VERITÀ ED INTERPRETAZIONE

1. Chi è l'uomo?

L'esperienza quotidiana offre una prima risposta: *l'uomo è colui che domanda, che può e deve domandare*[1]. Non lo possono le pietre, non le piante e neppure gli animali (almeno sembra!). Queste realtà sprofondano nell'ottusa a-problematicità della loro esistenza senza storia. Solo l'uomo è posto nella necessità di poter domandare: è la singolare caratteristica della sua natura. Ma chi è costui, che nel domandare diventa problema a se stesso e deve chiedersi continuamente: chi sono? Da dove vengo? Dove vado? Qual è il senso del mio esistere nel mondo? Come sarà la fine? Ogni domanda presuppone le condizioni della sua possibilità. Io posso domandare solo se non conosco ciò che chiedo, altrimenti il domandare è superato dal sapere. Ma posso domandare solo se so già, in qualche modo, ciò che chiedo, altrimenti la domanda non ha alcuna direzione. Non è possibile come domanda. Essa presuppone un sapere preliminare su ciò che è oggetto di domanda. É possibile interrogare solo all'interno di un orizzonte già dischiuso, che trascende il sapere particolare e suscita il movimento della domanda. L'uomo s'interroga, pone domande su se stesso, la sua natura, il mondo in cui vive e opera perché *da sempre si sa.* Infatti, sua caratteristica è l'autocoscienza e l'autocomprensione. Per questo egli si innalza, almeno in parte, sopra i vincoli della natura. Ma l'uomo non si comprende mai pienamente; rimane un enigma a se stesso. Il suo *sapere se stesso è anche un non sapere e la sua autocomprensione una non comprensione.* Questa è la radice da cui scaturisce la necessità per l'uomo di porre domande. Ciò che l'uomo da sempre sa di sé in modo originario e immediato, non ancora riflesso e tematico deve essere portato alla luce e reso esplicito. L'originaria ed atematica autocomprensione condiziona e permea di sé ogni atto di conoscenza categorica. Deve essere scoperto ed esposto ciò che l'uomo è, come si sperimenta e si comprende nel mondo[2].

La questione relativa alla natura dell'uomo esige, dunque, che il presupposto sia riguadagnato, che il sapere ed il comprendere originariamente umani siano tematizzati e chiariti. Questo sapere è, però un pre-

---

[1] Vedi il contributo di K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione,* Brescia 1969.

[2] In questo modo, in realtà, si pone il problema della natura dell'antropologia filosofica. É il problema del metodo. Si possono leggere, con grande interesse, alcune pagine di E. PRZYWARA, *L'uomo: antropologia tipologica*, Milano 1968.

a cura del gruppo Mons. Piva

sapere, la comprensione è una pre-comprensione. Con ciò intendo dire che esso precede ogni esplicito sapere contenutisticamente determinato ed ogni comprensione dei singoli dati. Esso costituisce un tutto, che è preordinato a ciò che è particolare e singolo. É una visione globale che abbraccia i contenuti singoli e li coglie nella totalità di senso nel loro specifico contesto. Perciò è un sapere non tematico; è lo sfondo ermeneutico che conferisce significato alle singole conoscenze tematiche. Non è dato come oggetto e non può essere colto in modo oggettivo alla maniera di un singolo oggetto empirico. Tuttavia esso entra a determinare e a condizionare tutto il nostro comportamento, tanto il conoscere teoretico quanto il volere e l'agire pratico. Non intendo affermare *un a priori puro*, che da solo sarebbe già dato con la natura dell'uomo. Affermo *un a priori concreto*, cresciuto insieme con l'intera esperienza personale che ciascuno, attuando se stesso nel mondo, ha fatto e continua a fare. *L'a priori concreto* costituisce la pre-comprensione umana a partire dalla quale ciascuno coglie i singoli contenuti dell'esperienza, dando loro un significato unitario preciso; così come la totalità dell'autocomprensione si costituisce e si modifica attraverso la percezione vissuta dei contenuti.

