

Il fuoco nel racconto

L'importanza di un approccio diretto al testo scritto

Marco Tibaldi

Prima di vedere più direttamente il tema che mi è stato assegnato è importante contestualizzarlo. Un conto è infatti leggere un testo scritto nel Medioevo, nell'Ottocento o anche solo prima dell'avvento della società della comunicazione.

I cambiamenti che sono incorsi negli ultimi decenni sono talmente radicali che impongono un'attenta considerazione.

I Caratteri del con-testo contemporaneo

Scoprire che la crisi che stiamo vivendo ci coinvolge direttamente può generare un atteggiamento di paura, di fastidio, di rifiuto, oppure, più sottilmente, di distacco. È questa la tentazione lucidamente descritta da Lucrezio nel *De rerum natura* quando parla dell'atteggiamento di colui che contempla, non senza un certo piacere, dalla riva, lo spettacolo di una nave che si trova in mezzo ai marosi della tempesta¹. Anche se lo volessimo mantenere, questo atteggiamento oggi non è più possibile, poiché anche noi siamo su quella nave² e quindi la crisi del mondo che ci circonda è in buona parte anche la nostra crisi. Ciò accade poiché la crisi che stiamo vivendo è epocale, una crisi in cui vacilla, come dice p. B. Sorge SJ, il pavimento della casa comune: la cultura³. Ora, per proseguire con la metafora del crollo, quando in una casa cede il pavimento non è facile per chi vi abita descrivere con precisione quanto sta avvenendo: la polvere e la confusione impediscono di fare un'attenta analisi dei danni o l'elenco di chi stia scomparendo e di chi si salverà. Non dobbiamo però nemmeno indulgere al catastrofismo, consapevoli che riconoscere la propria malattia e non nasconderla, come hanno fatto i due discepoli di Emmaus (Lc 24,17), è già l'anticamera della guarigione⁴.

In questo capitolo, che non ha la pretesa di essere né sistematico né esauriente, cercheremo di delineare, prendendo come guida alcune parole d'ordine con cui la nostra epoca si è descritta, i contorni della crisi che stiamo vivendo. Siamo infatti in una stagione di trapasso in cui tutta una serie di speranze cui ci si era affidati hanno mostrato il loro limite – se non il loro fallimento – e

¹ «Bello, quando sul mare si scontrano i venti
e la cupa vastità delle acque si turba,
guardare da terra il naufragio lontano:
non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina,
ma la distanza da una simile sorte.»

Lucrezio, *Della natura*, Firenze 1969, 73.

² Credo che ci sia qualcosa di questo sentore anche nel successo di film catastrofici come *Titanic*, *The day after tomorrow*.

³ Cf. «Per un apostolato culturale» intervista a P. B. Sorge, in *Settimana*, 1997/27, 23.

⁴ Per un'analisi più completa cf. G. Savagnone, *Evangelizzare nella postmodernità*, Torino, 1997; M. P. Gallagher, *Fede e cultura*, Cinisello Balsamo (Mi) 1999; G. Coccolini, *Sul crinale di un'epoca. Il nostro moderno postmoderno*, Bologna 1997; Id., *Le voci del tempo. Per un ethos postmoderno*, Bologna 2002; Id., *Postmoderno filosofico-teologico*, Bologna 2003; M. Tibaldi, *Il Centauro e la Sfinge. Lezioni di antropologia filosofica*, Bologna 2003; Id., *Annunciare Gesù. Invito al pensiero cristiano*, Amazon, Bologna 2021.

quindi mai come adesso urge una riflessione su questo tema.

Il postmoderno

La prima parola che incontriamo non può che essere postmoderno. Essa non designa principalmente una serie di eventi storici, quanto piuttosto una nuova sensibilità, un nuovo insieme di valori, un nuovo modo di intendere il tempo e la storia, insomma una *condizione postmoderna*⁵. In questo senso il postmoderno designa prima di tutto un nuovo modo di vivere, uno stile di comportamento. È, per certi aspetti, il *pensiero della morte del pensiero* o del suo «indebolimento»⁶ e quindi è estremamente duttile e molto legato alla prassi. Ma procediamo con ordine.

Come dice il termine, il postmoderno non può essere compreso se non in relazione alla modernità di cui si proclama appunto il *post*, il seguito, interpretato principalmente come rottura e fine di quanto precedeva, anche se per alcuni esiste una continuità⁷. Vediamo allora un'efficace sintesi di alcuni dei principali punti problematici sollevati dal cosiddetto postmodernismo radicale.

I dieci comandamenti del postmodernismo radicale

1. *Non adorare la ragione*⁸. Se tutta l'epoca moderna è nata e cresciuta all'insegna dell'intelletto umano, resosi indipendente dalla 'schiavitù medievale' nei confronti della fede, ora è giunto il tempo di ridimensionare anche la fiducia onnicomprensiva che è stata data alla ragione. È questo ciò che ha capito per prima la scienza che, nel Novecento, ha cominciato a parlare di *relatività* (Einstein), *indeterminazione* (Heisenberg), *falsificabilità* (Popper) della conoscenza. La ragione, tanto celebrata dall'illuminismo, che ne ha fatto una vera e propria divinità, e dal positivismo, che la considera il distintivo dell'uomo adulto, rischia di essere arrogante e intollerante quanto, e forse anche più, di quella fede che si intendeva ridimensionare, se non combattere, lungo tutta l'epoca moderna. È quindi giunto il tempo di recuperare la *debolezza del pensiero* (Vattimo) e di *decostruirne* (Derrida) le pretese assolutizzanti.

