

TESTIMONIANZA E SPERANZA NELL'INCONTRO
CON GESÙ RISORTO
Dimensioni dell'esperienza pasquale

SOMMARIO: DUE SOSPETTI DELLA CULTURA ATTUALE DI FRONTE AI TESTIMONI DI SPERANZA – I. LA SPERANZA E LA CAPACITÀ DI FARE ESPERIENZA: TRE INTUIZIONI DI R. SCHAEFFLER: 1.1. *Il carattere responsoriale dell'esperienza*; 1.2. *L'esigenza di una verità sempre più grande: il carattere anticipatorio dell'esperienza attuale*; 1.3. *La drammatica provvisorietà del contesto di esperienza e il compito della ricostruzione dell'unità di senso* – II. DIMENSIONI DELL'ESPERIENZA DEL RISORTO: 2.1. *La risposta dei discepoli all'appello di Gesù*; 2.2. *L'anticipazione da parte di Gesù di una verità più grande: lo scarto della sequela*; 2.3. *Il segno drammatico della croce: scandalo e nuovo inizio* – III. LA SPERANZA CRISTIANA NELLA TESTIMONIANZA DEI DISCEPOLI DI GESÙ – IV. CONCLUSIONI

DUE SOSPETTI DELLA CULTURA ATTUALE DI FRONTE AI TESTIMONI DI SPERANZA

Chiunque pretenda di farsi portatore di una speranza che sfida le condizioni ordinarie dell'esperienza e le regole della percezione quotidiana dei fatti e dei problemi, cade inevitabilmente sotto un duplice e opposto sospetto: o è un ideologo o è un sognatore. Ultimamente questo possibile duplice sospetto si risolve nell'accusa di una patologica *incapacità di fare esperienza* della vita reale, di dare il giusto peso a ciò che ci è dato vivere e sperimentare e quindi di valutare adeguatamente i problemi che la realtà pone¹. L'incapacità di

¹ Basti richiamare, a titolo di esempio, l'obiezione rivolta ai credenti dallo spirito laico-scientifico di fronte a problemi di bioetica: la fede è veramente capace di leggere la sofferenza inscritta in situazioni di malattie degenerative in fasi terminale o di capire il desiderio di superare la sterilità da parte di coppie che cercano un figlio a ogni costo o ancora le concrete possibilità di sconfiggere alcune malattie mediante la libera sperimentazione? Oppure si deve dire che la fede impedisce di cogliere ciò che c'è veramente in gioco nell'esperienza reale della gente e quindi ricade nella tentazione di mortificare l'uomo che c'è, in nome di un ideale altissimo ma irraggiungibile, che non esiste in questo mondo?

fare esperienza si manifesta dunque come impossibilità di corrispondere adeguatamente all'esigenza posta dal reale.

Il *sospetto di ideologia* rimanda a quel funzionamento della speranza per cui ci si trova immunizzati da qualsiasi contestazione o crisi prodotta dall'esperienza reale. Anzi, la certezza di cui si è portatori permette di ritrovare continuamente nella storia la conferma della propria intuizione e quindi di rinnovare la percezione delle cose in un orizzonte di senso immutabile e senza incrinature. La vita conferma ciò che già si sa o per tradizione o per intuizione propria o per formazione. Con i testimoni di una simile speranza non ci si può veramente confrontare. Il dialogo è impossibile.

Sul versante opposto il sospetto di avere a che fare con *sognatori* rimanda alla percezione di un irrecuperabile pluralismo di mondi di senso e quindi di esperienza, che genera quella «*eteromorfia* dei sistemi di riferimento», caratteristica delle società pluraliste in cui viviamo. In un simile contesto ciascuno è portatore di un orizzonte di senso e quindi di un mondo di significati che nel suo gioco linguistico parziale può sillabare l'esperienza in modo efficace. Ma si tratta di una prospettiva particolare, che non può pretendere di essere accettata da tutti allo stesso modo. Si cade così nell'anarchia dei valori e dei significati. L'importante è che ciascuno abbia il suo sogno, capace di dare speranza e quindi di affrontare la vita in modo costruttivo e nella tolleranza.