Si stabilisce pertanto una dialettica tra il singolo fenomeno, che di volta in volta si presenta in modo tematico, e lo sfondo non tematico presupposto. Da essa si parte per comprendere e chiarire il singolo fenomeno. *Si tratta di un circolo ermeneutico di natura antropologica.* Ciò significa che non si dà mai un punto di partenza assolutamente privo di presupposti, a partire dal quale si può sviluppare un'antropologia o una teologia filosofiche. É sempre l'uomo concreto, che sperimenta e conosce se stesso nel suo mondo, a porre domande sulla sua vita. La pre-comprensione concreta non può quindi essere eliminata dal circolo ermeneutico. Nessuno può riflettere su di sé astraendo dall'esperienza concreta personale per collocarsi in *un puro io penso*. Portiamo sempre noi stessi insieme con noi. La pre-comprensione concreta è dunque la condizione necessaria del nostro porre domande sull'uomo, sulla sua vita, sulla verità. Apre il passaggio alla comprensione di ciò che cerchiamo; ma dev'essere tenuta aperta in vista di una comprensione più profonda e più piena. Infine deve essere riflessa, ricondotta cioè al fondamento della sua possibilità. Soltanto così si schiude ciò che noi uomini chiamiamo la verità.

2. Interpretare implica l'assunzione di un punto di vista

Forse è spontaneo pensare che interpretare sia un'attività univoca, qua-

a cura del gruppo Mons. Piva

litativamente identica a se stessa, in ogni caso; e che essa si differenzi solo perché di volta in volta si applica a oggetti diversi. Vorrei mostrare che così non è, che le cose sono, nello stesso tempo, più semplici e più complesse. Interpretare è un'attività multiforme e dai molteplici nomi, tutti densi: è quel capire che è interpretare. É opportuno introdurre l'argomento mediante un'esemplificazione.

"Com'è orrendo!", esclamo alla vista di un cadavere o di un albero scheletrito che richiama un cadavere; oppure di fronte a un paesaggio che ha una deformità non più appartenente al mondo fisico: la deformità di una vita distrutta, della morte che lo ha reso desolato, allusivo di morte. Qualcosa accade anche nell'atteggiamento esterno: allontano lo sguardo, mi scuoto e passo oltre. Un amico mi risulta noioso, sbadiglio, l'attenzione alle sue parole viene meno. Nel primo caso l'attenzione era troppo accesa; in questo invece muore da sé. Capire che l'amico è noioso significa avvertire l'estinguersi dell'interesse, percepire la fatica nel continuare ad ascoltare. Si presenta una duplice possibilità: piantarlo in asso oppure compiere un gesto di cortesia e continuare ad ascoltarlo. La scelta della seconda alternativa si può formulare più o meno in questi termini. Per cortesia, d'ora in poi, *voglio* ascoltare l'amico con attenzione. In questa decisione vi è una determinata forma di condotta: *ascoltare con attenzione;* e uno speciale atto di volontà, un *proporsi-di, voglio*, che porta sulla condotta riflessivamente data come un agire possibile. L'agire è dato come termine riflesso di un volere (*proporsi di agire*), come dipendente nel suo esistere o non esistere da questo medesimo volere. Una doppia caratteristica, dunque: termine e oggetto di un proporsi della volontà, dipendenza quanto all'esistere[3]. Quando si parla di agire, s'intende per lo più questo secondo tipo. In esso vi è la rappresentazione di un possibile termine da porre e qualcosa di irriducibile all'ordine della rappresentazione: l'intenzionalità volitiva che si porta su quel termine come al proprio fine. Esso è votato all'esistenza in forza di questa intenzionalità. Scrive De Finance: "Nell'atto del volere, la realizzazione dell'oggetto è intenzionalmente vista come dipendente da questo stesso vedere. Non si tratta certamente, in nessun modo, del desiderio. Il desiderio attende questa realizzazione, quello si apre a questa, gli fa posto, soffre nel sentirlo differito nel tempo; evidenzia un vuoto, uno squilibrio: lega l'esistenza del soggetto, in modo previo, alla realizzazione dell'oggetto (…). Il volere, invece, come abbiamo già afferma-

[3] **Vedi l'analisi fatta da J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humaine*, Paris 1978, pp. 3944. Cfr anche P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1967, vol. I, pp. 3763.**

a cura del gruppo Mons. Piva

to, intenzione l'oggetto come dipendente, quanto alla sua realizzazione (o non acquisizione), dalla stessa intenzione"[4].

