grida da una delle sue stanze?

Questo atteggiamento è carico di conseguenze delicate ed impegnative per il discepolo che si fa testimone del suo Maestro. Nouwen non le sviluppa in modo tematico, ma percorrono tutta la sua opera.

Il discepolo-testimone dovrà essere attento a rispettare la pluralità delle fedi e delle appartenenze culturali. Non potrà presentarsi agli uomini e alle donne che non credono dall'alto della propria concezione della vita, che talora può rischiare di apparire così monolitica e chiusa da risultare impenetrabile per chi non la condivide, quanto piuttosto cercare un terreno d'incontro con ciascuno in quei valori autenticamente umani che, in quanto tali, sono anche autenticamente cristiani. Dovrà, insomma, vivere fino in fondo la propria laicità. Che non vuol dire abdicare ai contenuti della propria fede, ai valori del Vangelo, o annacquare la testimonianza cristiana stemperandola in mille mediazioni che finiscono per impoverirla o annullarla del tutto. Significa piuttosto, a partire da Gesù "Figlio dell'uomo", incontrare gli uomini laddove essi vivono la loro esistenza, spesso non nel terreno della propria casa, la comunità cristiana, ma nel campo esteso e complesso del mondo. Raggiungere l'uomo nella sua situazione concreta, qualunque essa sia, anche quando è lontana dai principi di vita insegnati dalla Chiesa, e in quella situazione comunicargli l'amore misericordioso del Padre che accoglie incondizionatamente, trovare un modo nuovo per aprirgli le porte della comunità cristiana, perché possa visitarla, conoscerla ed eventualmente, se lo vuole, imparare ad amarla. Vuol dire anche non fare dei precetti morali, delle norme di comportamento, in una parola del quadro di riferimento etico della Chiesa, il presupposto per appartenere alla comunità cristiana, ma invece adoperarsi perché ne divenga la conseguenza. La vita di Nouwen è espressione di questo atteggiamento: egli ha per amici uomini e donne di fede, ma anche atei, persone che hanno fatto scelte di vita apparentemente lontane dall'etica cattolica, persone che vivono in situazioni che per molto tempo (e spesso ancora) sono state considerate di pubblico peccato.

Letto in questo modo, il pensiero di Nouwen potrebbe prestare il fianco all'accusa di una certa "debolezza". Si può porre in evidenza che esso non è sufficientemente attento alle esigenze spesso radicali della verità, che la sua è la proposta di un amore così "generalizzato" da rischiare di diventare generico. La spiritualità di Nouwen in realtà è fortemente cristocentrica e perciò impegnativa. L'amore del quale egli scrive non è un generico "volersi bene", ma ha un nome e un volto, quelli di Gesù di Nazaret. Ciò che caratterizza Nouwen scrittore e fa del contenuto delle sue opere un messaggio che merita una particolare attenzione, è la capacità di aiutare a cogliere il significato umano della salvezza che Cristo ha portato nel mondo. Essa, per Nouwen, è sempre un'esperienza integrale, che riguarda l'uomo in ogni sua dimensione e gli permette di intraprendere un cammino di autentica liberazione della propria umanità. Gli permette cioè di imparare ad amare la vita, pur con le sofferenze, le fatiche, le sconfitte che essa porta sempre con sé.

Sandro Vigani

Riferimenti bibliografici

Alcune opere di Nouwen pubblicate in Italia dalla Editrice Queriniana (Brescia):

- L'abbraccio benedicente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo, 1999¹²;
- Sentirsi amati. La vita spirituale in un mondo secolare, 1997¹²;
- In cammino verso l'alba di un giorno nuovo. Diario di un viaggio spirituale, 1997;
- Ho ascoltato il silenzio. Diario da un monastero trappista, 1998¹⁰;
- Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo. I tre movimenti della vita spirituale, 1996;
 - Il guaritore ferito, il ministero nella società spirituale, 1996⁵;
 - Pregare per vivere. Introduzione a Thomas Merton, 1990;
 - Adam, amato da Dio, 1999 (op. postuma).

Per conoscere qualcosa di più della vita e della morte di Nouwen:

- Semi di speranza, a cura di Robert Durback, Assisi, Gribaudi, 1998.

Echi di Esodo



Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

Verità: nel dialogo interreligioso

Nel presentare queste riflessioni, dichiaro il mio debito nei confronti di numerosi relatori della Sessione SAE 1999, su "La preghiera respiro delle religioni", che, come ogni anno, ha offerto un importante spazio di confronto e di dialogo. Molto di quanto segue nasce da una reazione o da una rielaborazione di spunti presentati in tale sede, specie nel I gruppo di studio su "Molti nomi, un solo Dio?".

1. Un problema complesso.

Certo, quello interreligioso non è un contesto facile per parlare di verità. Pesa la memoria di tante vittime, di tanti che al confronto violento tra verità diverse hanno visto sacrificata la loro vita. Non è certo casuale che oggi riemerga la proposta di un politeismo, quasi espressione radicale del rifiuto di una verità unica imposta in modo cogente. E tuttavia proprio l'esperienza più radicale della vittima della verità, quella del martire per la fede, impedisce una soluzione così semplice. Il martire testimonia della forza che sperimenta chi si sa radicato in un fondamento che lo trascende, chi confida nella roccia pienamente affidabile. Per la tradizione ebraico-cristiana è il richiamo a un Dio che è il fedele ed il verace, colui che mantiene la sua emet, anche aldilà della morte, a coloro cui l'ha promessa. Rinunciare a parlare di verità significherebbe svuotare di significato anche quest'esperienza, facendone una mera espressione di testardaggine scarsamente adattabile alla pluralità dei significati.

Certo, anche l'accentuazione del legame tra la verità e la prassi (la via), all'interno della complessità di un'esistenza (la vita), non significa affatto semplificare il problema. Certo, essa ricorda il peso dei vissuti - personali, comunitari, talvolta etnici e nazionali -, l'intreccio con tensioni che attraversano le diverse storie ed i differenti percorsi. L'incontro tra le diverse fedi dell'umanità non è mai il puro confronto tra dottrine colte nella loro astorica purezza. C'è, dunque, un'istanza di complessità, che mette in guardia da soluzioni onnicomprensive, ma che non esime dal dovere di pensare il problema nella sua dimensione teologica e nella sua piena densità concettuale.

In questo senso, non sarebbe neppure sufficiente il rimando a quello spazio dell'esperienza religiosa dove il linguaggio, anche quello della preghiera, incontra il proprio limite. Certo, la mistica è un luogo in cui molti sperimentano una possibilità di incontro con Dio che va aldilà delle parole, per giungere quasi ad incontrarne la nuda realtà. E tuttavia non è possibile sfuggire all'istanza linguistica, che chiede di portare a parola quanto sperimentato, di comunicarlo all'interno di comunità storiche. Il richiamo apofatico all'eccedenza di Dio rispetto alle nostre parole non elimina la responsabilità del teologo e del predicatore, che deve comunque "dire Dio" - quel Dio che per primo si è detto nel Verbo.

2. Un problema teologico.

Dunque, il problema che pone al cristianesimo il contesto del pluralismo religioso è realmente un problema primariamente teologico. Perché Dio, l'unico, il creatore di tutto e di tutti viene chiamato con molti nomi? Perché si lascia invocare con molti nomi? È questa, credo, la domanda chiave sulla verità di fronte alla varietà delle religioni.

Una prima risposta potrebbe cogliere le diverse formulazioni di verità delle varie fedi come risposte umane di fronte al manifestarsi di Dio. In quest'ottica, al centro starebbe il Dio che si presenta - nella creazione, come pure in eventi e parole dati nella storia - ma anche i differenti modi in cui la sua manifestazione viene esperita da uomini e donne ed elaborata da comunità di fede. Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur: la soggettività di chi riceve la rivelazione - il suo vissuto personale e storico, sociale e comunitario - incide profondamente sulle forme in cui essa trova espressione. Anche di fronte al rivelarsi del Dio unico, la nostra esperienza di verità è prospettica,

è situata, viene espressa in forme contingenti. È un dato cui volentieri richiama anche la teologia femminista, evidenziando i profondi condizionamenti che pesano sulla riflessione cristiana per la marginalizzazione delle donne nell'elaborazione teologica. È un vero segno dei tempi la tendenza sempre più diffusa a declinare il Nome/i Nomi di Dio in modo inclusivo, ad ampliare i modi in cui Egli/Ella può essere detto/a.