Quanto detto vale in modo particolare per coloro che appartengono a una tradizione religiosa. Di fatto la crisi (culturale) dell'esperienza religiosa genera continuamente il sospetto che il credente rientri inevitabilmente in una delle due posizioni: se ha una fede forte, questa gli permette di ritrovare nell'esperienza ciò che già sa e lo conferma continuamente nella sua fede, mettendolo al riparo da qualunque crisi (ideologia); se invece è un credente incerto e "disponibile al dubbio", che ha accettato la condizione precaria della fede in un contesto di pensiero debole, la sua speranza avrà la forma di una possibile proiezione di senso che permette di dare un significato positivo alle esperienze che va facendo (interpretazione, sogno). Questa condizione dell'esperienza religiosa è connessa all'attuale statuto del discorso su Dio. Parlare di Dio oggi è possibile, non necessario, e quindi ultimamente indifferente, nel senso che non fa differenza il tacerne. Non esiste più alcun contesto dell'esperienza in cui il rimando a Dio sia indispensabile per poter sillabare sensatamente ciò che si sta vivendo. Persino nella sofferenza l'uomo pensa anzitutto a chiamare un dottore, piuttosto che invocare Dio. Ciò si-

gnifica che posso parlare di Dio se voglio, se mi sembra utile. Non è invece inevitabile farlo, nel senso che non è necessario il rimando a Dio per rendere comprensibile ciò che si sta vivendo. In tal modo si dice che il rimando a Dio non può che essere “testimoniato”: non essendo una condizione necessaria per leggere l’esperienza, la relazione con Dio viene attestata come significativa o liberante o illuminante a seconda della fede del soggetto. È solo lui che può dire se e come il rimando a Dio è stato (per lui) importante per vivere ciò che ha vissuto.

La difficoltà in cui si trova oggi il testimone di speranza, per come appare da queste veloci considerazioni, si radica ultimamente nell’impressione che la speranza (e in specie la speranza religiosa, connessa alla fede) non sia un ingrediente costitutivo dell’esperienza. Rimanda eventualmente a orizzonti di senso più ampi (rappresentazioni religiose trasfiguranti, attese di un «al di là»), troppo elevati e pretenziosi, fino ad essere inverificabili nella vita normale e quindi inutili. Si tratta di «interpretazioni possibili», affidate ai gusti del soggetto. La reazione istintiva di fronte a questa situazione è quella di cercare di riaffermare l’oggettività dei contenuti della fede e quindi il fondamento oggettivo della speranza. Ma spesso questa riaffermazione ha più la forma di una proclamazione volontarista e quindi violenta, fino ad essere sospettata di un funzionamento fondamentalista.

I. LA SPERANZA E LA CAPACITÀ DI FARE ESPERIENZA: TRE INTUZIONI DI R. SCHAEFFLER

In un simile contesto, la riflessione credente deve raccogliere anzitutto la sfida ad esibire come la speranza che scaturisce dalla fede sia *un modo inevitabile di strutturare l’esperienza*, dandole un orizzonte di senso adeguato e quindi capace di corrispondere all’esigenza che la realtà pone al soggetto. È quanto offre la ricca e stimolante teoria di R. Schaeffler sull’esperienza intesa come «dialogo con la realtà». «Fare esperienza» – ci insegna questo pensatore – non significa semplicemente provare, sentire, percepire qualcosa. L’uomo fa esperienza strutturando un contesto in cui inserire i fenomeni sperimentati, cioè costruendo un mondo di oggetti di esperienza, e inscrivendo gli avvenimenti in una storia, ossia nella continuità di un «io» che percepisce e conosce. L’esperienza più che un dato è un compito che la realtà sperimentata affida, all’interno di un dialogo