Si delinea in tal modo la peculiarità del progetto volitivo: esso non dice la presenza oggettiva dell'esistenza e tuttavia in esso e già presente la certezza, la forza categorica dell'esistenza. Il progetto volitivo esclude da se stesso la possibilità del suo fallire. Finché il soggetto permane nell'orizzonte del suo volere fare, deve veramente pensare che l'oggetto voluto, prima o poi, sarà. Tranne l'ipotesi di ostacoli e impedimenti sopravvenienti *ab extrinseco*[5]. Ma l'uomo "non si accontenta, nel suo agire, di vedere e di volere l'oggetto della sua azione: lo vede e lo vuole in ragione di un motivo. L'uomo non solo sa che egli agisce e ciò che intende fare, ma soprattutto, almeno in modo confuso, perché agisce, come sa agire un uomo (…). Una cosa è certa: nessuna azione, veramente umana, non è mai senza un motivo. L'atto umano, anche il più gratuito che si possa immaginare (…), è sempre motivato (…).
All'origine del nostro volere c'è sempre la percezione (e l'affermazione) nell'oggetto di un qualche valore, che ci è presentato come un bene (…). Il bene percepito e giudicato è il motivo. Motivo proprio della volontà, il bene si presenta indivisibilmente come valore e come fine"[6].

Il fine è il risultato oggettivo di tutto il complesso processo di realizzazione, il quale trae forza dall'intenzionalità volitiva. Il processo si dispiega in momenti successivi ed è composto di diverse parti: esco di casa per andare alla stazione e lì prendere il treno per Venezia, dove devo incontrare una persona per concludere un certo affare. L'intenzionalità volitiva è unica: essa anima i singoli momenti e riduce le diverse parti a un tutto teleologicamente strutturato. Nell'esempio, si compiono molte azioni oppure una soltanto? Sembra più vero affermare che si compie una sola azione: vado a Venezia per incontrare una persona fin dal primo istante in cui apro l'uscio di casa. Un agire unico, con un nome unico, disteso in un tempo unico. L'intenzionalità pone l'unità, anche quella interiore, al tempo dell'agire. Essa lo designa, ne delimita i contorni. L'intenzionalità volitiva propone la meta, l'intende *come ciò che ha da essere*; è uno sforzo realizzatore nella trama della realtà.

Qual è la regola di questa attività? É una regola vissuta, interiore, esat-

---

[4] **J. DE FINANCE, o. c., p. 41.**
[5] **Così pensa J. DE FINANCE, o.c., p. 42.**
[6] **J. DE FINANCE, o. c., pp. 4555, passim.**

a cura del gruppo Mons. Piva

tamente quanto è interiore la sicurezza che si esprime in un'esclamazione. Invece di *regola* si può parlare del *perché* di questa sicurezza. Non è una regola che io vedo davanti a me, là, fuori, con gli occhi del corpo o con quelli dello spirito. Non è un paradigma o un esemplare che deve prima essere colto in sé stesso e poi tradotto con un meccanismo spontaneo o riflesso. Nell'istante stesso in cui l'interpretazione si pone, essa sa il proprio perché, in perfetta unità col suo sapersi fondata. Il comportamento fruitivo avverte la bellezza del prato nell'atto stesso in cui la coglie non con l'intenzione di riprodurla, ma di gustarla a motivo della sua bellezza. Un'intenzione conscia, anche se non riflessa. La bellezza è del prato, non del comportamento circa il prato. Però essa è colta nell'atto in cui attorno al prato si intesse tutta la trama dell'operare fruitivo. L'osservazione sembra ovvia. Questa seconda è più sottile: si fruisce il prato, si ride della battuta, si ha orrore della figura mostruosa. L'oggetto di questi verbi non è mai il valore in sé: la bellezza, la comicità, l'aspetto orribile. Ho appena scritto: avverto la bellezza del prato, quando gusto il prato a motivo della sua bellezza. Non si tratta di una pignoleria verbale. Ricordiamo: il valore non è mai dato come oggetto di un atto, quale che sia. Nell'atteggiamento fruitivo avverto, mi rendo conto che il prato è bello. *Avvertire, più che vedere*. La bellezza non è termine di attività. Essa è data nella consapevolezza che merita trattare in un certo modo un oggetto, porlo come termine di un agire responsabile e libero.