2. *Non credere nella storia*. Accanto alla ragione, è venuta meno la fiducia nella storia (pensiamo alle grandi utopie dell'idealismo e del marxismo), cui era affidato il compito di risolvere entro breve tutti i disagi dell'umanità che su di essa si fondava. La storia, come hanno mostrato i disastri del Novecento, non porta alla crescita dell'uomo ma anzi alla sua possibile distruzione, quindi non è affidabile, non ha più un senso ma è in balia del caso e dell'indeterminazione e quindi è giunta al suo termine.

3. *Non credere al progresso*. Così come è avvenuto per la storia e per la ragione, anche il progresso si è rivelato un grande *bluff*. L'uomo non solo non è riuscito a migliorare la sua condizione effettiva, ma è giunto sulla soglia dell'autodistruzione (guerre atomiche, inquinamento, effetto serra...) proprio tramite quella tecnica a cui si era affidato con tanto entusiasmo.

4. *Non raccontare metastorie*. Con il termine *metanarrazioni* si intende descrivere i grandi racconti che volevano spiegare in senso onnicomprensivo la realtà. Così sono state, ad esempio, le grandi ideologie (il marxismo, il nazionalismo, il liberalismo, il fascismo) che hanno preteso di inglobare tutti gli aspetti della realtà. Per il postmodernismo questi grandi racconti sono, in realtà, della storie al di sopra (= *meta*) dell'esperienza, che è invece frammentaria e inconoscibile nella sua

⁵ G. Cocolini, «postmoderno» in *Rivista di teologia morale*, 105/1995, 129-152.

⁶ Per una ricognizione documentata sul concetto di «pensiero debole» vedi G. Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Milano 1998, 237 ss. Per un'analisi critica del pensiero debole cf. G. Sgubbi, «Pensiero debole, cristianesimo e spiritualità postmoderna», *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* VI (2002), 297-326.

⁷ G. Mucci, «La postmodernità buona» in *La Civiltà Cattolica*, 1 marzo 1997, n. 3521, 435-443.

⁸ Cf. M. P. Gallagher, *Fede e cultura*, op. cit., 124-128.

totalità. Nella misura in cui il cristianesimo ha questa pretesa viene anch'esso criticato.

5. *Non concentrarti sull'io.* La filosofia della modernità si apre con Cartesio che ha posto la coscienza del soggetto al centro della realtà. Ora, questa pretesa si presenta come un'illusione, frutto del sogno di onnipotenza dell'uomo. Dopo che Darwin ha messo in luce la sua parentela con il mondo animale, Freud ha svelato la complessità della sua coscienza e Nietzsche la sua relatività e inconsistenza ontologica, l'uomo come soggetto 'forte', integro e potente, centro dell'universo, «è morto», è «passato di moda» (Vattimo).

6. *Non tormentarti sui valori.* Dopo la serietà di una vita vissuta all'insegna dei valori tradizionali, è giunto il tempo di riscoprire la creatività senza regole dominata dal proprio istinto e dalla propria sensibilità. Occorre ridurre a nulla (nichilismo) i pilastri della morale tradizionale che hanno imprigionato in mille gabbie la vita e il desiderio. Non esistono valori assoluti di riferimento, ciascuno deve inventarsi la propria vita in tutti i campi, poiché tutto è relativo, "tutto dipende", come dice il ritornello di una canzone.

7. *Non confidare nelle istituzioni.* Mentre tutta la modernità si è andata costruendo attorno all'edificazione dello stato e del diritto, la sensibilità postmoderna diffida di tutte le istituzioni, laiche e religiose, poiché portatrici di quelle tendenze assolutizzanti e intolleranti che si fondano sul modello forte di ragione. Fa parte di questa critica anche la famiglia, che oggi non si considera più come un'istituzione naturale che unisce l'uomo e la donna, ma come un insieme libero composto di soggetti sia dello stesso sesso che di sesso diverso, che possono convivere a diversi livelli di legame reciproco (dalla semplice convivenza al matrimonio civile).

8. *Non perdere tempo a pensare a Dio.* Per le correnti più radicali del postmodernismo «Dio è morto», come dice la celebre sentenza di Nietzsche. Dio era identificato come il garante di quell'ordine del mondo oppressivo che aveva nella ragione e nelle istituzioni il suo strumento. È quindi indispensabile, per liberare l'uomo, farlo fuori e vivere in una nuova autonomia. Dio comunque non scompare del tutto da questo orizzonte, ma vi ricompare con un volto nuovo, il volto della New Age, dei nuovi movimenti religiosi a tendenza politeista e sincretista.

9. *Non vivere solo per produrre.* Occorre reagire alla economicizzazione della vita riscoprendo il lato giocoso e spensierato dell'esistenza. Accanto al consumatore globale si affianca un altro modello di uomo più sensibile ai valori dell'emisfero destro del cervello (intuizione, creatività, affettività) contro quelli dell'emisfero sinistro (efficienza, precisione, calcolo).

10. *Non cercare l'uniformità.* La modernità ha cercato di livellare tutti presentando un unico modello di uomo, il postmodernismo invece esalta le *differenze*, considerate sempre e comunque un valore, proprio in quanto non sono ricomponibili in un'unità superiore che tutte le comprenda (Welsch).