L'accentuazione è allora soprattutto linguistica, a richiamare la parzialità, l'inadeguatezza di ogni singola formulazione, che potrà essere considerata come metaforica - ed in questo senso parziale, limitata, bisognosa di essere affiancata e complementata da altre, diverse e talvolta apparentemente molto distanti. O ancora, potrà essere vista come dossologia, offerta, sacrificio a Dio di quanto di più alto troviamo nel nostro patrimonio linguistico, senza la pretesa di definirlo, ma solo di aprire le strade all'esperienza della lode e della celebrazione di lui. In questo senso, potremmo dire che l'unicità del Dio che si rivela si farebbe pluralità solo attraverso la molteplicità delle rifrazioni in esperienze e parole umane. Il dialogo interreligioso apparirebbe allora come un'opera ermeneutica, che ricerca la verità piena attraverso i frammenti in cui essa risuona con accentuazioni che potranno essere diverse, ma mai contrapposte.

3. I volti del Dio unico.

La prospettiva delineata fin qui coglie indubbiamente aspetti importanti del nostro problema, ma è forse troppo centrata sul versante antropologico, al quale soltanto viene attribuita l'intera dimensione della pluralità. Certamente diversa è la prospettiva del mondo orientale, in cui invece la pluralità è sempre attribuita al manifestarsi del reale - insieme uno e plurale. D'altra parte, sembra che uno sguardo più attento alle prospettive emergenti dalla rivelazione biblica possa orientare ad un approccio più articolato anche in quest'ambito.

Il Dio biblico, in effetti, si presenta come colui che si lascia invocare con molti nomi, accettando la preghiera di Sara, ma anche quel-

la di Agar: l'esperienza di Dio è essa stessa plurale, perché diverse sono le forme della sua presenza nel creato e nella storia. Si ha anzi quasi l'impressione che proprio l'infinita ricchezza del Dio unico, per dirsi nel finito, debba esprimersi attraverso una pluralità, irriducibile a riferimenti puntuali o completamente convergenti. Persino Gesù Cristo, che per i cristiani è la rivelazione piena del Padre, può essere davvero colto come tale solo tramite il rimando al Primo Testamento - in un circolo ermeneutico in cui entrambi i poli si trovano reinterpretati. Del resto, la presenza del Dio che parla all'umanità - pienamente realizzata nella particolarità dell'esistenza dello stesso Gesù - ha però le dimensioni ampie dell'agire dello Spirito, che geme attraverso l'intera storia e nella creazione.

Di più, il dialogo cristiano-ebraico ci ha resi attenti all'importanza della permanenza del popolo ebraico nella storia, quasi a testimoniare di un Signore che vuole essere testimoniato da due comunità - Israele e la chiesa - in forme certo profondamente diverse. C'è un'inesauribilità del manifestarsi di Dio, che ha bisogno di esprimersi nella pluralità dei frammenti, delle parole, delle testimonianze, anche se talvolta esse possono apparire lontane tra loro. In questo senso un discorso cristiano sulla verità non potrebbe mai assumere i toni dell'integrismo, quasi ad identificare la verità di Dio con quella delle proprie parole o delle proprie pratiche. Piuttosto, si pone l'interrogativo sul rapporto da istituire con le altre fedi, che certo vedono se stesse come vie attraverso le quali Dio ci viene incontro.

Certo, questo non elimina la necessità del discernimento, dell'attenzione critica nei confronti del travisamento che indubbiamente la realtà del peccato può introdurre in ogni esperienza di Dio. Chi pratica il dialogo interreligioso dovrà farlo a partire da una profonda esperienza della Scrittura - sorgente e riferimento principe del darsi di Dio nella storia. Il dialogo interreligioso non è lo spazio nel quale possa darsi solo il sì; esistono dei no a pratiche inaccettabili, che possono e devono essere detti - come ci ricorda il "Nein" della chiesa con-



fessante a Barmen di fronte all'ambiguità del "cristianesimo tedesco" filonazista. Chi si colloca alla sequela del Signore, non potrebbe accettare alcun dialogo con chi non praticasse radicalmente la verità della carità.

4. Polarità.

Non ci sono molte conclusioni da trarre; ciò che abbiamo messo in evidenza è soprattutto un'insieme di istanze polari, talvolta quasi antitetiche:

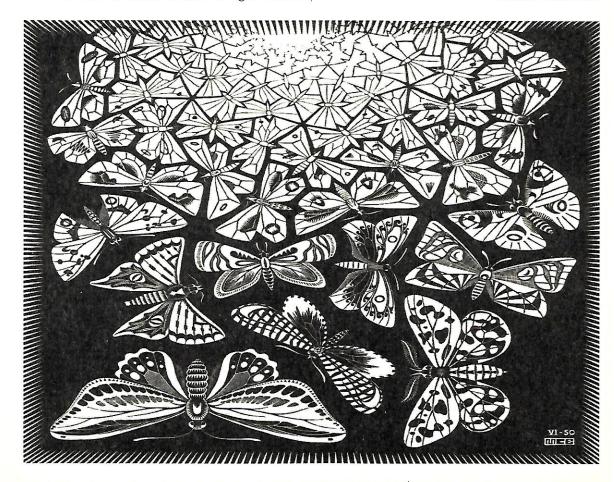
- La verità è il cuore forte di ogni autentica esperienza religiosa, ma è anche una parola pericolosa e potenzialmente violenta.
- La parola umana è chiamata a dire il Dio rivelato, ma, incapace di farlo in modo univoco, si trova costretta ad abitare il mondo periglioso della metafora e dell'analogia.
 - Dio stesso, unica radice di ogni verità,

appare profondamente plurale nel suo dirsi ad uomini e donne.

- L'attenzione simpatetica per il frammento nella sua diversità specifica ed assieme l'attenzione critica, che sa che non sempre e non ovunque ciò che incontriamo è verità.

Forse, ciò che in esse viene a parola è soprattutto una struttura tensionale che attraversa l'intero reale - esso stesso creazione di colui che confessiamo come l'Unico, ma anche Trino: Padre, Figlio, Spirito santo. Non stupisce, allora, l'impossibilità di un discorso lineare necessariamente sostituito da una grammatica della complessità - se in esso deve in qualche misura trovare espressione quel mistero complesso, ed insieme sovranamente semplice, che è la Trinità santa.

Simone Morandini





Parliamo di...

Insomma, questo Dio c'è o non c'è?

Una lettrice di Esodo ci ha inviato una lunga e articolata riflessione sulla "trasmissione della fede ai figli": tema scottante e di estrema attualità. Ci pare che l'intervento possa essere motivo di dialogo tra i lettori, che invitiamo a scriverci sul tema.

Una risposta negata.

Non risposi mai alla domanda che un giorno mia figlia di sette anni mi fece, subito dopo essere rientrata a casa da scuola: "Insomma, questo Dio c'è o non c'è?".

Ricordo che rimasi con la parola sospesa ed ebbi un'intima reazione d'imbarazzo, quasi di difesa. Cominciai così a dialogare con lei sul fatto che esistono alcune persone che credono in Dio ed altre no, che io stessa, pur non credendo, rispettavo ogni tipo di fede e di religione. Diedi, in questo modo, una risposta che eludeva la domanda, una risposta evasiva poiché ritenevo fosse preferibile lasciar libera mia figlia da ogni tipo di "indottrinamento". Pensavo infatti che, in tal modo, le davo la possibilità di scegliere, una volta divenuta adulta, se aderire o meno ad una fede, ad una forma di religiosità. Come fosse possibile scegliere ciò che non si è mai conosciuto, ciò di cui non si è fatta esperienza ed è rimasto escluso nei primi anni, così decisivi, per tutto il resto della vita.

Non diedi, allora, una risposta a Claudia trasmettendo la mia incredulità, lasciando una bambina a chiedersi come mai un adulto a scuola, la maestra, parla con convinzione di Dio, ed un altro adulto, a casa, la madre, mette in dubbio tale affermazione con risposte evasive e deludenti.

Ad un bambino, infatti, non interessa il fatto che esistano al mondo persone che credono o non credono, ma se esista una realtà di cui sente parlare: la realtà della presenza di Dio nella sua vita.

Non ho mai dimenticato quella domanda a cui ora vorrei rispondere partendo dalla mia

condizione di madre che, avendo abbandonato per scelte ideologiche la fede ricevuta, ha educato i figli lontano da questa.