La mia proposta è dunque ingenua. Alla domanda insidiosa: *come si capisce la bellezza?,* rispondo così: *di quale bellezza si tratta?* La bellezza di un bimbo si capisce nel *tuo sguardo* carezzevole, ove *tu lo avverta* come un *tuo atto sensato*. E la maestà della notte? Nell'atto del *tuo* fare silenzio, se rifletti sul *tuo* silenzio. All'attenzione riflessa il valore si offre soltanto di sbieco, poiché la sua conoscenza originaria è un vissuto. A chi domandasse cosa sia la cortesia non potrei rispondere che così: è ciò che comprendo, quando capisco che vale la pena per me, in quel momento, ascoltare un discorso noioso per rispetto o per amore dell'altro. Si potrebbe anche fare qualcosa di più: cercare di ridurre a unità i diversi comportamenti che diciamo cortesi e quindi costruire l'idea di cortesia, la sua essenza. Si dovranno notare le analogie tra le diverse situazioni, che sono il presupposto oggettivo del comportamento, fino a scoprirne la sua intenzionalità. Ma non si deve dimenticare l'aspetto più importante: agire in modo cortese *vale la pena, merita per me*. Senza queste parole non si capisce perché mai chi è cortese si comporti a quel modo. Ignorando il *perché* non ci si rende conto di ciò

a cura del gruppo Mons. Piva

che accade nell'animo della persona cortese; non si comprende il senso della sua scelta. *Si resta al di qua del vissuto* e dunque senza alcuna possibilità di comprensione vera della realtà.

3. Le componenti della fenomenologia

La complessità della fenomenologia consente un discorso critico nella forma interpretativa delle sue molteplici componenti. Un filo conduttore potrebbe essere costituito dall'interrogativo: qual è il τέλος che comanda la complessa dinamica delle riduzioni e come si persegue tale compito? Qualcuno afferma l'impossibilità di risalire, tramite il processo di riduzione, al piano di manifestazione originaria. La riduzione fenomenologica della coscienza dei vissuti attesta, infatti, uno scarto e una distanza, per cui non si pone mai *un darsi senza un non darsi, una presenza senza un'assenza*. La riflessione fenomenologica, che attraverso la riduzione si rivolge intenzionalmente agli *Erlebnisse* (esperienze vissute), è a sua volta un *Erlebnis* (esperienza vissuta) non intenzionato, e quindi non colto tematicamente dalla fenomenologica. Lo scarto tra *Erlebnis intenzionato* ed *Erlebnis intenzionante* denuncia una differenza che non può essere sospesa senza pregiudicare seriamente tutto l'atteggiamento fenomenologico. Si ritornerebbe alla metafisica.