Il mondo come rappresentazione

La nostra società è informata dai mezzi di comunicazione di massa: telefoni, internet, televisione, cinema, radio sono gli strumenti con cui si sta modificando il nostro modo di concepire la realtà e di vivere le relazioni interpersonali.

Occorre innanzitutto che prendiamo atto della diffusione e dell'incidenza che i mezzi di comunicazione hanno sulla vita dell'uomo nella nostra epoca. Secondo un rapporto dell'Unesco, una persona adulta che vive negli Stati Uniti trascorre quotidianamente davanti al televisore cinque ore. In Italia quasi la metà dei ragazzi trascorre davanti al video più di quattro ore, mentre gli altri dalle due alle quattro ore. Vi sono poi circa un quarto dei ragazzi tra i 6 e i 13 anni che affermano di seguire i programmi televisivi serali oltre le ventidue. È chiaro che questa prolungata esposizione rischia, soprattutto nei più giovani, di procurare pericolosi effetti imitativi, visto che «grazie alla tv un bambino americano assiste in media a 8.000 omicidi e a 100.000 atti di violenza prima di aver

terminato le elementari, quanto al sesso l'adolescente americano è esposto a circa 2.500 riferimenti in un anno»⁹.

Una nuova percezione della realtà

I mezzi di comunicazione, con le loro punte di ricerca come la realtà virtuale o l'intelligenza artificiale, hanno progressivamente modificato, se non sostituito, la percezione della realtà, come quando capita di fronte ad un bel panorama di esclamare: "è talmente bello... che sembra una cartolina!" oppure in determinate situazioni in cui si afferma: "sembra di stare in un film!". La diffusione dell'immagine ha generato una sorta di inversione: ciò che appare nel video, nell'immagine, sembra più reale di ciò che capita... realmente. Questa alterazione di rapporti indebolisce la percezione della connessione tra le proprie scelte e le conseguenze che da esse derivano, come tragici fatti di cronaca hanno dimostrato (ad esempio, il lancio dei sassi dai cavalcavia).

I mezzi di comunicazione più diffusi come la televisione, puntando molto sull'immagine, di fatto favoriscono una continua eccitazione sensoriale che non favorisce l'analisi della realtà e spesso genera indifferenza e assuefazione. Per questo si rischia o di banalizzare il mondo degli affetti, riproposto solo nelle sue dinamiche più superficiali, o di proporre continuamente modelli e stili di vita molto lontani dalla realtà e troppo vicini al mondo dei consumi.

La ricerca della propria identità attraverso la televisione

Programmi come il Grande fratello segnano il superamento di una nuova soglia dell'impatto dei mezzi di comunicazione sulla realtà. La loro novità consiste nel mettere sotto l'occhio delle telecamere delle persone normali, osservate nel loro relazionarsi. In essi si fa leva sul desiderio del telespettatore di vedere delle 'storie vere'. Per questo hanno molto successo tutti quei programmi, o come si usa dire quei format, in cui vengono presentate storie vere di innamoramenti, riconciliazioni, litigi, riappacificazioni, ecc... La novità è che le persone che vengono coinvolte in questi programmi non seguono un copione determinato, ma offrono la loro vita all'occhio deformante e moltiplicatore della televisione e in questo modo pensano di risolvere e affrontare i problemi della vita medesima. Questo fa sì, come ha detto il regista e critico televisivo P. Taggi, che la televisione non sia più solo concepita come una finestra aperta sul mondo, ma come un occhio che continuamente osserva e guarda i suoi telespettatori, che sempre più desiderano apparire in essa esibendo la loro vita. Sta comparso così un nuovo tipo di realtà a metà tra la vita 'vera' e la sua rappresentazione in video, che Taggi definisce *realità*. Non a caso i cartoni simbolo della nostra epoca sono i Pokémon, autentica metafora del modello di spettatore-attore della nuova televisione: un essere ancora informe, plasmabile, che vuole essere ammaestrato dal conduttore della trasmissione, per evolvere la propria vita senza in realtà cambiarla realmente. Come infatti possono convivere i diversi livelli in cui si evolve un Pokémon, collaborando tra loro oppure no, così avviene per il telespettatore prototipo della nuova TV, che può mantenere il suo passato e il suo futuro accanto al presente: «La trasformazione - struttura portante del *reality show* e dei racconti di eroi - non implica poi nessuna rinuncia. Non c'è sacrificio del proprio essere precedente. I tre stadi della stessa creatura possono incontrarsi, allearsi, dialogare. È la logica dell'e/o che si impone sull'o/o (aut aut). I Pokémon sono congiunzioni parlanti. Sono sempre "anche"»¹⁰.

⁹ I. Vaccarini, «Alcuni indicatori di crisi nella società individuale» in *Aggiornamenti sociali* 1995/96, 8.

¹⁰ P. Taggi, *Vite da format. La tv nell'era del Grande Fratello*, Roma 2000, 165. Sull'uso catechetico dei media cf. M. Tibaldi (ed), *Escatologia e comunicazione*, Bologna 2003; Id, *Frammenti di Vangelo. L'annuncio attraverso i mass media*, Bologna 2004.

II pre-testo

Oggi più che mai per approcciare un o il testo, occorre riflettere sul pre-testo o detto altrimenti sulla motivazione che spinge ad incongruare il testo. Questo lavoro è particolarmente urgente nel nostro contesto, segnato dalle trasformazioni radicali che abbiamo sinteticamente richiamato nel punto precedente. Senza un pre-testo senza le domande da porgli non si può avere una relazione con il testo. Ma come far emergere queste domande che spesso sono nascoste sub contraria specie, anche se presenti?