Negarsi la grande risorsa costituita dalla fede significa negarsi la possibilità di vivere una gratuita protezione che richiede soltanto di confidare in Qualcuno che ci conosce e ci ama.

Confidare, dal verbo latino *cum-fidere*, significa essere in compagnia, non essere soli, percepire una presenza che conduce ed orienta. L'atto di fede è, innanzitutto, un atto di affidamento che conduce ad una vicinanza. Rimanere lontani da questa vicinanza significa, per la persona, rimanere privati di un sentimento portante di protezione; significa sentire ogni responsabilità interamente gravata sulle proprie spalle, responsabilità che, nel caso dei genitori, è quella di condurre una vita dal suo inizio.

C'è differenza, infatti, tra il sentire che si ha interamente una responsabilità, anche se condivisa, ed il sapere di poter confidare in Qualcuno, il cui aiuto e protezione non è soggetto a cedimenti, insicurezze o a circostanze esterne variabili ed imprevedibili. Sentirsi protetti rende più forti e, di conseguenza, più liberi, meno soggetti, quindi, alla paura di non farcela.

Alexander Lowen, noto psichiatra americano, nel suo libro La depressione e il corpo, si chiede se l'uomo può vivere senza fede, addirittura se può sopravvivere senza di essa: "Sono domande che meritano seria attenzione, poiché la sopravvivenza dell'uomo non è esente da dubbi, nè la sua vita è esente da disperazione (...). Finché una persona ha una fede vigorosa ed attiva, questa la manterrà in movimento verso la vita, un movimento che l'individuo depresso, insicuro, non è in grado di compiere.". Crescere un figlio, anche se fatto con amore, è sempre un grande impegno, a volte una fatica che si aggiunge ad altre fatiche. Succede che i genitori si sentano disorientati, a volte soli in una società così carica di esigenze, d'impegni, di sollecitazioni e competizioni. Tutto questo può rendere involontariamente distratti verso il proprio figlio. Si dà per scontato di amare un figlio, quasi una ovvia conseguenza dell'essere genitori. Non sempre è così; l'amore richiede un atteggiamento di disponibilità, di offerta di sé, spesso di rinuncia.

Tuttavia è difficile amare se non si riceve una sufficiente dose di amore, comprensione e tenerezza; una fonte non può continuare a gettare acqua se non viene a sua volta sufficientemente alimentata. Ad esempio, nelle situazioni di crisi o di rottura di un rapporto di coppia, così frequenti al giorno d'oggi, oltre a vivere il dramma di una perdita, la persona vede necessariamente accresciuto il peso delle responsabilità nei confronti dei figli. C'è quindi un aumento di doveri, di pesi proprio quando la persona è più fragile, più confusa. Così nel caso di difficoltà economiche, il disagio ed il senso di frustrazione è più elevato quando non si è sufficientemente in grado di soddisfare i bisogni della famiglia.

In tutte le situazioni di disagio e sofferenza, l'essere genitori vede accresciute queste stesse difficoltà. Per questo un padre ed una madre che stanno vivendo dei momenti difficili hanno bisogno di sentirsi, di divenire loro stessi dei figli che ricevono protezione; hanno bisogno di porsi dinnanzi ad un Padre che li ascolta e che li accoglie.

"La persona che prega non è sicura di ottenere ciò che chiede, ma, pur essendo consapevole di questo, non desiste poiché la preghiera stessa è espressione di fede; la persona sente che con essa riesce a tirare avanti meglio. Il potere della preghiera consiste nella fede della persona che la pronuncia", così afferma Lowen. Personalmente ritengo che la preghiera sia la miglior terapia per superare stati d'insicurezza e sconforto in quanto lo stesso fatto di sapere di poter rivolgersi a Qualcuno, l'atto stesso d'invocazione d'aiuto, dona alla persona un distacco, le permette di allontanarsi emotivamente e di non rimanere ancorata a se stessa ed al suo problema.

Confidare in Dio non significa avere un atteggiamento di resa, di passività, e tanto meno delegare ogni responsabilità. Al contrario, nel confidare in Dio, sentiamo la Sua protezione e questa, come si è detto, non può che farci sentire più sicuri. Una maggior sicurezza ci aiuta anche ad essere motivati, spinti a darci da fare, a mettere in atto ogni capacità e risorsa, a saper cogliere ed utilizzare ogni occasione favorevole alla soluzione del problema. Come il genitore conduce il figlio attraverso la vita, così lui stesso si sentirà condotto da una Presenza amorevole e protettiva. Confidare in Dio significa anche vivere ogni momento della vita con un sentimento di appartenenza, non di esclusione; appartengo alla creazione, a tutto ciò che è stato creato con amore ed orientato all'amore.

Nella misura in cui vivo, mi sento partecipe di questo amore creativo con un sentimento di appartenenza, abbandono ogni spinta aggressiva a possedere poiché già possiedo me stesso. Nella domanda che rivolgiamo a Dio è implicito questo nostro essere creature dai passi incerti come i passi di un bambino, ma c'è anche la consapevolezza di essere grandi nell'amore di Dio, di essere forti e capaci in quanto creature portatrici dei Suoi doni. Lowen scrive: "L'intima connessione tra la perdita della fede e la morte diviene chiara in situazioni di crisi. In questioni di vita e di morte la forza della fede di una persona può essere il fattore decisivo che le consente di sopravvivere mentre un'altra muore. Una prova straordinaria di fede ci è fornita dai campi di concentramento nazista (...). Facilmente si può argomentare che siano sopravvissuti i più forti mentre sono morti i più deboli. Erano più forti perché sentivano che la vita aveva un significato per loro o trovavano che lo aveva perché erano più forti (...). Entrambe le posizioni sono valide. Le persone forti hanno fede e le persone che hanno fede sono forti. C'è un profondo legame tra fede e senso, significato che si attribuisce alla vita. L'aspetto inconscio della fede è un senso di fiducia nella vita che sta a monte del dogma di fede ed infonde un sentimento di vitalità e significato".

Lowen sostiene che il senso di fiducia derivante dall'aver fede crea una barriera difensiva psicologica che permette alla persona di evitare forme di depressione anche quando si verificano, nella sua vita, realtà di sofferenza e deprivazione.



Nei giovani genitori, in genere, non c'è un rifiuto nei confronti della fede; il compito di educare alla fede i figli, nella maggioranza dei casi, viene delegato alle istituzioni cattoliche (le parrocchie) e di altre fedi. In questo modo i genitori si privano di un grande privilegio: quello di far conoscere, di aprire il cuore del figlio all'amore di Dio. Forse per un genitore che confida in Dio è più facile concedersi di diventare bambino con un bambino, suo figlio.

Non c'è nulla che possa creare un legame profondo e costruttivo come il condividere la gioia, l'allegrezza; l'amore nasce nella gioia, nell'emozione di un incontro, ma ha bisogno di essere alimentato nella gioia della condivisione per consolidarsi.

Educare alla fede e nella fede ha innanzitutto il significato di educare all'amore attraverso l'amore. La gioia di condividere la realtà di vita con un figlio non soltanto perché si è genitori, ma anche e soprattutto perché si è figli amati, condotti e protetti da Dio che desidera esserci padre.

Un cuore di carne.

È un sentimento che ci reca la consapevolezza di essere delle creature sì fragili e piccole rispetto alla vastità della creazione, ma grandi e meravigliose proprio in quanto parte della stessa; un sentimento di appartenenza e di libertà. A. Lowen scrive: "Pare che abbiamo bisogno di ragioni per giustificare un comportamento. I sentimenti non sono ragioni e pertanto non possono essere considerati sufficienti a giustificare le azioni di una persona. Ma poiché la motivazione all'agire è proprio in quel che si sente, siamo costantemente costretti a giustificare i nostri sentimenti; il che significa, in ultima analisi, giustificare il nostro diritto di esistere. La fede è una condizione del sentire che non può essere sottoposta all'esame critico del proprio intelletto (...). Non è possibile analizzare ogni sentimento o sensazione fino al limite estremo, ma, quando lo si fa, si finisce col restare senza sentimento e con una vita priva di significato.".

Nel rapporto con i figli, soprattutto quando un genitore teme di perdere autorità, di dimostrarsi debole, capita che i sentimenti vengano bloccati da un atteggiamento razionale che si esprime attraverso continue spiegazioni e chiarimenti. In questo modo viene limitata la possibilità di rapporto profondo e duraturo. Il figlio, divenuto adulto, avrà probabilmente trovato delle spiegazioni e ragioni diverse da quelle fornite dal genitore che razionalmente abbandonerà, quasi sicuramente con il genitore stesso.