La riduzione fenomenologica si attua come riflessione intenzionale sugli *Erlebnisse,* pur essendo anch'essa un *Erlebnis*. Questo significa che l'atto fenomenologico è sempre di natura intenzionale. E l'intenzionalità è un modo, nella complessa vita trascendentale della coscienza, secondo cui si rapporta un *Erlebnis* ad un altro: è un avvicinarsi ma anche un distanziarsi. La distanza che c'è fra la riflessione e l'oggetto ha in sé la traccia del *pre-riflessivo*, che la riflessione fenomenologica non elimina dal momento che in essa e per essa si pone qualcosa come *pre-riflessivo*. Il vissuto, antecedente ad ogni intenzionalità interpretativa, è semplicemente un vissuto, al quale è immanente *una coscienza vissuta di natura non-intenzionale*. Il vissuto è *pre-intenzionale* e se ne parla sul piano della riflessione intenzionale soltanto perché da esso si differenzia. Ogni discorso che nasce sul piano derivato, infatti, non può dire il piano antecedente se non negando. Il linguaggio della fenomenologia è interpretativo dal momento che si attua come differenza nei confronti dell'intenzionato. Togliere tale differenza significa eliminare il linguaggio fenomenologico. La riserva denunzia l'impossibilità di una radicale riduzione all'originario, ed evidenzia anche che il linguaggio fenomenologico non può attuarsi senza l'attivo appello dei vissuti. Questo vuol af-

a cura del gruppo Mons. Piva

fermare che tale linguaggio ha in sé una *facies linguistica* e, come tale, obiettivante; e una *facies dei vissuti*, che resiste o meglio si sottrae ad ogni obiettivazione. Per questo il linguaggio della fenomenologia è insieme obiettivante e non obiettivante. Si può parlare di linguaggio non-obiettivante in quanto implica, nel suo costituirsi, l'attivo dei vissuti. Se così non fosse, il linguaggio sarebbe solo obiettivante e nulla di più.

Mi chiedo: qual è la differenza tra un discorso obiettivante e non-biettivante. Quest'ultimo si rapporta in qualche modo al piano dell'esperienza vissuta, nei confronti della quale attua una certa distanza propria dell'intenzionalità, ma rifiuta ogni separazione. Ciò equivale a dire che nel discorso non-biettivante gli *Erlebnisse* si annunciano *attivamente* all'interno dell'orizzonte linguistico. Se invece vi fosse separazione, i vissuti non sarebbero attivi. Saremmo nel discorso obiettivante, nel quale il vissuto si sedimenta. Ma la sedimentazione potrebbe essere non di natura rappresentativa, bensì traslata. È il caso del cieco nato che senza l'esperienza del colore e senza la rappresentazione corrispondente, può intenzionare il colore in una sua traslazione, che solo indirettamente si rapporta al fenomeno colore. È ciò che avviene con il linguaggio scientifico che consente, in qualche modo, al cieco nato di studiare ottica. Ma questa traslazione non potrà offrire al cieco nato né un'adeguata rappresentazione del colore né l'esperienza concreta dello stesso.

4. L'esperienza del *sapere la verità*

E, dunque, qual è il rapporto tra verità e interpretazione? Una corretta impostazione non può iniziare dalla separazione fra vivere in grazia, proprio dei cristiani comuni, e coscienza di essere in grazia, propria di chi è spirituale[7]. Di certo la grazia, intesa come amore di Dio che si rivolge all'uomo in maniera gratuita, inattesa, incomprensibile, per condurlo alla comunione di vita con sé, va oltre il raggio delle nostre esperienze[8]. La fede è il lato esteriore ed empirico della realtà di grazia. Pro-

---

[7] **Come sembra trasparire nella distinzione tra "il fondamento ontologico della vita spirituale e la coscienza che il soggetto ne ha". Cfr C. BERNARD, *Teologia spirituale,* G. BARBAGLIO S. DIANICH, *Nuovo Dizionario di Teologia. Supplemento* 1, Alba 1982, p. 211. La distinzione ricordato ha portato dei gravissimi danni nell'ambito della teologia cattolica romana. Alcuni aspetti della tradizione manualistica lo testimoniano.**

[8] **Scrive T. SPIDLIK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, Casale Monferrato 1993, p. 32: "La parola greca caρiς significa fascino, bellezza, beneficenza unita a riconoscenza. Interpreta il termine ebraico *hen*, che sta ad indicare uno sguardo benevolo dall'alto. Era, quindi, adatto ad esprimere i benefici di Dio che, dalla sua altezza, si rivolge agli uomini. Accanto al termine greco**

a cura del gruppo Mons. Piva

prio per questo si confessa come dono ricevuto, e non va intesa come prestazione dell'uomo. La fede "è la condizione e il modo attuativo dell'esperienza di grazia; per questo ogni esperienza di grazia attua con se stessa anche la fede. Almeno è ciò che dobbiamo supporre. In quale altro modo, nell'attuale situazione di fede, potremmo fare esperienza della grazia?"[9].