Come entrare in relazione con il destinatario postmoderno: non giudicare

Il primo errore che occorre evitare è di incorrere nei messaggi paradossali, il primo dei quali nel nostro ambito è quello di sparare giudizi di condanna sulla domanda che l'interlocutore ci rivolge-giudicata talvolta come banale o superficiale- o, più ampiamente, sulle sue idee e sulla sua visione del mondo, che quasi sempre scandalizza¹¹.

Di contro, va ricordato che è buona norma, per ogni educatore/ annunciatore/ formatore/ teologo, avere ben chiari sia gli obiettivi della propria attività, quanto conoscere a fondo il punto reale in cui si trova il destinatario dell'azione educativa/formativa che si vuole intraprendere. Ciò implica due atteggiamenti complementari: la sospensione del giudizio (una sorta di epoché educativa) nei confronti del sistema di valori, identificazioni, orizzonti di senso del proprio interlocutore, e, in parallelo, la loro attenta ed empatica considerazione.

Ciò non vuol dire rinunciare ad una pur legittima e doverosa azione critica, occorre però che questa sia inserita in un processo il cui primo gradino è l'accoglienza incondizionata dell'altro, anche se le sue idee e valori sono quanto di più lontano ci possa essere dalla nostra formazione e sensibilità. Senza questa opera di accoglienza e sospensione del giudizio, l'altro si sentirà inevitabilmente incasellato all'interno di un giudizio anche vero, ma spietato e senza carità. Ignorare questa elementare, quanto difficile, regola pedagogica preclude inevitabilmente il dialogo reale con l'interlocutore, facendo sì che la comunicazione diventi paradossale¹². L'altro, mangiata rapidamente la foglia, si adegnerà esternamente, non senza fatica e rabbia, al giudizio che l'educatore ha sparato su di lui, visto che in genere non è in una posizione tale da poterlo contestare, ma internamente prenderà le distanze dal messaggio ricevuto e appena potrà lo conterà apertamente.

Il primo elemento dell'epistemologia della relazione è accogliere l'altro incondizionatamente e con lui il suo mondo, il suo orizzonte simbolico, cercando nel contempo di capirlo a fondo.

L'esempio di San Paolo

L'analisi del comportamento di Paolo ad Atene ci può fornire una serie ulteriori di notazione epistemologiche sul come condurre un dialogo/relazione con l'altro.

Vincere lo scandalo

Anche Paolo si è trovato di fronte al problema dello scandalo suscitato dalla radicale diversità dell'orizzonte culturale del proprio interlocutore ed è riuscito però brillantemente a superare l'ostacolo (At 17). Tra i tanti spunti offerti dal celebre brano¹³, sottolineiamo la capacità di Paolo di

¹¹ È quanto abbiamo analizzato ad esempio in riferimento al mondo dei reality show vedi Rivista del cleroPer una valutazione complessiva cf. Francesco Occhetta, "Il Grande Fratello" in, *La Civiltà Cattolica*, 17/05/2008, n. 3790, 337-347.

¹² Cfr il classico ma sempre attuale, P.Watzlawick et alii, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1972; M Tibaldi, *Annunciare Gesù. Invito al mistero cristiano*, DL- Pardes, Bologna 2007, 93-102.

¹³ P. Bizzeti, *Fino ai confini estremi. Meditazioni sugli Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2008, 283-294; D.

leggere la cultura idolatra greca, senza lasciarsi rinchiudere nella gabbia del fustigatore dei costumi altrui. Il testo riporta esattamente la reazione di Paolo a passeggio per la capitale dell'ellenismo: «fremea nel suo spirito al vedere la città piena di idoli» (At 17,16), un po' come capita a noi di fronte al reality show dall'ormai mitico *Grande fratello ai programmi di Maria de Filippi*. Lo sdegno provato, però, non gli impedisce di avere una comunicazione efficace ed accogliente verso i suoi interlocutori con i quali riesce ad instaurare una relazione: prova ne è che ogni giorno discuteva sia con i giudei nella sinagoga ma anche «sulla piazza principale con quelli che incontrava» (At 17,17). Paolo non cade nel tranello della predicazione fustigatoria, che alla fine darebbe solo sfogo alla rabbia accumulata senza generare una vera comunicazione. Non si rifugia nemmeno nell'attesa dei suoi collaboratori (Sila e Timoteo che attendeva a giorni) per realizzare con loro la comunità dei 'puri', di coloro che rischiano di essere accomunati solo dalla critica negativa del mondo circostante. Paolo si mostra capace di compiere quell'*epochè* fenomenologica di cui parlavamo prima, di 'digerire' la rabbia che la visione di tanti idoli, giustamente, gli provoca perché non vuole che questa rabbia diventi un impedimento alla sua missione o, in termini di teoria della comunicazione, alla relazione.

Se la predicazione di Paolo fosse stata venata di rabbia ben presto lo avrebbero lasciato perdere. Come Gesù, che aveva la capacità di accogliere proprio i lontani - i peccatori e i pubblicani lo ascoltavano volentieri (Lc 15,1) - così le discussioni intavolate da Paolo suscitano interesse «sulla piazza principale, con quelli che incontrava» (At 17,17), al punto da coinvolgere anche esponenti delle due scuole filosofiche allora dominanti in Atene, quella stoica e quella epicurea. Sono loro che lo invitano all'Areopago, retaggio di un'antica istituzione ateniese ma anche una sorta di *talk show ante litteram* poiché, come annota il redattore degli Atti, «gli ateniesi non avevano passatempo più gradito che parlare e sentir parlare» (At 17,21).