Ciò che vogliamo che nostro figlio conservi, ciò che vogliamo radicare in lui, che riteniamo lo aiuti ad affrontare, a non soccombere nei momenti più duri della vita, lo possiamo dare soltanto attraverso un sentimento di comprensione ed accettazione profonda. Tutto questo non è né facile né scontato.

Nel mondo giovanile c'è sempre una maggior diffusione di pessimismo; è sempre stata una caratteristica dei giovani quella di trovare superate le convinzioni e soprattutto il modo di vivere dei genitori o dei nonni, quella di sentirsi proiettati nel futuro con una forte carica ed una spinta a modificare, a creare nuove realtà di vita. Tutto questo non è più tanto evidente. Sempre più spesso i giovani esprimono soprattutto il desiderio di ritornare ad una realtà dove ciò che più conta è la qualità dei rapporti e quindi la vita dei sentimenti e delle emozioni condivise che creano scambio e solidarietà, non isolamento e paura.

Durante il mio lavoro di assistente sociale, ad un incontro con un ragazzo di quindici anni, come sempre, cercavo di capire in quale realtà viveva e soprattutto come percepiva questa sua realtà. Lo aiutavo, così, a parlare e ad esprimersi ascoltandolo attentamente. Fu proprio questa attenzione a metterlo in crisi. Improvvisamente smise di parlare e guardandomi intensamente disse: "A casa non c'è nessuno che mi ascolti".

La sua era una famiglia dove ciò che più contava era il lavoro quale fonte di guadagno; il denaro non era mai abbastanza. Una famiglia dove la vita di relazione, l'espressione dei sentimenti era bloccata. Per questo egli espresse così intensamente l'emozione nel sentirsi ascoltato e, nello stesso tempo, la tristezza nel



constatare di ricevere ciò di cui aveva più bisogno in un ufficio di assistenza pubblica da parte di una persona estranea.

Un genitore non agisce per il bene del figlio se lo cresce nella convinzione che ciò che conta è la sicurezza economica o il farsi strada ed emergere ad ogni costo, quasi sempre vedendo negli altri degli antagonisti da sconfiggere; in questo caso egli dà al figlio una visione negativa della realtà, il bambino cresce nella convinzione che tutti gli altri sono dei rivali da superare. Non sarà facile, per questo bambino divenuto adulto, amare ed essere amato. Dobbiamo allora cominciare a chiederci se c'è un bene più prezioso di questo nella vita.

Qui mi si può obiettare che tutto ciò è possibile, che si può educare ed amare un figlio anche al di fuori della fede. Certo questo è possibile; se i genitori hanno una visione etica della vita fondata sui valori del rispetto e del riconoscimento degli altri.

Nel campo della realizzazione di sé, qualsiasi professione se realizzata con una motivazione di fondo di essere, di sentirsi utili, ci rende molto più soddisfatti di quando vediamo nel lavoro un mezzo per avere sicurezza e ricchezza. La forza interiore che viene da un ideale ispirato alla condivisione, al bisogno di essere utili e di attuare un progetto di comune utilità, rende molto più entusiasmante la vita rispetto a quando si rimane limitati e chiusi nell'ambito del proprio interesse personale.

L'emozione del possedere cade se non viene alimentata da nuove cose da possedere, mentre porta in sé la paura di perdere ciò che già è posseduto; al contrario, la condivisione reca una profonda soddisfazione che si radica nella vita di una persona rendendola più libera e completa.

Senza una motivazione etica la persona è, in un certo senso, abbandonata a se stessa, segue ogni corrente, ogni promessa di felicità attraverso il possesso ed il potere. In *La depressione e il corpo*:

"L'egoismo e la fede sono diametralmente opposti. Un egoista è orientato verso la conquista del potere, perché più potere ha, più grande è l'immagine di sé che può ricavarne.

Un uomo di fede è orientato al godimento della vita; ed il piacere che riceve dal fatto di vivere è da lui condiviso con coloro che gli stanno vicino. La fede vera è un impegno alla vita dello spirito che risiede nel corpo di una persona e si manifesta nei suoi sentimenti (...). La nostra cultura favorisce la posizione individualista con la scalata al potere e con l'esagerata importanza che viene data al pensiero astratto, che ha dato naturalmente all'uomo l'immenso potere di cui dispone, ma lo ha fatto a spese della fede, la stessa fede nella vita, altrimenti non si spiegherebbe questo diffuso pessimismo nei giovani e l'aumento, in generale, di tendenze e comportamenti distruttivi e violenti ".

Nel libro dei Salmi dell'Antico Testamento il processo che dissocia la persona da se stessa, dalla propria corporeità è mirabilmente descritto. Il salmista, riferendosi agli idoli "d'oro e d'argento", opera della mano dell'uomo, dice: "Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno mani e non toccano, hanno piedi e non camminano" (Sal 115,4-7).

Adorare questi idoli significa credere in tutto ciò che non ha vita. Molto acutamente il Salmo 115 esprime il concetto che la vera essenza dell'uomo, la sua stessa realtà sensibile e corporea non è dislocata in qualche cosa di esterno e di estraneo, oggetto di venerazione o di desiderio di possesso.

Avere fede non significa negare la nostra umanità e corporeità; al contrario, avere fede significa rivestire di splendore il nostro corpo che sente, che percepisce e sperimenta la vita nel suo fluire, quale dono originato da un gratuito atto d'amore, l'amore che Dio ha per noi.

Nella stessa relazione tra un uomo e una donna c'è da chiedersi che cosa rimane se questa non è orientata all'accettazione ed accoglimento reciproco; che cosa rimane se è vissuta solo ed in quanto fonte di attrazione.

Ciò che si verifica oggi è questa esagerata ed esasperata importanza attribuita al piacere ed al sesso quale fonte esclusiva di piacere. Anche qui ciò che domina è il desiderio di possedere un corpo che dev'essere sempre più



appetibile e ciò avviene attraverso una esasperata esposizione del corpo stesso che viene frantumato nelle sue parti. Il corpo non è più visto nella sua interiore, palpitante bellezza, ma viene percepito quale oggetto da possedere.

In questo modo la relazione tra un uomo ed una donna può divenire un ossessivo desiderio ripetitivo in quanto tenuto vivo da una sempre più accentuata suggestione ed immagine di potenziale piacere. Il desiderio, quale naturale spinta istintuale, diviene brama di possesso fine a se stessa. Anche qui viene messo in atto un modo d'essere che è fuorviante rispetto all'amore e alla vita.

Come potrò continuare ad amare un corpo che inevitabilmente si trasforma diminuendo in attrazione e bellezza? Forse che tra due persone che continuano ad amarsi con il trascorrere degli anni, si evidenzia questa esasperata importanza a quegli "attributi fisici" da cui sono stati reciprocamente attratti un tempo?

Molte sofferenze nella vita di coppia vengono provocate da questa fuorviante idea dell'amore in cui il corpo non è vissuto nella sua interezza ma considerato un oggetto di piacere, un oggetto da possedere.

In questo caso l'amore ha senso solo per ciò che possediamo di appetibile, non per tutto ciò che l'amore stesso provoca in noi. L'amore tra un uomo e una donna dovrebbe divenire fonte di gioia, di energia, di espansione di sé e di fede nella vita. Nella Bibbia Dio dice: "Io vi darò un cuore di carne" (Ez 36,26); non c'è negazione o mortificazione della vita sensibile, ma proprio nel corpo risiede una potenzialità di amore, di condivisione, di compassione, dal latino cum-passione, vivere con passione le meraviglie del nostro corpo nella sua interezza.

"Chi può misurare le acque del mare con il cavo della mano e chi può prendere le misure del cielo con il palmo?" (Isaia 40,12).

Il potere del pensiero astratto tende a dissociare l'individuo dall'ambiente umano e naturale; la scienza, infatti, non è mai soltanto astratta, il procedimento è astratto ma non il fine che coinvolge, muta la vita dell'uomo e del mondo.

Ad un convegno che trattava il tema della salvezza ("Ormai solo un Dio ci può salvare"), il filosofo L. Cortella ha fatto una analisi lucida sulla tecnologia affermando che questa, ormai, sfugge all'uomo che ha instaurato una nuova dipendenza dallo strumento tecnico il quale, ora, ha una sua autonomia. Non siamo più noi a disporne, è uno strumento che ci domina, che determina l'accrescere dei meccanismi di controllo sulla natura e quindi sulla vita, e poiché questi meccanismi divengono incontrollabili sono anche origine di un sentimento d'impotenza nell'uomo che conduce ad una forma di irresponsabilità.