del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto. Quando il dialogo riesce, l'uomo non ammutolisce di fronte alla complessità del reale, né si chiude in un monologo con la pretesa di sapere già tutto ciò che la realtà può dire. Se riesce a fare esperienza, il soggetto se ne accorge proprio perché nelle sue risposte alla provocazione della realtà continua a percepire un'esigenza sempre più grande che, mentre misura l'oggettività della sua risposta, rilancia il dialogo e mantiene aperti a ulteriori esperienze. In tal modo l'uomo è ancora in grado di fare esperienza e quindi di imparare, proprio perché nella sua risposta si scopre orientato a una «verità sempre più grande», che lo reclama. Ma che questo dialogo riesca, che il compito possa essere portato avanti senza illusioni o pretese, anche di fronte a crisi e drammi che compromettono il confronto sensato con gli avvenimenti, non è garantito a priori né è un dato pacifico. Piuttosto si tratta di qualcosa che può essere donato e quindi deve essere sperato. L'uomo fa esperienza, portando avanti il suo dialogo con la realtà, proprio postulando la speranza che, nella risposta che sta dando all'esigenza posta dal reale, rimane orientato ad un futuro pieno di senso. Ma questa speranza non può essere una vaga attesa. L'uomo ha sempre cercato un fondamento di tale speranza in esperienze anticipatrici, simboliche, cioè in segni in cui fosse presente in qualche modo ciò che è sperato. Si tratta dei segni anticipatori dell'esperienza religiosa². La speranza non funziona al modo di un'ideologia o di un'illusione. È piuttosto un ingrediente della stessa realizzazione di quel dialogo col reale, che permette di «fare esperienza».

² Rimandiamo alla poderosa opera di R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Alber, Freiburg - München 1995; IDEM, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1982; IDEM, *Glaubensreflexion und Wissenschaftsgeschichte*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1980. Per una prima reazione all'imponente riflessione di questo autore si veda M. LAARMANN - T. TRAPPE (hrsg.), *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1997. Si tratta solo di una parte della ricca produzione di questo autore, che sta riscuotendo una crescente attenzione nel mondo accademico tedesco, sia a livello filosofico che teologico. Non possiamo tenere conto, per ragioni di spazio, delle pur feconde riflessioni dell'autore sull'esperienza religiosa, alla luce di una suggestiva fenomenologia della religione in dialogo con le istanze della filosofia del linguaggio. Basti il rimando a R. SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Patmos, Düsseldorf 1989.

Dobbiamo precisare il valore e il limite di questo contributo. È preziosa anzitutto l'indicazione di assumere il tema della speranza nel contesto di una teoria dell'esperienza, e segnatamente dell'esperienza religiosa. Bisogna superare l'idea che l'esperienza si riduca a un reagire alla vita: «mi piace, non mi piace, è facile o difficile, bello o brutto». La speranza sarebbe, in questa prospettiva, una sorta di scongiuro perché capitino sempre cose belle o piacevoli o utili oppure un ingenuo ottimismo che cerca sempre il lato positivo delle cose. Insomma: pia illusione o semplice interpretazione. Ma se l'esperienza è un dialogo col reale che risponde agli eventi costruendo un mondo e un «io» che è tanto più grande quanto più grandi sono le realtà che deve accogliere, *la speranza diventa un elemento decisivo per accogliere la realtà totale*. Grazie ad essa ci si dispone a reagire in modo costruttivo agli stimoli del reale. Anzi: quanto più grande è la speranza, tanto più intensa sarà la capacità di rispondere alle esigenze della vita, senza lasciarsi confondere o stordire. È evidente che in questa prospettiva *la speranza non è un'illusione più o meno arbitraria, quanto piuttosto un ingrediente per fare esperienza, per rispondere costruttivamente al reale*. In secondo luogo, una simile considerazione distoglie l'esperienza religiosa dalle false alternative di ragione o fede, mente o cuore. Credere non significa concedersi alle esigenze del cuore e quindi dell'irrazionale rispetto ai dati dell'esperienza razionale. Credere significa dare una certa risposta all'esigenza posta dal reale e costruire un certo mondo di esperienza e una certa identità. Si tratta di un «modo di vivere», non di un sogno o di un'interpretazione più o meno plausibile. In tal senso la speranza che viene dalla fede è un modo di realizzare quel dialogo col reale che permette di «fare esperienza». È insomma un modo di abitare la storia, in un orizzonte di senso che apre futuro, piuttosto che chiudere in forme di disperazione.