Conoscere e utilizzare l'orizzonte simbolico del proprio interlocutore

All'interno del discorso paolino all'Areopago, è da sottolineare la capacità di non condannare la cultura dell'altro pur così diversa dalla sua, come anche il poterla utilizzare in modo intelligente per farvi germinare il seme della Parola di vita. È così che Paolo trova il varco per poter parlare del «dio ignoto agli ateniesi» anche se inconsapevolmente cantato dai loro poeti come Arato di Soli (At 17,28). Egli cioè è stato capace di far emergere dal contesto simbolico dell'interlocutore le domande di senso in esso racchiuse e non sempre evidenti. Per questo cita loro anche un poeta come Arato di Soli. Paolo sa cogliere la domanda su Dio presente nelle tante divinità dell'olimpogreco incluso l'altare al dio ignoto. Non gli è sfuggito il varco per poter entrare nella cultura dell'altro. Allo stesso modo il nostro atteggiamento davanti alle simbolizzazioni del nostro interlocutore che guarda ad esempio assiduamente al reality show dovrebbe essere che chiedersi quali sono le domande di senso che si celano dietro ad essi. Qual è la domanda di senso di un programma come uomini e donne o C'è posta per te? Per non parlare di tutti i vari talent molto seguiti dai giovani. A ben guardare dietro a risposte frasi non condivisibili si celano domande autentiche relative ad esempio al come operare il partner giusto, area del discernimento vocazionale, come riconoscersi con il fratello, alla riconciliazione, o più in generale sapere se si vale se si è unici e originali. Solo riconoscendo e accogliendo queste domande nascoste si può poi instaurare un dialogo proficuo con i testi sia essi dei classici o la Bibbia.

II Il valore del testo scritto

Parafrasando il celebre detto di J.P Sartre sulla narrazione come «trappola per uomini», ci interroghiamo sul valore antropologico ed esistenziale che hanno i testi scritti per gli uomini di

Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli*, vol, 2 (13-28), EDB, Bologna 2015, 159-178.

oggi.

Il testo come macchina per imprigionare il tempo

Di primo acchito un testo è un insieme di parole tessute assieme, come l'immagine dei fili dell'arcolai, da cui deriva la metafora del testo come tessuto. Da questa metafora, ricaviamo che il testo è qualcosa che ha che fare con il tempo, come la spola del telaio che scandisce il lavoro per cui il testo, come il tessuto, è fatto di tempo. Il testo contiene il tempo che è il nostro grande amico e nemico al tempo stesso. È il nostro amico, perché sostanzia la nostra identità («quando sei nato? Quanti anni hai? Quanto ti manca per andare in pensione? Quanti anni hanno i tuoi figli?...») ma è anche il nostro nemico, perché “corre” “fugge via” al punto che del *diman non c'è certezza* (Lorenzo il Magnifico). In che modo allora il testo combatte l'invecchiamento dei singoli come dell'umanità?

Bene riassume P. Beauchamp affermando che «Si scrive solo ciò che, non emanando spontaneamente dalla natura, sarebbe altrimenti votato all'oblio»¹⁴. C'è qualcosa di essenziale che non deve essere dimenticato. Così per Agamben soprattutto la letteratura custodisce un fuoco esistenziale:

Alla fine del suo libro sulla mistica ebraica, Scholem racconta questa storia, che gli era stata trasmessa da Yosef Agnon: Quando il Baal Schem, il fondatore dello chassidismo, doveva assolvere un compito difficile, andava in un certo posto nel bosco, accendeva un fuoco, diceva le preghiere e ciò che voleva si realizzava. Quando, una generazione dopo, il Maggid di Meseritsch si trovò di fronte allo stesso problema, si recò in quel posto nel bosco e disse: “Non sappiamo più accendere il fuoco, ma possiamo dire le preghiere” – e tutto avvenne secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, Rabbi Mosche Leib di Sassov si trovò nella stessa situazione, andò nel bosco e disse: “Non sappiamo più accendere il fuoco, non sappiamo più dire le preghiere, ma conosciamo il posto nel bosco, e questo deve bastare”. E infatti bastò. Ma quando un'altra generazione trascorse e Rabbi Israel di Rischin dovette anch'egli misurarsi con la stessa difficoltà, restò nel suo castello, si mise a sedere sulla sua sedia dorata e disse: “Non sappiamo più accendere il fuoco, non siamo capaci di recitare le preghiere e non conosciamo nemmeno il posto nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia”. E, ancora una volta, questo bastò. È possibile leggere questo aneddoto come un'allegoria della letteratura. L'umanità, nel corso della sua storia, si allontana sempre più dalle sorgenti del mistero e smarrisce a poco a poco il ricordo di quel che la tradizione le aveva insegnato sul fuoco, sul luogo e la formula – ma di tutto ciò gli uomini possono ancora raccontarsi la storia. Ciò che resta del mistero è la letteratura e “questo,” commenta sorridendo il rabbino, “può bastare”.¹⁵

Con un'altra immagine, sempre Beauchamp descrive l'atto della lettura del racconto come il cammino a ritroso che i due figli di Noè, Sem padre degli ebrei e Iafet padre dei Medi e dei greci, ovvero delle nostre origini culturali, fanno per non vedere il loro padre, l'origine, scoperta. L'origine non si può vedere, resta sconosciuta ed è questa tensione che accende il desiderio che la scrittura e la lettura codificano¹⁶. La lettura di un testo scritto si configura così come quell'attività eminentemente archeologica nel senso precisato da Agamben in cui questo andare a ritroso nel passato attraverso il testo è l'unico modo per accedere veramente al presente, in quanto è un rendere presente nell'oggi del lettore l'origine che per definizione sfugge continuamente e non è mai

¹⁴ P. Beauchamp, *L'Uno e l'Altro Testamento. 2, Compiere le scritture*, op.cit., 57.