Da qui si comprende come l'esperienza della grazia sia coestensiva all'esperienza della fede. Questa esperienza non va intesa in modo psicologistico. Bisogna invece riferirsi ad una nozione di *esperienza* che non si riduca all'immediatezza, ma che faccia riferimento ad una globalità, a un *sapere totale della verità*, che guida il relazionarsi dell'uomo ad essa[10]. La fede in quanto "sapere la verità, che è Gesù Cristo", è una consegna all'Amore per condividere il movimento di dedizione che lo caratterizza, in modo da esprimere una donazione come la sua. Significa lasciarsi guidare dalla verità e perciò fare esperienza. Diventa chiaro come la fede sia il primo modo secondo cui il cristiano fa esperienza della carità nella sua vita[11].

Precisato il significato d'*esperienza*, diventa urgente ridefinire la fede, intesa come atto di credere (*fides qua*) oppure come ciò che si crede (*fides quae*), nel loro reciproco rapporto. Si tratta di una relazione complessa, più di quanto i modelli teologici comuni, anche classici, lasciano supporre. Non basta affermare che occorre un atto di fede personale per appropriarsi dei contenuti della fede; e nemmeno che la fede dev'essere anche un atto di intelligenza, di volontà e di affetto. Occorre evidenziare che cosa aggiunge l'appropriazione personale al dato oggettivo. Il vissuto personale come qualifica la verità della fede? L'autore che ha maggiormente approfondito il problema è, a mio parere, H. U. Von Balthasar nella sua *Gloria*. Il rapporto federivelazione è descritto a partire dall'esperienza del bello. Perché si dia esperienza occorre: 1) l'apparire della forma bella; 2) la reazione di tutto l'uomo, come accordatura alla

---

caρις, i Padri greci usano la parola pneuma, spirito. Si tratta dello stesso dono divino. Pneuma significa: il dono è divino, caρις accentua la sua gratuità. Il latino *gratia* corrisponde al termine greco: benevolenza e bontà di Dio verso l'uomo.

[9] O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica,* Brescia 1988, p. 426.

[10] Cfr A. BERTULETTI, *L'appello all'esperienza nella teologia contemporanea. Conclusioni e prospettive,* in *Teologia* 6 (1981) 189194.

[11] Cfr G. MOIOLI, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia, e la teologia della spiritualità cristiana*, in *Teologia* 6 (1981) 145153. Sempre di G. MOIOLI vedi *Esperienza cristiana*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Alba 1987, pp. 536542, particolarmente p. 537.

a cura del gruppo Mons. Piva

forma. "Il bello è in primo luogo una *forma* e la luce non cade su questa forma dall'alto e dall'esterno, ma irrompe dal suo intimo (...). La forma non rinvia ad un mistero invisibile, ma ne è appunto l'apparizione"[12].

Nel caso dell'esperienza di fede la forma che deve apparire è Gesù Cristo, singolare-universale, concreta-universale, unica e irrepetibile. "Una forma della natura, ad es. un fiore, è vista come essa si dà solo quando viene guardata e accolta quale apparizione di una determinata profondità della vita; così la *forma di Gesù* viene vista come si dà soltanto quando viene intesa ed accolta, come l'apparizione di una profondità divina che sorpassa ogni natura mondana"[13]. Pertanto, la fede non è un'azione bensì una reazione dell'uomo, impossibile senza l'apparire di quella forma; una reazione che non è puntuale e statica, ma si svolge in una storia. Per comprendere, dunque, quali caratteristiche debba avere la *fides qua* per essere reazione, accordatura, bisogna esaminare quali sono le caratteristiche della *fides quae,* in altre parole della forma unica che appare.