Paradossalmente proprio quando egli ha raggiunto l'apice di se stesso in un potere vertiginoso, l'uomo ha la consapevolezza di una frantumazione, di una caduta fatta di angoscia del vivere, e paura in un futuro che egli stesso sta creando.

Ritengo che il fenomeno della droga, che ha investito il mondo giovanile, sia una delle risposte più drammatiche a questa frantumazione; l'assunzione di droga è l'estremo tentativo di fuga da una realtà ed è anche una aperta denuncia di questa realtà.

Quando la persona non ha nulla a cui credere, a cui rivolgersi per trascendere se stessa, si rivolge al possesso delle cose. Alla cosa da possedere viene dato un valore che supera, di gran lunga, il valore della persona stessa. Ciò che si desidera possedere viene caricato di un significato di valore assoluto. A livello psicologico, ciò che viene promesso nell'aspettativa, nel desiderio, si dissolve nel momento in cui il fine è raggiunto. La persona è, in tal modo, portata ad un ossessivo e sempre deludente desiderio di altre cose da possedere. Succede, allora, che facilmente l'uomo perda la sua umanità in quanto la vita ha significato soltanto per ciò che si possiede; a questo la persona mira, impiegando le sue potenzialità al superamento di ogni ostacolo verso il potere ed il possesso. Ciò non può che generare angoscia del vivere.

In campo educativo, quando gli orientamenti dei genitori ed il clima familiare sono centra-



ti sulla soddisfazione di ogni desiderio, il bambino diviene estraneo a se stesso e a chi gli sta attorno in quanto concentra, localizza in qualche cosa di esterno la percezione del proprio essere, la sua stessa corporeità si frantuma.

L'aspetto drammatico di questo processo consiste nel fatto che la tendenza del bambino a identificarsi con ciò che possiede, costituisce l'aspetto principale della sua realtà: io sono ciò che possiedo e diverrò ciò e quanto riuscirò a possedere.

Il caso dell'adolescente che uccide il padre che si rifiuta di concedergli quel denaro che gli permette di soddisfare il suo desiderio, descrive anche l'ambiente in cui è cresciuto: un ambiente familiare dove ciò che conta è, prima di tutto, il denaro ed il potere che ne deriva; in questo si è identificato ed a questo è rimasto coerente.

È certamente una situazione paradossale, ma non dimentichiamo che non è una fantasia; sono fatti avvenuti su cui bisogna riflettere e che in ogni caso fanno pensare ad una pericolosa tendenza educativa, a volte presente, anche se non in forme così pesanti, nelle famiglie verso la competizione ed il possesso.

Le nostre radici.

L'esperienza che fa un genitore, come chiunque altro abbia la responsabilità di un bambino, è quella di tenere nelle proprie mani l'esistenza di un essere umano.

L'amore di un padre e una madre ha queste profonde radici di tenerezza, di bisogno di proteggere, di condurre e di donare. L'essere dipendente genera nel bambino il bisogno di credere, di affidarsi alle persone che gli stanno accanto. Naturalmente il bambino ha fede, non potrebbe crescere e formarsi se non potesse confidare in un padre, in una madre o comunque in un adulto che ha cura di lui.

Nei suoi primi anni di vita il bambino anima tutto ciò che incontra, tutto ciò di cui fa esperienza; tutto ha un valore di scoperta carica di forze vitali e soprattutto di una grande risonanza interiore. Ogni oggetto viene animato cioè vissuto in termini esistenziali. Quando una realtà viene animata, non si dice forse che

vive? Animare è quindi un donare, un attribuire una vita che va oltre la pura esperienza sensoriale in quanto crea una domanda, una aspettativa.

Il bambino attende qualche cosa da tutto ciò che incontra. La famosa frase del Vangelo che dice: "Se non diverrete come questi bambini non entrerete nel regno dei cieli" (Mt 18,3) significa che se non doniamo una fede al nostro vivere ed un'anima alle cose che riempiono i nostri orizzonti come solo un bambino sa fare, saremo esclusi da una realtà dove il divenire è carico di meraviglia e potenzialità.

Il Patriarca Marco Cè ad un incontro con i giovani disse: "La nostra resurrezione è prima qui che deve avvenire; è qui che possiamo risorgere perché è qui che possiamo amare".

Diversamente saremo ancorati ad una realtà dove ciò che viviamo non è animato, reso vivo, ma soltanto posseduto, e ciò che possediamo non è mai abbastanza; allora si può verificare uno spostamento di tensione verso il possesso, non verso la vita nel suo ricco e misterioso divenire. Per poterlo spiegare, il dialogo con i nostri figli è fondamentale; sempre più frequentemente psicologi ed educatori mettono in evidenza come i bambini crescano all'ombra della fretta dei genitori che hanno sempre meno tempo da dedicare ai figli e, nel contempo, parlano dell'importanza di stare accanto ai figli, di perdere tempo con loro e per loro.

Un padre o una madre che raccontano una favola al figlio, che non lo lasciano abbandonato davanti alla televisione o, peggio ancora, ai video-giochi, danno molto di più anche del genitore che riempie la stanza del figlio di giochi costosi.

Nel raccontare si fa vivere una realtà attraverso il rapporto; si crea così un legame. Guardando la televisione il bambino non ha che un rapporto interrotto con gli autori delle vicende, non esiste lo scambio; quando il programma è finito, il bambino non può esprimere ciò che prova, i suoi sentimenti non rivestono importanza per alcuno, egli non può condividerli con chi li suscita.

In questo modo il bambino impara a non



comunicare e, di conseguenza, a non confrontarsi. Le immagini, tuttavia, rimangono impresse nella sua mente, incise come in un disco e, in questo caso, nessuno può controllare che cosa vada a radicarsi nella sua psiche e quale effetto potrà avere nello sviluppo della personalità.

Nel racconto, invece, la parola crea una relazione, il bambino ha la possibilità di confrontarsi con una presenza reale, non illusoria, egli ha un punto di riferimento. Non c'è nulla di più efficace, di più fruttuoso - se vogliamo che i nostri figli crescano e si formino con quei valori che arricchiscono la vita di speranza e di fiducia -, che donare loro il nostro tempo anche attraverso quella meravigliosa complicità che nasce con la parola, con il racconto.

Le nostre radici sono nate dai gesti e dalle parole di chi ci ha condotto sin dai primi passi. Quando eravamo così immersi nel misterioso racconto-evento della nascita di Gesù, un evento pieno di dolcezza, d'intimità e di mistero, era questo che ci affascinava e ci rendeva partecipi della vicenda: l'andare dei pastori svegliati dagli angeli seguendo una splendente stella cometa, alla capanna dove un bambino, adagiato sulla paglia, veniva riscaldato da un bue e da un asinello. E poi l'arrivo dei Magi, i ricchi re dell'Oriente che recavano dei doni preziosi...

Facciamo ai nostri figli il dono di questo racconto, sono parole che si radicano nel cuore e nella mente di un bambino, parole che diverranno un tesoro, una ricca sorgente di vita a cui potrà attingere lungo tutto il corso della sua vita.

È giunto il momento di ritornare perché forse ci siamo allontanati dalla terra che trattiene le nostre radici; dobbiamo chiederci che cosa abbiamo attraversato e dove siamo giunti. Dobbiamo ritornare ad un sentire dove c'è l'incanto e la commozione: dal latino cummovere, essere assieme nel procedere nel muoversi, il contrario di un sentire dominato da un rigido processo di causalità o di necessità. Allora sarà possibile sentire le infinite parole del mondo: i profumi della terra e delle piante, il canto del vento e dell'acqua che scorre...

La nostra percezione ed il nostro godere di ogni bellezza non sarebbe tale se non fosse consapevole. Ed è questa consapevolezza che annuncia l'infinito, la stessa che può portare al nulla, alla negazione della vita. Nella massima percezione può sussistere la massima negazione.

Il male sta in questo negare l'insopprimibile bisogno d'infinito, di fede che conduce l'essere umano nel chiuso di una esistenza segnata dal bisogno, da una parte, e dalla spinta al potere e ed al possesso, dall'altra.