¹⁵ G. Agamben, *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Milano 2014, 4.

¹⁶ P. Beauchamp, *L'Uno e l'Altro Testamento. 2, Compiere le scritture*, op.cit., 53.

definibile. È in definitiva il mistero della vita che si manifesta con i mezzi suoi propri.

Il testo cattura l'esperienza (Erlebnis)

La fenomenologia ha messo in luce con P. Ricoeur la capacità che ha il testo di custodire i vissuti delle persone, per cui anche noi, per esempio, possiamo dire come fa San Paolo nella Lettera ai Romani che Abramo è «nostro padre nella fede» (Rm 4,16). Non è uno slogan, ma l'incontro tra due, anzi qui tre, esperienze: la nostra, quella di Paolo e quella di Abramo. Detto in altro modo, il testo non ci dà solo delle informazioni sul passato, ma è in grado di riproporre i vissuti, le esperienze vitali di chi ci parla. Come? Attraverso la narrazione, un fenomeno culturale unico nel suo genere capace di generare vita¹⁷. Lo si dice anche nel linguaggio semplice dei giovani come degli adulti: “avere una storia”, significa, tra le altre cose, essere innamorati. Ci si scopre dentro a una narrazione perché la vita è narrazione, come si vede nei primi capitoli della Genesi.

Le storie poi hanno una loro fissità, una volta che sono accadute non le si può più modificare, anche se invece si modifica la loro interpretazione. Tale fissità come isegna U. Eco è funzionale ad un apprendimento esistenziale fondamentale: ci insegnano a morire.

«Questo ci dicono tutte le grandi storie, caso mai sostituendo a Dio il fato, o le leggi inesorabili della vita. La funzione dei racconti “immodificabili” è proprio questa : contro ogni nostro desiderio di cambiare il destino, ci fanno toccare con mano l'impossibilità di cambiarlo. E così facendo, qualsiasi vicenda raccontino, raccontano anche la nostra, e per questo li leggiamo e li amiamo. Dall'oro severa lezione “repressiva” abbiamo bisogno. La narrativa ipertestuale ci può educare alla libertà e alla creatività. È bene ma non è tutto. I racconti “già fatti” ci insegnano anche a morire.

Credo che questa educazione al Fato e alla morte sia una delle funzioni principali della letteratura»¹⁸.

Ma vediamo più da vicino come funziona questa affascinante dinamica.

Il ruolo del testo

Il 'luogo' in cui può avvenire il superamento dei pregiudizi e l'apertura a nuove possibilità di interpretazione dell'esperienza è il testo. L'ermeneutica del Novecento ha spostato l'asse dell'attenzione interpretativa dalla ricostruzione dell'intenzione dell'autore del testo a quella della “cosa” che il testo intende comunicare. Il testo, per dirla con Umberto Eco, è concepito come una «macchina per generare interpretazioni» nel senso che esso contiene molto di più di ciò che sembra. Per Ricoeur il testo dispiega infatti una «referenza di secondo grado» in cui viene come sospeso il rimando al mondo come insieme di oggetti manipolabili per manifestare invece il mondo come «orizzonte della nostra vita del nostro progetto, in una parola come *Lebenswelt*, come essere-nel-mondo»¹⁹. È nel dispiegare queste potenzialità che consiste l'opera dell'ermeneutica, che ha quindi una funzione progettuale piuttosto che archeologica, nel senso che deve essere capace di mostrare al lettore le potenzialità che il testo gli manifesta piuttosto che la ricostruzione della sua origine. Anche la scoperta di sé può avvenire solo nel confronto con il testo e non tramite una ricerca solipsistica sulla propria identità. Per questo occorre ricordare che «comprendersi significa comprendersi *davanti* al testo. Per conseguenza, ciò che è appropriazione di un punto di vista è disappropriazione di un altro punto di vista. Appropriare è far sì che ciò che è estraneo diventi proprio. Ciò che è appropriato è la cosa del testo. Ma la cosa del testo diviene mia solo se mi disapproprio di me stesso, per lasciar essere la cosa del testo. Allora scambio l'*io*, *signore* di sé con

¹⁷ J.-P., Sonnet, *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

¹⁸ U. Eco, *Sulla letteratura*, Bompiani, Milano 2003, 22.