L'oggetto centrale della fede (*fides quae)* è la verità Gesù nella sua singolarità. Ciò significa che Gesù non può essere ridotto ad un insieme di verità da credere, e nemmeno ad un'interpretazione universale della realtà. Gesù è rivelatore del Padre proprio in quanto figura irrepetibile del vero credente; è archetipo della fede, colui che in quanto uomo ha il giusto rapporto con Dio. Si comprende allora perché anche il *sapere Gesù* sia caratterizzato dal chiaroscuro della fede e non sia un sapere precedente rispetto all'Incarnazione. La presentazione cristocentrica della fede fa capire che cosa significhi che il Dio rivelato da Gesù è il Dio dell'Alleanza, che rende partecipi all'esperienza del Figlio, aperta in due direzioni, verso il Padre e verso gli uomini: "Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato"[14]; "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri"[15]. Il cristiano fa esperienza di Dio solo in conformità al modo secondo cui Lui si è fatto conoscere[16].

---

[12] **H. U. Von BALTHASAR, G*loria,* 1. *La percezione della forma,* Milano 1971, p. 137.**
[13] **Ibid. p. 139.**
[14] **Gv 12, 44.**
[15] **Gv 13, 34s.**
[16] **H. U. Von BALTHASAR, *Sequela e ministero*, in *Sponsa Verbi*, Brescia 1985, p. 73137, particolarmente le pp. 9396.**

a cura del gruppo Mons. Piva

A questo punto occorre considerare più da vicino la natura della *fides qua.* É necessario affermare che la fede del cristiano non può essere un'imitazione di quella di Cristo nel senso di una *ripetizione*. Si tratta, infatti, di una relazione con Dio, legittimata e ospitata nello spazio aperto dalla fede in Gesù, e quindi deve rimanere nell'ambito della fede-obbedienza a Lui. Per sottolineare questa unità differente, anziché parlare di imitazione è preferibile parlare di *memoria*. La fede rende il cristiano, *memoria vera di Cristo*. "Non una *memoria* materialmente ripetitiva, perché ciò significherebbe, tra l'altro, un impossibile tentativo di svincolarsi dall'attualità storica e culturale. *Memoria* che si potrebbe definire come coerenza creatrice; dove appaia che il discepolo non ignora né supera il maestro, ma è formato da Lui, pur essendo uomo del suo mondo e del suo tempo, per il suo mondo e per il suo tempo"[17].

Si configura una situazione paradossale: da una parte, mette in luce la forza dell'evento di Gesù, capace di determinare la figura del credente rendendolo suo contemporaneo; dall'altra, mostra la capacità nuova data al credente di assumere la propria attualità storica per fare un'esperienza sempre nuova del *sapere la verità che è Gesù*. Gesù è *ora saputo* come colui che è la verità di *questo tratto di storia*, di *questo pezzo di mondo* in cui il credente vive. Nell'esperienza di *diventare sempre di più memoria di Cristo*, di assumere in altre parole la sua *forma*, è inclusa anche l'esperienza della strutturazione della propria personalità a tutti i livelli. La fede diventa un *sapere Gesù Cristo verità,* dal quale la personalità e l'esistenza del cristiano ricevono contorni e determinazione precisi[18]. Appare con chiarezza che l'esperienza cristiana più profonda e più vitale non può essere compresa semplicemente mediante le categorie della psicologia, giacché il soggetto primario è Cristo, e l'uomo partecipa all'esperienza archetipa di Cristo solo al di là di se stesso nella partecipazione della grazia e della fede, nel cambiamento di se stesso[19].

Piva Pompeo

---

[17] **G. MOIOLI, *La figura del cristiano nella storia: il cristiano di ieri, il cristiano di oggi, il Cristo di sempre,* Milano 1980, p. 73.**

[18] **Cfr G. MOIOLI, *Esperienza cristiana,* in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, o. c., p. 541.**

[19] **Cfr H. U. Von BALTHASAR, *Gloria* 1, o. c., p. 244; vedi anche p.196.**

a cura del gruppo Mons. Piva