Quanto al limite, è evidente che il rimando a questo pensatore è funzionale al nostro percorso di ricerca. È quindi lontano dalla preoccupazione di rendere conto in maniera esaustiva di un pensiero profondo e di prima grandezza, che si iscrive criticamente nella tradizione del pensiero cattolico di ispirazione trascendentale e quindi attento alle condizioni di possibilità dell'esperienza, corretto però con le istanze della storicità³. Raccogliamo da questa ricca riflessione

³ Per rendersi conto della trascrizione della domanda trascendentale kantiana nelle attuali condizioni culturali si veda R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 37-292. Tracce del confronto critico con la rilettura del metodo trascenden-

tre intuizioni chiave sulla logica del funzionamento dell'esperienza, che hanno implicazioni interessanti per il nostro discorso.

1.1. *Il carattere responsoriale dell'esperienza*

«Fare esperienza», come lascia intendere il verbo, non è semplicemente ricevere stimoli, provare sensazioni, percepire qualcosa. L'esperienza include un'attiva risposta alla provocazione che viene dalla realtà sperimentata e solo all'interno di questa risposta si realizza. Ne deriva il *carattere responsoriale* del nostro percepire e pensare. In essi corrispondiamo a un'esigenza (*Anspruch*) posta dal reale e proprio attraverso questa risposta portiamo a linguaggio ciò che viviamo⁴. Perciò l'oggetto della nostra conoscenza, che rappresenta la misura secondo cui valutiamo la verità o falsità dei nostri giudizi, è già da sempre con-costituito da un'azione propria del soggetto conoscente. Per dirla con la tradizione filosofica aristotelica, ripresa nella Scolastica: «Nihil cognoscimus nisi verbo mentis» (nulla conosciamo se non all'interno di una parola prodotta dal nostro spirito). Non si tratta di un prodotto arbitrario della fantasia, ma piuttosto di una parola che cerca di corrispondere al reale, portando a espressione non un monologo dell'anima con se stessa, ma la verità della cosa, l'esigenza che misura il nostro pensare e giudicare. Anzi, occorre dire di più: al di là dell'obiettività degli oggetti percepiti, che si offrono come misura del giudizio del soggetto che percepisce, l'esperienza oggettiva realizza una risposta all'esigenza posta dal reale che vale in ogni tempo e per qualsiasi soggetto conoscente. In tal

tale alla luce dell'idea di una possibile «esperienza trascendentale» proposta da J.B. Lotz e da K. Rahner, si trovano in R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehung zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. Un'interessante reazione alle implicazioni della teoria di Schaeffler sulla nozione di speranza si può trovare in G.B. SALA, «Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie», *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 92-110, in cui l'autore reagisce all'opera di R. SCHAEFFLER, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.

⁴ Per queste considerazioni si veda R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 298-317. In termini più sintetici ma non meno chiari IDEM, «Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft als Schule der Erfahrung», in L. BOEVE - S. VAN DEN BOSCH (edd.), *Religious Experience and Contemporary theological Epistemology*, Leuven University Press, Leuven 2005, 41-51, in cui si precisa la differenza terminologica in ambito tedesco tra sperimentare-*Erlebnis* e fare esperienza-*Erfahrung*.

senso sia l'indagine empirica scientifica, che l'esperienza estetica, morale o religiosa non sono risposte arbitrarie o occasionali, ma contengono una logica necessaria in cui è portata a discorso una specifica esigenza del reale. Si basa su questa precisazione la distinzione tra mera interpretazione ed esperienza oggettiva. Quest'ultima contiene sempre la scoperta di un'esigenza della realtà che è *obiettiva*, cioè tale da offrire la misura del nostro percepire e pensare e da reclamare un determinato modo di risposta, all'interno del quale soltanto l'esperienza può essere portata a linguaggio (e quindi può essere percepita dal soggetto e comunicata ad altri). La risposta in cui facciamo esperienza è sempre limitata e parziale, ma è un modo di corrispondere all'esigenza del reale che reclama e quindi è un modo oggettivo di conoscere. Un modo tra altri, ma con una sua logica. La pluralità di esperienze rimanda non solo a varie possibili interpretazioni, ma anche a diversi modi di rispondere all'esigenza con cui la realtà ci reclama e interpella. Tale esigenza, peraltro, non è percepibile se non all'interno della risposta, del *verbum mentis* con cui cerchiamo di rispondere. L'esperienza quindi deriva dal modo in cui noi, attraverso il percepire e il pensare, rispondiamo all'esigenza posta dal reale.