¹⁹ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1983, 50.

l'io, discepolo del testo»²⁰

Il concetto di “Erlebnis”

Il racconto consente di operare quella che H. G. Gadamer ha definito una «fusione di orizzonti» (*Horizontverschmelzung*), tra la nostra realtà e quella che ci viene consegnata dal testo. Ma cos'è che propriamente accade durante la lettura, qual è quella 'cosa' che il testo contiene e che mi svela? O, detto altrimenti, cos'è che viene fuso nell'incontro tra i due orizzonti? Sono, per dirla con termine desunto dalla fenomenologia, i vissuti dei personaggi i loro *erlebnis*. Con questa parola si intende un concetto elaborato dal filosofo W. Dilthey. Come ricorda Gadamer *erlebnis* deriva dal verbo:

«*Erleben* che significa innanzitutto “essere ancora in vita (Leben) quando una determinata cosa accade”. Di qui la parola *erleben* trae un'impronta di immediatezza, l'immediatezza con cui qualcosa viene colto, in opposizione a ciò che si ritiene bensì di sapere, ma a cui manca l'autenticazione dell'esperienza vissuta propria, o perché l'abbiamo appreso da altri anche solo per sentito dire, o perché si tratta di semplici intuizioni, supposizioni, immaginazioni»²¹.

In questa prima presentazione del concetto viene messa in luce un'importante distinzione tra ciò che si è provato o che si prova e ciò che si pensa. Pensieri e affetti pur essendo collegati, a cominciare dalla coscienza che ce li rende attuali e presenti, sono però anche profondamente distinti tra loro. Ognuno segue una propria logica, con dei propri codici comunicativi, al punto da avere una propria intelligenza²². Il mondo della vita è ciò che viene messo in campo dal concetto di *Erlebnis*, una vita vissuta e non solo pensata. Ciò che appartiene a ciascuno individuo come ciò che ha di più proprio e inalienabile, la propria esperienza, può essere comunicabile ad altri diventando *Erlebnis*, un vissuto, accolto e descritto consapevolmente come tale. Si viene così a infrangere l'assunto classico che non si dà scienza dell'individuale, ma solo dell'universale. L'*Erlebnis* svela le potenzialità comunicative dell'esperienza individuale, infatti:

«la forma *erlebte* (participio passato di *erleben*) vien in uso per indicare il contenuto permanente di ciò che viene vissuto e sperimentato. Questo contenuto è come il frutto e il risultato che emerge dalla provvisorietà dell'*erleben* per assumere durata, consistenza, e significato»²³

In questo modo anche la storia può essere riconosciuta come una disciplina scientifica a tutti gli effetti, poiché dispone di un oggetto suo proprio, dotato di una sua particolare universalità. Gli *Erlebnisse* fanno riferimento alla vita, sono il modo singolare con cui un individuo esperisce la vita e la rende significativa. In questo senso come ricorda Husserl nelle sue Ricerche logiche (cap.2) essi hanno sempre un legame intenzionale con la coscienza e sono perciò teleologiche. Il legame con la vita fa sì che ogni concettualizzazione dell'*Erlebnis* sia sempre una riduzione. Ogni vissuto mantiene un rapporto immediato con la vita nel suo complesso per cui «ciò che chiamiamo enfaticamente *Erlebnis*, dunque, indica qualcosa di indimenticabile e di insostituibile, che rispetto alla determinazione concettuale del suo significato è concettualmente inesauribile»²⁴.

L'*Erlebnis* così determinato è a fondamento di ciò che Gadamer definisce il «modo di essere dell'esteticità»²⁵. Nell'esperienza estetica, colui che la fruisce viene strappato dalla propria esistenza tramite la potenza dell'arte, per poi ritornarvi con un senso di totalità che prima non aveva.

²⁰ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, 51.

²¹ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, vol 1, Bompiani, Milano 1983, 87.

²² Cfr.: H. Gardner, *Le intelligenze multiple. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli Milano 2000¹². Dal punto di vista spirituale la tradizione moderna che ha meglio interpretato la relazione e la distinzione tra il sentire e il pensare è quella ignaziana.

²³ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, vol. 1., 87.

²⁴ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, vol. 1., 94.

²⁵ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, vol. 1., 97.

Nell'opera d'arte si vengono infatti a condensare contenuti che riguardano la totalità dell'esistenza, per questo l'*Erlebnis* estetico è come il paradigma pieno dell'*Erlebnis* in quanto tale:

«l'opera d'arte viene intesa come la pienezza di quella rappresentazione simbolica della vita a cui ogni *Erlebnis* sempre per sua natura tende. Per questa ragione, l'*Erlebnis* stesso viene indicato come l'oggetto dell'esperienza estetica. Ciò implica, in estetica, che al cosiddetta *Erlebniskunst*, l'arte che assume a proprio oggetto gli *Erlebnisse*, appare come l'arte autentica»²⁶.

La creazione come testo

Nel primo capitolo della Genesi, si può vedere bene come la vita sia concepita come un testo, come una grande narrazione scritta da Dio per noi e con noi. All'inizio c'è il caos, l'abisso con acque, il deserto arido, su questi elementi (che descrivono sia il cosmo sia l'uomo) plana *come stilo di scriba veloce* lo Spirito di Dio (Gen 1,1-3). La creazione è il primo testo ispirato da Dio e Dio è l'archetipo degli autori ispirati. Il testo della Genesi, come la vita, comincia con la luce senza la quale è impossibile leggere, al buio non si può vedere, poi procede per “separazioni”, il cielo dalla terra, le acque di sopra da quelle di sotto, quindi per “segni”, il sole a governare il giorno e la luna a governare la notte. Per questo motivo i cieli possono narrare la gloria di Dio (Sal 19,2) così come il libro della natura. La creazione è il grande codice²⁷.