Un grande teologo, Karl Rahner, parlando della fede, scrive: "...non sono soltanto belle parole; dobbiamo opporre resistenza e fare quadrato nei confronti di tutto ciò che ci vuole distogliere da questo; non è facile, anzi ciò è duro ma va fatto. Oggi è necessario mettere in atto una bella, libera lotta contro le forze del male. Non è soffrire per soffrire, ma è lottare per vivere e far emergere quella luce, quella potenzialità d'amore che ci libera ".

Penso sia da riflettere: un noto psichiatra ed un grande teologo mettono entrambi in evidenza come, nella vita umana, la fede costituisca una necessità ed un bene insostituibile. Diversamente saremo legati ad una esistenza dove ciò che viviamo non è animato e reso vivo ma soltanto sopportato o posseduto. Se abbiamo fede è la vita, in generale, che riteniamo preziosa; se perdiamo il senso che tutta la vita è preziosa, perdiamo la nostra umanità, con il risultato inevitabile che l'esistenza di ciascuno di noi si fa vuota e priva di significato.

Lunga è la notte
quando non arriva
il sonno.
Oscuri, profondi i pensieri.
Solo una preghiera,
esile voce
sussurrata appena
copre,
con manto di sonno,
un volto.



Segnalazioni e recensioni

Poesie in dialetto

Grande merito va alla piccola - solo per dimensioni imprenditoriali - Casa editrice veronese **Perosini editore** di presentare, nella collana di poesia "paradigmi", autori in lingua e in dialetto che si pongono nella tradizione poetica italiana, superando gli inutili schematismi che contrappongono cultura locale e nazionale, la superiorità dell'una o dell'altra.

Poeti di valore, che valgono per la capacità poetica di usare la propria lingua, di intrecciare stili e moduli di autori e filoni diversi, utilizzati per esprimere la propria esperienza, anzi filtrati tutti dentro il proprio originario personale mondo, fatto di quell'unicum di parole, sentimenti, valori, in cui si è nati e cresciuti.

Tra quelli compresi nella citata collana, io ho letto due autori, Biagio Marin e Eugenio Tomiolo, il primo goriziano e il secondo veneziano, poeti in senso pieno e non certamente da considerare minori in quanto dialettali.

Di Biagio Marin viene pubblicata la raccolta d'esordio "Fiuri de tapo", nell'edizione originaria del 1912. "El mondo xe pitura" contiene l'intera opera poetica, con dodici composizioni inedite degli ultimi anni, del pittore Eugenio Tomiolo.

Il gradese, per il primo, e il veneziano, per il secondo, appaiono il mondo linguistico naturale che fa tutt'uno con il mondo di acqua, di barche, di nebbia, di spazi naturali e relazionali costituiti dalla laguna. Mondo, in cui il ritmo del dialetto è lo stesso di questa realtà fisica, ed ambedue costituiscono ricerca di ricostruire il reale, di trovare l'infinito nelle forme finite, che si mostrano, nel medesimo tempo, manifestazione dell'essenziale e inadeguate ad esprimere quell'eternità da loro manifestata. La musicalità del dialetto stesso esprime le atmosfere irreali del clima in cui si è immersi, attraverso la lettura delle poesie di ambedue questi autori, l'amore della materialità, del dettaglio, della realtà locale e la trasfigurazione al di là del fenomeno, della concretezza, vissuta con rimpianto e nostalgia come un amore perduto.

Voglio, in breve, cogliere di ciascuno un aspetto particolarmente significativo.

In Biagio Marin la malinconia e l'angoscia vengono trasfigurate, in modo non consolatorio, dalla permanenza della vita, dalle voci lungo la riva, dai suoni che si sentono appena, come si intravedessero, nella nebbia, nel caligo: i ricordi, che mantengono viva la contemporaneità, compresenza tra i vivi e i morti. I morti continuano a parlare ai vivi, come la madre in Sera dei morti, o i morti in mare in Caligo:

Urli lunghi de cuori desperai / Se sente là lontan, fra la fumata / E l'anime za stanche dei negai / La quiete le vol, che no le cata /. (...) E garghe volta i sente un lamentio / Vizin, gargun che ciama su la prova, / Gargun che bate e dopo 'l va con Dio / E resta solo el tichetio de piova. / Un sbatocià de ale e garghe zigo/ Ora vizin, ora lontan se sente / Forse ze i morti; i passa in tel caligo / I tanti morti de la nostra zente.

Eugenio Tomiolo trova nella dimensione concreta della propria interiorità immersa nella quotidianità delle cose e dei gesti, le immagini della ricerca dentro il mistero, da accostare con delicatezza ed anche con l'ironia necessaria per non prendersi troppo sul serio:

Col vento vegno e insieme vado / 'lontan dai 'loghi de le me tristesse, / po' smìssio tuto tanto no ghe bado.

E ancora:

Me vegno par canal, do remi in crose, / premando nel ciaror de la giornada / cò dosso el ricordar ombrie amorose. / No piove pian la polvere su tuto, / quelo che verze, dopo ancora sera; / vogo vardando cossa xe che'l sia.

Ma il mistero resta impenetrabile, come restano forti e insopprimibili la volontà e lo sforzo di andare sempre oltre, a capire:

Quel che vogio 'smentegar el varda. / Questo ogni tanto me apar ne la mente, / pensier de abisso che me vien vardar. / Mi coro avanti fandome coragio, / e là me ferma el senso misterioso / come

un nebion che no me dà pasagio....

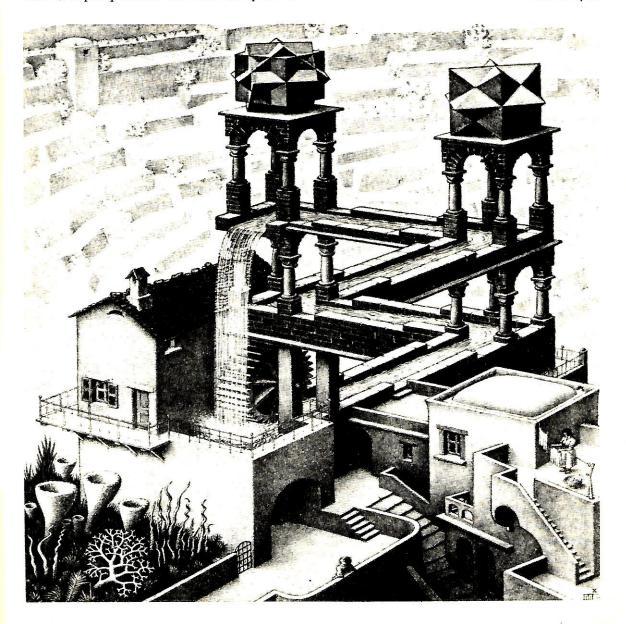
Oltre che per la gioia che dà la lettura di questi poeti, ed il gusto di riscoprire il dialetto, l'invito a leggere viene anche dall'accuratezza e dal rigore della revisione critica dei testi, portati a nuove suggestioni linguistiche.

Tomiolo stesso ha volutamente sottoposto i testi ad un'accurata revisione lessicale, grammaticale e fonetica per approdare a una grafia nuova, il più possibile aderente ai riposti significati del dialetto.

Per Biagio Marin si sono documentate con rigore le varianti significative e la punteggiatura rivista nelle edizioni successive a quella del 1912, in modo da tracciare le linee di una storia del testo stesso.

Chi è interessato può rivolgersi direttamente a **Perosini editore**, via Vittorio Veneto, 86 – 37059 Zevio (Verona); tel e fax 045/6050163.

Carlo Bolpin





"Aggiungi un posto a tavola"

Al Direttore di "Esodo" e alla sua équipe

Ho davanti agli occhi una copia di "Esodo" datata Ottobre 1998: questo fascicolo è dedicato al ventesimo anniversario della rivista. Ne narra la nascita, gli inizi e le tappe del lungo percorso, dando a me, nuova lettrice, l'opportunità di conoscerne la veste e i tratti. Colgo tra le righe la novità del "prodotto", diverso dai giornali cattolici letti finora.

Non ho verità in tasca, ma percepisco, o forse solo intuisco, che la novità sta in un contenuto che lascia trasparire indipendenza: non siete condizionati da poteri superiori e magari limitativi, non seguite correnti del momento, né vi adeguate ad opportunismi ed a costumi vigenti.

Interpreto in "Esodo" un dialogo tra voi, tematiche e filosofie già discusse, sviscerate al tavolo di lavoro, nell'eterno tentativo di trovarne la chiave. Ai vostri lettori manifestate questi pensieri con pacatezza, e non per riceverne elogi compiacenti. Indovino in voi l'insieme di una squadra affiatata, omogenea e contessuta, dove tuttavia emergono personalità e carisma individuali e singolari: dotti, ma non barbosi, socratici ma senza la pretesa di insegnare. Saggi come profeti, ma goliardici e saltimbanchi della parola.