In concreto, questa risposta consiste nella costruzione di un contesto di esperienza, ossia di un mondo di oggetti possibili e delle loro relazioni, e nella costituzione di una continuità del processo dell'esperienza che, legando l'esigenza del reale all'«io», permette a ciascuno di fare la «propria esperienza». La coerenza del contesto di esperienza (mondo) e la continuità dell'«io» conoscente sono condizioni ineludibili per fare esperienza, poiché sono condizioni che permettono di sillabare sensatamente ciò che viene sperimentato, portandolo a discorso e rendendolo universalmente comunicabile. Ma tale unità dell'esperire è un compito sempre da rinnovare, più che un dato pacifico, garantito a priori⁵.

⁵ Su questi due modi concreti di realizzazione dell'esperienza e sulla dialettica in essi inscritta sono utili le lucide considerazioni di IDEM, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 26-79. In questa prospettiva il «principio di non contraddizione» viene riletto come compito affidato alla capacità di esperienza del soggetto, che di fronte a sempre nuovi fenomeni è chiamato a ricostruire un contesto (mondo) e un «io» coerente e unitario, in cui leggere i fenomeni in un orizzonte di senso compiuto. Tale principio va inteso in senso trascendentale più che formale o materiale.

1.2. *L'esigenza di una verità sempre più grande: il carattere anticipatorio dell'esperienza attuale*

Diventiamo consapevoli del carattere responsoriale della nostra esperienza nella misura in cui ci accorgiamo della differenza che rimane, proprio all'interno della nostra risposta, tra la risposta data e l'esigenza a cui vogliamo corrispondere. L'esperienza diventa il luogo della scoperta di una «*veritas semper maior*», di una verità che è sempre più grande di ciò che ne conosciamo, eppure è come tale percepita solo all'interno del nostro sapere. Il carattere responsoriale della conoscenza rivela come la nostra risposta contenga sempre un momento che rimanda al di là della risposta attuale e tiene aperta la conoscenza ad ulteriori domande, che esigono un superamento-completamento della risposta data. In tal modo scopriamo che la risposta, col suo *verbum mentis*, è momento di un dialogo con la realtà aperto al futuro e quindi si presenta come anticipazione di una verità più grande, a cui siamo rimandati e orientati. Anzi, si può dire che l'esperienza riesce tanto più, quanto più permette di tenere aperto il dialogo ad ulteriori domande e quindi ad altre dimensioni o appelli del reale. Il dialogo con la realtà, che è l'esperienza, si presenta come un compito che ci è affidato, un compito che è pur sempre percepito solo nella risposta che diamo all'esigenza posta dal reale.

Chiamiamo avvenimento, evento (*das Ereignis*) questo momento in cui emerge, all'interno dell'esperienza, un'esigenza di fronte alla quale la nostra risposta si rivela sempre già di nuovo insufficiente, così che noi siamo indotti a cercare nuovi modi di corrispondere alla realtà e quindi di fare esperienza. Si vuole indicare in tal modo che si tratta di qualcosa che accade nell'atto del percepire e conoscere, ma non è frutto di questo atto. Si dà in esso e con esso, come qualcosa al di là del nostro agire e conoscere, che però reclama il nostro conoscere e lo apre a un'ulteriore verità. Così l'esperienza si scopre sempre insufficiente e bisognosa di superamento, di critica, proprio nello spazio della sua oggettività. Trova conferma il carattere dialogico dell'esperienza e il valore anticipatorio delle risposte con cui corrispondiamo all'esigenza del reale.

L'esperienza è abitata da un momento che la spinge a superarsi, mentre le rivela la sua limitatezza di «prospettiva» particolare. Siccome però è proprio *in questa* prospettiva parziale, ossia nella risposta che diamo all'esigenza sempre più grande del reale, che facciamo esperienza dell'esigenza del superamento verso una verità più grande, emerge il *carattere anticipatorio* dell'esperienza. Ogni singola esperienza è anticipazione di un processo esperienziale, in cui portiamo avanti un dialogo con la realtà proteso al futuro. Che l'espe-

rienza riesca e il dialogo si compia riaprendo futuro è un avvenimento, un dono concesso e non una legge necessaria e garantita a priori. Si tratta insomma di una speranza.