Il testo della creazione

I testi biblici appartengono al genere dei classici perché come insegna Calvino non smettono mai di dire quello che hanno da dire²⁸. Di nuovo siamo di fronte al fatto che il testo non è tanto un libro o non è solo un libro e quando lo è eccede sempre la dimensione della sola scrittura, come nell'inizio di un altro celebre romanzo libro di Calvino, in cui il treno sbuffa all'interno del capitolo²⁹. È lo stesso effetto che riproduce il narratore della Genesi come sottolinea A. Wénin:

«A questo punto, bisogna sottolineare un fatto sorprendente: un tratto del personaggio di Elohim è tanto unico quanto strano. Formalmente, infatti, il racconto presenta le caratteristiche di un'opera di *fiction*: nessun uomo è stato testimone della creazione. Il racconto stesso lo dice, visto che introduce l'essere umano come ultima opera di Elohim. Eppure qualcuno riporta questa creazione. Deve quindi immaginarla – a partire dalla propria cultura, dalle sue osservazioni, dalla sua fede – e darle una forma narrativa. Sceglie di farlo raccontando le parole e gli atti di un personaggio che chiama Elohim. Ed è qui che si trova la cosa sorprendente. Quanto questo personaggio dice e fa nella *fiction* del racconto costruisce a poco a poco, un mondo in cui il lettore scopre quello nel quale lui stesso vive. Elohim non è quindi un personaggio che, come qualsiasi personaggio di un racconto, interviene e agisce solo all'interno del mondo della storia raccontata. Col suo dire e col suo fare all'interno del racconto, infatti, Elohim sistema e mette in ordine il mondo che il lettore può osservare nella realtà. Elohim trascende quindi i limiti tra *fiction* e realtà, mentre la *fiction* del racconto appare fin dall'inizio capace di influenzare la realtà del lettore»³⁰

²⁶ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, vol. 1., 98.

²⁷ M. Tibaldi, «Per una teologia del segno. Note a margine dell'approccio semiologico di mons. Rino Fisichella», in G. Pasquale - C. Dotolo (edd.), *Amore e verità. Sintesi prospettica di Teologia Fondamentale*, LUP, Roma 2011, 653-671.

²⁸ I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991.

²⁹ I. Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, La Biblioteca di Repubblica, Milano 2002, 13.

³⁰ A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi I Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 23.

Nel testo quindi non solo viene catturata per così dire la vita ma ne possiamo cogliere, pur sempre salvaguardandone il mistero, il suo stesso sorgere.

Il corpo (mio e dell'altro) come testo

Al vertice del creato, troviamo il corpo dell'uomo e della donna (nella visione ebraica il corpo non è l'opposto dell'anima, ma indica l'essere limitato della creatura rispetto al creatore, che pure si è voluto identificare in una certa misura con essi). L'uomo e la donna sono chiamati a essere immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26). San Paolo (Col 1,15-20) con il Vangelo di Giovanni (Gv 1,1-14) diranno che il mondo e gli uomini sono modellati sulla carne del Verbo, il Cristo. Per scrivere la storia del creato, Dio chiede agli uomini la loro collaborazione: "facciamo" l'uomo a nostra immagine e somiglianza, cosa devono fare per essere a sua somiglianza? L'amore, nel senso ampio del termine che include anche la dimensione sessuale, ma non si riduce solo a quella.

La vita dell'uomo e della donna diventa così il testo che Dio scrive assieme a loro e in una certa misura anche legge. Se la loro libertà è autentica contiene un tratto di sorpresa e di novità anche per Dio, in cui si trovano massimamente presenti gli archetipi di tutti i fenomeni buoni che riscontriamo sulla terra³¹.

La stessa dinamica possiamo ritrovarla applicata alla comunità dei credenti che diventa in Paolo essa stessa una lettera:

«La nostra lettera siete voi, lettera scritta nei nostri cuori, conosciuta e letta da tutti gli uomini. È noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di cuori umani» (2Cor 3,2-3)

Leggere il testo

Leggere è immaginare: il testo ha la capacità di coinvolgermi dentro la narrazione attraverso l'attivazione di quella che U. Eco chiama l'enciclopedia del lettore³². Nei testi, il lettore "gioca alla vita", esplora le possibilità che la vita offre, senza essere in presa diretta nel male e nel bene. Soprattutto nel bene, perché il testo, se è un buon testo, parla del futuro di come si può diventare oltre che a riconciliarsi con il proprio passato, con le proprie ferite (dramma e catarsi secondo Aristotele, *Poetica*).

Il testo come azione

Anche Goethe si è posto questo problema quando nel suo Faust ritraduce «in principio era il Verbo» con «in principio era l'azione»³³, cogliendo un punto centrale della rivelazione biblica. I testi generano vita, generano futuro, ci collegano al passato solo per lanciarci più in là nel futuro. Gesù ci dà l'esempio di come si leggono i testi: non aggiunge nulla alla lettera delle Scritture, ma le porta al loro compimento e alla loro vera natura agendole, divenendo nella sua carne l'esegeta, il narratore del Padre, per questo lui è «via verità e vita» (Gv 14,6)³⁴.

³¹ M. Tibaldi, «E Dio legge le storie degli uomini. Note su Bibbia e letteratura», in *Parole di vita...*

³² M. Tibaldi - D. Mazzoni, *Il Codice Abramo. Personaggi in cerca di attore: Abramo e Sara*, 2020², 16-23.

³³ J.W. Goethe, *Faust*, I Giganti di Gulliver, Santarcangelo di Romagna 1996, 29.

³⁴ P Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento* vol. 2 *Compiere le Scritture*, Glossa Milano 2001.