Mi sono rimaste impresse le intuizioni di Carlo Bolpin quando nell'editoriale afferma: "Siamo minoranza, non minorità". Colgo l'interiorità di Gianni Manziega quando scrive: "La precisa volontà di tutti noi di andare alla ricerca della radice della parola, e della sua essenzialità...". L'urgenza di dialogare e di ascoltare veramente, al di là di pregiudizi ed appartenenze. Mi incuriosisce ed affascina la personalità di Moni Ovadia, che si definisce guitto e forse un po' lo è: giocoliere di parole, estroso e scanzonato, alterna citando battute quasi irriverenti come: "Credere in Dio? Voi pretendete troppo ... diciamo che lo stimo", ad amare consapevolezze alla Dostoevskij: "Tutto è possibile anche con Dio". Storia e presente

gli danno ragione.

Équipe di "Esodo", questa mia lettera, credetemi, non contiene ombra di giudizio e nemmeno adulazioni, non ne avrei motivo. Semplicemente manifesto sempre la mia ammirazione quando sulla mia strada incontro intelligenza e cuore e, in definitiva, le mie parole vogliono essere una chiacchierata con voi, quasi virtuale "Aggiungi un posto a tavola" dove nell'atmosfera della condivisione le parole escono leggere e libere.

Grazie dell'attenzione che mi concederete; voi mi ricordate altri personaggi, lontane memorie di un mio caro vecchio amico, antichi caffè di Torino e stanze di case editrici, in cui Cesare Pavese, con gli amici Natalia e Leone Ginzburg, Felice Balbo ed altri ancora, passò notti intere a discutere le tematiche della vita, a cercare il filo per dipanare la matassa. Allora Pavese scriveva già "Il mestiere di vivere".

I miei più cordiali saluti

Maria Di Grazia

Torino, 4 ottobre 1999

In tempi di frammentazione

"La verità vi farà liberi". Confesso che questa affermazione mantiene sempre intatta, per me, la sua carica dirompente e un fascino indistruttibile. Ma che cos'è la verità? E soprattutto, dove sta la libertà? Sta forse nelle risposte univoche, frutto dell'antica saggezza dei nostri padri e madri, oppure si perde nei rivoli delle mille possibilità offerte dalla "saggezza" moderna delle nostre parole?

Sembra di capire che io nutra una certa propensione per l'antica saggezza, e quindi per la scelta totale, aut ... aut, infine che io mi possa considerare tra coloro che sostengono la divisione delle cose e del mondo in due parti ben distinte: il bene e il male, i buoni e i cattivi, il giusto e l'ingiusto. Ma se questa potrebbe e in definitiva finisce per essere una grossa tentazione di semplificare il problema, e pertanto



anche la soluzione, in realtà non fa altro che complicarmi la vita.

Per gli antichi era più facile scegliere, perché la vita reale poneva gli esseri umani già da una parte: sfruttati o sfruttatori, poveri o ricchi, potenti o senza potere, quindi i processi di conoscenza e le ideologie non potevano prescindere da questa collocazione di parte. Oggi se le categorie su menzionate non sono scomparse, tuttavia in ciascuna di esse esistono infinite sfaccettature, tanto che può succedere che se ne perda l'identità e la stessa definizione risulti difficoltosa.

Frammentazione è la parola d'ordine sia nei processi di conoscenza come anche nella vita quotidiana; frammenti è ciò che resta delle ideologie, ma anche del nostro modo di essere e di esistere. Anche l'uomo risulta frammentato, in continua lotta e contrapposizione con se stesso, alla ricerca di una identità che appare sempre più utopia che realtà.

Mi pare che questa affannosa ricerca di identità-verità sia destinata a perdersi in un labirinto di piccole e parziali verità, fuggevoli e appariscenti, troppo facili da conquistare ma anche da perdere; le migliaia di felicità effimere che la società ci offre in cambio della nostra rinuncia ad essere noi stessi, in cambio del nostro essere "fotocopie" gli uni degli altri.

La libertà sarà quindi destinata ad essere solo una chimera, un sogno impossibile?

"La verità vi farà liberi", la strada da percorrere, è chiaro, è quella della verità; ed è una
strada percorrendo la quale bisogna compiere
delle scelte senza mai perdere di vista l'obiettivo finale. Ma (mi chiedo spesso) siamo capaci di scegliere noi, donne e uomini del presente, di questo mondo così poco reale, in cui
tutto ci appare "mediato", in cui vita e morte
hanno perso la loro autenticità, in cui il bene e
il male si travestono e si trasformano in mille
altre cose diverse?

Mi rendo conto che ho posto solo domande, senza formulare né una sola risposta, né un tentativo di essa; ma questi sono quesiti sui quali mi sto interrogando da parecchio tempo (posso dire che fanno parte della storia della mia vita e di parte della mia generazione) e sono frutto della mia esperienza quotidiana.

Trasmetto a voi, amici vecchi e nuovi di Esodo, questi miei interrogativi e riflessioni estive che, in qualche modo, raccolgono il vostro invito-provocazione contenuto nell'ultimo numero; e vi ringrazio perché, dopo tanto tempo, mi avete dato lo stimolo per interrogarmi e per pensare.

Buon lavoro!

Mariella Favaretto

Ve-Mestre, 10 ottobre 1999

Il rischio del credere

Accogliendo l'invito dell'ultimo numero di Esodo a tutti i lettori, allego alcune brevi riflessioni.

Cordiali saluti.

Oggi abbiamo di fronte scenari che ci rendono difficile una lettura generalizzata: da una parte, troviamo realtà radicate in convinzioni che attingono a verità ritenute indiscutibilmente assolute; dall'altra, una realtà caratterizzata dal più assoluto relativismo, per la quale tutto e il contrario di tutto è degno di essere rispettato in nome della libertà.

Quello che accomuna questi due opposti credo sia un atteggiamento superficiale di fronte all'esistenza vissuta sull'onda del "qui ed ora" - senza mai soffermarsi veramente a discutere, confrontare e quindi riflettere veramente sulle proprie convinzioni - e quindi una rinuncia o, meglio, un'incapacità di riconoscersi individuo autonomo, libero, dalle infinite possibilità e, soprattutto, portatore di verità nuove.

Il fondamentalismo e il relativismo portano in sé una concezione di uomo "massificata", che impedisce spesso l'apertura dei canali dello Spirito e, con essa, la ricerca interiore profonda, personale, la sola che apre davvero all'infinito, all'eterno, all'insondabile; tutti luoghi nei quali, non solo non può regnare alcuna



verità assoluta, immutabile, definitiva, ma dai quali soprattutto l'uomo attinge la consapevolezza delle proprie illimitate capacità e possibilità di capire, scoprire, aggiungendo elementi alla verità, qualunque fondamento essa abbia, da qualunque parte arrivi.

Io credo che se davvero esistesse già una verità, l'esistenza non avrebbe più senso.

Cos'è la vita di ogni uomo, se non pura ricerca di verità? Cosa sarebbe la vita di ogni uomo se non avesse in sé la convinzione, più o meno conscia, di essere una entità irripetibile, e quindi un elemento che porta novità a qualsiasi verità finora raggiunta?

E ogni uomo, quando "sceglie si salire su quel terribile promontorio del pensiero dove si vedono le tenebre e si lascia prendere dalle profonde onde del prodigio", si rende conto subito che la verità che cerca è molto più grande di qualsiasi pensiero che possa fare l'uomo più intelligente della terra, più immensa di qualsiasi spazio che la sua mente possa comprendere, più incomprensibile, più ..., più ..., più ..., più ... La verità che cerca è oltre il suo tempo e oltre lo spazio che può percorrere.

Se l'uomo entra in queste dimensioni, non può che sostenere, non tanto l'impossibilità di avere una verità assoluta, quanto piuttosto l'inadeguatezza di ogni verità, che si reputi tale, alle sue più profonde aspettative.