Se applichiamo queste considerazioni alla risposta concreta che struttura l'esperienza, costruendo un mondo coerente di oggetti possibili di esperienza e garantendo la continuità dell'io conoscente, possiamo intuire che la nostra esperienza sarà tanto più unitaria e capace di dare un senso e un contesto agli avvenimenti, quanto più grande sarà l'esigenza che vi percepiamo e quanto più vasta sarà la speranza che anticipa, nelle singole risposte, la verità «sempre più grande». La speranza non diminuisce la capacità di fare esperienza, ma le dona nuova profondità e la possibilità di integrare fattori e avvenimenti disparati.

1.3. La drammatica provvisorietà del contesto di esperienza e il compito della ricostruzione dell'unità di senso

Ci sono almeno due fattori che rendono provvisoria e quindi contingente la nostra capacità di fare esperienza: la pluralità di modi di esperienza, con le possibili interferenze; le esperienze paradossali⁶. Quanto all'interferenza, che è problema precipuo delle nostre società complesse, basti un esempio. Il modo in cui un soggetto percepisce la sua malattia è differente dal modo in cui il suo medico gliela descrive. Eppure il malato da un lato avverte che il modo di pensare la malattia del dottore è più coerente ed efficace del suo, mentre d'altro lato percepisce una certa irriducibilità del suo modo di sperimentare la malattia «come sua». Non si tratta semplicemente di due interpretazioni diverse, ma di due modi di fare esperienza. La differenza si approfondisce se i soggetti appartengono a culture o religioni diverse. Non si può dire quale dei due sia «più giusto», dal momento che si tratta di due logiche differenti. Se si estende l'esempio ai mali sociali o ai conflitti tra popoli, si può intuire l'interferenza di logiche e modi di sperimentare le cose che appaiono talvolta irriducibili. Ciò crea un certo scontro tra prospettive differenti, che offrono soluzioni diverse e sembrano portare all'impossibilità di trovare

⁶ Sul primo fenomeno si vedano le lucide considerazioni di R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 482-555; sul secondo fattore, oltre a R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, 556-644, si può vedere più sinteticamente IDEM, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 26-79; IDEM, «Logisches Widerspruchsverbot und theologisches Paradox», *Teologie und Philosophie* 62 (1987) 321-351.

un consenso⁷. Ognuno ha un suo sistema di valori di riferimento e quindi una sua percezione delle cose. Eppure abbiamo visto che, quando un soggetto riesce a costruire un vero contesto di esperienza, si mantiene aperto a un'esigenza di verità «sempre più grande», che lo rende disponibile al confronto con altre prospettive. È proprio nel rimando a questa verità «sempre più grande» che ci reclama, che l'uomo trova l'apertura ad altre prospettive, al di là delle differenze irriducibili. Del resto lo stesso fenomeno dell'interferenza mostra che non esiste una vera incomunicabilità. Il soggetto può attraversare vari modi di fare esperienza, cogliendone le diverse logiche. L'unità dell'esperienza, pur nell'irriducibilità dei modi e delle prospettive, si presenta come un compito e un'esigenza a cui corrispondere. Tale compito sarà percepito in maniera tanto più forte, quanto maggiore è la speranza di poter giungere a un'esperienza della realtà totale. Chi coltiva il suo proprio orticello con desideri di basso profilo, si rassegnerà invece alla sopportazione di frammenti incomunicabili.