Ma lo stare nelle dimensioni dell'infinito, dell'eterno, dell'insondabile, non consente al-l'uomo di vivere la quotidianità della realtà. L'uomo, pur intuendo l'infinito e l'eterno, è costretto dai propri limiti temporali e spaziali a fondare la propria esistenza su alcune certezze, e quindi su alcune verità. Abbracciare delle verità con questi presupposti non può che portare ad assumere un atteggiamento di apertura verso le altre verità. (Non ho detto "qualsiasi" altra verità, perché credo che si debba distinguere tra verità, se pur parziali e mai definitive: può dirsi verità solo quella i cui postulati non opprimono e non distruggono l'umanità, ma la difendono e la promuovono).

Se sono convinta che la verità assoluta non esiste ancora, allora tutto può arricchire la mia ricerca di verità, perché è una ricerca che durerà tutta la mia vita, e quindi sarò disponibile a restare in dialogo con tutti, non per un generico valore di rispetto ma per un'esigenza vitale, che risponde ai miei liberi desideri. Se abbraccio una verità sulla quale fondare le mie convinzioni, con questi presupposti, lo faccio non con la posizione di chi crede di detenere una parola ultima ma con la consapevolezza di chi sa che ha "rischiato" credendola la più vera possibile, rispetto alla propria natura, alla propria cultura e alle proprie aspirazioni.

Resto infatti convinta che abbiamo bisogno di un fondamento nella nostra esistenza, proprio per orientarci in mezzo alla ... dispersione ... invivibile che l'umanità ha, da sempre, generato.

Abbiamo dentro di noi un seme eterno e di onnipotenza, ma siamo "condannati" dentro un corpo, in un tempo preciso e in uno spazio definito, e per convivere con questa esistenziale contraddizione abbiamo la necessità di trovare un aggancio con quell'oltre che percepiamo.

La scelta religiosa forse nasce da qui. L'abbraccio di una fede è la conseguenza di un salto nel vuoto che uno si decide di fare per entrare nelle dimensioni dell'infinito e dell'eterno, in cui può abitare la verità ultima e assoluta che "qui ed ora", con le sole categorie della mente, sa di non poter raggiungere.

Credere in una religione, credere in Cristo non può essere una scelta razionale, ma solo un rischio che uno decide di correre. Rischio di credere che la mia religione sia il luogo migliore, attraverso e nel quale ho deciso di sviluppare la mia ricerca di verità. Rischio di credere che la mia fede è rivolta ad una religione vera, che ha in sé qualcosa di assoluto per cui vale la pena di spendere ogni energia per difenderla, finché rimango all'interno degli spazi di condivisione e all'interno della comunità con cui la vivo.

Quella mia stessa fede assume, invece, una posizione relativistica quando mi confronto al-l'esterno. Credo che in qualcosa sia giusto credere, credo che le convinzioni debbano essere stabili, credo che ci siano diversi modi e diversi percorsi per cercare la verità.



Le parole di Cristo: "Io sono la verità" diventano per me una verità assoluta finché resto all'interno della chiesa. Tra cristiani, la verità di Cristo è assoluta, ma all'esterno, quando mi confronto con altre convinzioni, la verità di Cristo è solo la mia verità, non la verità assoluta. La verità di Cristo, comunque, non porta con sé pesi, prescrizioni, regole definitive, è una verità aperta: "Noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non ci è ancora stato rivelato"...

Cristo non ha lasciato una legge: la verità è oltre, è al di là della legge.

Cristo non ha lasciato parole definitive: tutti i suoi insegnamenti poggiano su di un unico fondamento: l'amore per Dio e l'amore per il prossimo; e **tutti** sono il nostro prossimo. Tutto il resto discende da qui. Tutto il resto, quando non si concilia con l'amore e la misericordia, può non essere verità.

La sua Parola di verità è quindi aperta ad infinite possibilità nuove, che ci impediscono

di pretendere di poterla contenere in qualsiasi autorevole parola umana.

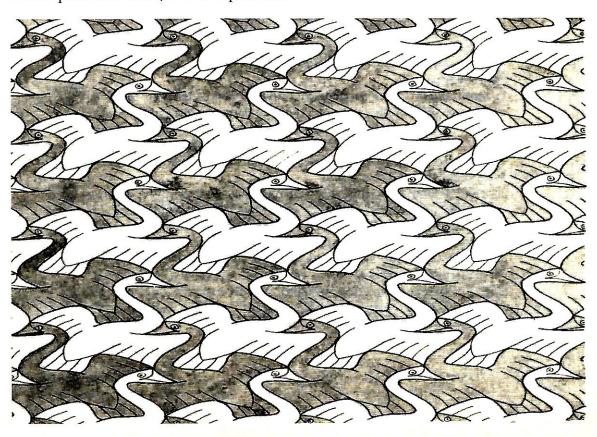
Cristo ci ha lasciato una verità che si disvela continuamente attraverso il tempo e attraverso ogni uomo che viene sulla terra, attraverso quei percorsi imprevedibili e insondabili che solo lo Spirito, che abita tra noi, può farci percorrere.

Cristo, che è Dio fattosi uomo, proprio per farsi capire dall'uomo stesso, sa più di ogni altro che l'unico modo per legare a sé qualcuno consiste nel lasciarlo libero di scegliere, nella consapevolezza che ogni uomo veramente libero sceglie l'amore di Dio.

Libertà, verità (e prodigio) sono inscindibili: peccato che la chiesa abbia. una tremenda paura di questa libertà e di questa verità.

Ivana Marson

S. Donà di Piave (Ve), 3 novembre 1999



Prepariamo il prossimo numero

Con questa nuova "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli.

Il numero 1/2000 di **Esodo** si porrà in continuità con questa monografia "Via, verità, vita", ed intende affrontare il tema dello "sradicamento, del radicamento e dell'essere/farsi nomadi". Come nella frase evangelica la verità è il suo farsi (il cammino, la "via"), così le radici, le identità individuali e collettive hanno un senso solo se escono continuamente dalla propria terra e cercano continuamente un "altrove". Portano con sé la memoria di ciò che sono state e cercano nuove terre.

Sullo sfondo c'è la vicenda di Abramo, padre delle tre religioni monoteiste, pellegrino e nomade, che esce dalla sua terra per cercarne una per ora solo promessa. E molti altri passi dell'Antico Testamento indicano agli ebrei la loro condizione di "stranieri in patria".

Nel Nuovo Testamento i cristiani ancora sono "nel mondo ma non del mondo" (Gv 17,11 e 15,19).

L'essere nomadi significa dunque cercare sempre nuovi radicamenti. Tale dimensione assume oggi un carattere ancor più critico. La modernità omologa e sradica, e vano sembra il voler contrapporsi con chiusure etnocentriche, ideologiche e integralistiche. Non sembra più profetico il farsi provocare accettando la sfida, mantenendo cioè e valorizzando la memoria di ciò che si è e si è stati e, nello stesso tempo, accogliendo il volto dell'altro, del diverso, che oggi ha, per esempio, il volto delle moltitudini migranti e tutti i volti di tutti i "differenti"?

la redazione

ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

La seconda Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

SABATO 29 GENNAIO 2000

alle ore 17.00 in prima convocazione alle ore 17.30 in seconda convocazione

presso la Pizzeria alla Fermata (da Ruggero Manderino) via Trezzo, 36 - Ve-Mestre (Tel. 041/615787)

ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 1999
 - approvazione bilancio preventivo 2000
 - programma attività
 - varie ed eventuali

Si rammenta che in base all'articolo 20 dello Statuto "ogni associato può rappresentare per delega un solo altro socio".

I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti vengono utilizzati esclusivamente per l'invio della pubblicazione e non vengono ceduti a terzi per alcun motivo (Legge 31.12.96 n. 675)

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Laura Guadagnin, Gianni Manziega, Luigi Meggiato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Lucio Cortella, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Roberto Lovadina, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

N. 4 ottobre - dicembre 1999

Autorizzazione del Tribunale di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Amministrazione: Claudio Bertato, Carlo Bolpin, Francesco Vianello

Redazione, Amministrazione: c/o Gianni Manziega V.le Garibaldi, 117 30174 Venezia - Mestre tel. e fax 041/5351908

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

Quote associative:

 Soci ordinari
 L. 35.000
 € 18.00

 Soci sostenitori
 L. 100.000
 € 51.00

 Soci all'estero
 L. 50.000
 € 26.00

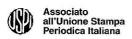
C.C.P. n. 10774305 intestato a:

ESODO

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

http://www.campiello.it/esodo E-mail: esodo@libero.it

Tipo-Litografia PISTELLATO Via L. Galvani, 3 - Zona Industriale 30175 Marghera - Venezia tel. 041/937161



L. 10.000 (IVA comp.) € 5.00