Le esperienze paradossali, invece, aggiungono un carattere drammatico alla percezione della provvisorietà dell'esperienza. Nella vita capita che intervengano fattori che fanno saltare il contesto ordinario dell'esperienza, al punto che non si riconosce più il mondo in cui si vive, o addirittura la continuità dell'«io», di modo che il soggetto non capisce più nemmeno «chi è» e cosa sta facendo. Non si tratta solo di fenomeni negativi come malattie, crisi, depressioni. Può trattarsi di fenomeni positivi come l'innamoramento, intuizioni mistiche o esistenziali inattese. In questi casi l'uomo avverte di non poter più sillabare ciò che sta vivendo all'interno del contesto di esperienza precedente e di non riuscire più a identificarsi col suo «solito io». Deve ricostruire un mondo di esperienza e la continuità dell'io al di là della crisi. In situazioni limite, come nell'esperienza religiosa, questo non è possibile in base alle proprie forze. La ricomposizione dell'unità di senso dell'esperienza appare come un dono concesso da un Altro, da cui tutto dipende. Anche in questo caso la capacità di integrare fattori di crisi e quindi esperienze paradossali è proporzionale alla grandezza della speranza che anima il soggetto. In particolare nell'esperienza religiosa tale speranza cerca dei segni che autorizzi-

⁷ Si noti che questa tensione tra prospettive differenti non è determinata da cattive intenzioni o interessi parziali di una o più parti in gioco. Si tratta invece di interferenze tra modi di esperienza legittimi e positivi nel loro genere e secondo la loro logica propria. Le società complesse vivono di questi conflitti tra sistemi di orientamento differenti, che diversamente pretendono di custodire i veri valori della vita e la dignità della persona (scienza, politica, morale, religione).

no la sua fiducia nella presenza di una Realtà che tutto determina e può fondare con la sua promessa la possibilità di fare un'esperienza sensata.

II. DIMENSIONI DELL'ESPERIENZA DEL RISORTO

Che nell'esperienza del Risorto sia in gioco una dinamica di questo tipo è documentabile a partire da alcuni testi strategici di Paolo: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2)⁸. Ciò che c'è in gioco in questo testo è la capacità di giudizio dell'uomo su determinati oggetti («ciò che è buono, gradito, perfetto»), capacità che dipende dallo schema o forma (*schema* o *morphé*) del pensare. Ma tale schema o forma è mutevole, dipendente dal tempo in cui si vive (cioè dal secolo-*aiōn*). Credere significa vivere una trasformazione della forma del pensiero (*meta-morphosis*). Appare chiaramente come la capacità di giudizio, legata alla *forma mentis*, dipenda a sua volta da forze che non sono totalmente controllabili dall'uomo. In un altro testo Paolo precisa come questa metamorfosi dello schema di pensiero sia legato alla potenza della risurrezione di Cristo: «E questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, divenendogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti» (Fil 3,10-11). La speranza si presenta qui come orizzonte di un'esperienza di con-formazione a Cristo, ossia come trasformazione dello schema di pensiero nella corrispondenza alla morte-risurrezione di Gesù. Il termine di con-formazione è la pasqua di Gesù e più precisamente la libertà con cui Gesù ha affrontato la sua morte: «Abbiate in voi il sentire di Cristo, il quale, pur essendo di natura (*morphé*) divina, non considerò un bottino per sé la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione (*morphé*) di servo e divenendo simile agli uomini. Apparso in forma (*schema*) umana, umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,5-8). Credere è conformarsi al sentire di Gesù e precisamente alla sua libera assunzione della *morphé* di servo. Tale conformazione è confortata dalla certezza della risposta di Dio: «Per questo Dio

⁸ Per quanto segue si vedano le notazioni esegetiche di R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, 80-110; IDEM, *Glaubensreflexion und Wissenschaftsgeschichte*, 123-124.

lo ha esaltato» (Fil 2,9). Si tratta, insomma, di superare la mentalità di Adamo, conformandosi a quella di Gesù. Possiamo dire che l'annuncio del Risorto apre ad una speranza che porta con sé una metamorfosi, un mutamento del giudizio e quindi una nuova capacità di esperienza, che ha attraversato la drammatica sfida dell'umiliazione e della morte. In una direzione analoga Pietro parla della risurrezione come rigenerazione nella speranza: «Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per un'eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce» (1Pt 1,3-4). Dunque l'esperienza del Risorto è sempre il dono di una nuova «capacità di esperienza», che trasforma le stesse condizioni di possibilità dell'esperire, realizzando una metamorfosi del pensiero. Nella forza di questa trasformazione si vede tutta la potenza della risurrezione ed è confermata la speranza.

Possiamo quindi applicare all'esperienza cristiana la teoria dialogica sopra abbozzata.

2.1. La risposta dei discepoli all'appello di Gesù

Credere in Gesù è un modo di fare esperienza. Si tratta infatti di rispondere a una chiamata che pone un'esigenza, costruendo un contesto di esperienza e strutturando un'identità nuova, capaci di corrispondere a ciò che si sta vivendo. Tutto il cammino in Galilea è per i discepoli risposta all'«Eccomi, ecco a voi il Regno di Dio», proclamato da Gesù (Mc 1,15). In questo grido risuona la promessa di Dio stesso, raccolta dai profeti: «Il mio popolo saprà qual è il mio nome: in quel giorno saprà che Io sono colui che dice: "Eccomi" (*Pareimi; Ecce adsum*)» (Is 52,6; cf. 58,9); «Mi sono fatto cercare da coloro che non mi consultavano, mi sono fatto trovare da coloro che non mi cercavano; ho detto: "Eccomi, eccomi!"» (Is 65,1). L'identificazione di Dio è possibile a coloro che lo vedranno nelle sue opere e nelle sue parole, in ciò che Dio sarà coi suoi (Ez 37,6). Anche nella forma del discorso indiretto compare questo modo di identificare il Dio che viene: «Si dirà in quel giorno: "Ecco il nostro Dio"» (Is 25,9); «Dite agli smarriti di cuore: "Coraggio, non temete, ecco il vostro Dio"» (Is 35,4; cf. 62,11).

Il discepolo è testimone proprio in quanto è invitato dall'apparire di Dio in Gesù a pronunciare un giudizio su ciò che sta accadendo, corrispondendo al venire di Dio: «E voi chi dite che io sia?» (Mc 8,29). La testimonianza non è altro da questa confessione di fede che rico-

nosce un venire, una presenza che pone un'esigenza, una chiamata a cui si deve rispondere, strutturando un nuovo mondo e un nuovo «io» e quindi costruendo un nuovo modo di fare esperienza. In questa operazione i discepoli si scoprono sempre «preceduti» da Gesù: «Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che questo era stato scritto di lui e questo gli avevano fatto» (Gv 12,16). Egli aveva anticipato ciò che essi scopriranno dopo la risurrezione, alla luce delle Scritture. Riconosceranno in tal modo la presenza e l'azione di Dio nei gesti di Gesù, letti ora come anticipazioni simboliche, in cui è presente il termine stesso della speranza che quei gesti suscitavano.

2.2. L'anticipazione da parte di Gesù di una verità più grande: lo scarto della sequela

La memoria di Gesù è attraversata da cima a fondo dallo scarto tra ciò che Gesù aveva anticipato e l'incomprensione dei discepoli. La forma drammatica di questa tensione emerge proprio nella confessione di Cesarea, che apre la catechesi sul «prendere la croce e seguire». Il discepolo è tentato con la sua risposta all'esigenza posta da Gesù di prescrivere cosa dovrà accadere e quindi come Gesù deve «fare» il Cristo, il Figlio di Dio. Si configura l'atteggiamento ideologico che chiude la risposta del discepolo su di sé e rende impossibile fare altre esperienze con Gesù. Ma l'appello forte di Gesù costringe a tenere aperta la risposta a una verità più grande, che infrange le acquisizioni dell'esperienza attuale, costringendo, proprio nella fatica della sequela, a restare aperti a nuovi modi dell'esperire, che richiedono una speranza più grande. Solo così è possibile leggere fino in fondo, nei gesti e nelle parole di Gesù, tutta la forza dell'agire di Dio che essi anticipano e rendono presente. Si realizza una sorta di pre-gustazione della risurrezione. Si tratta di una grande «scuola di speranza». In essa il discepolo si scopre fondato da un dono che lo precede. La sua stessa capacità di fare esperienza, di sillabare sensatamente ciò che sta vivendo (e non solo i contenuti di esperienza) gli appare come un avvenimento, una grazia concessa da Dio e fondata dalla libertà di Gesù. Ed è proprio nella relazione con Gesù che il discepolo trova la capacità di ridare un contesto e una continuità sensati alla sua storia. In Lui si sente autorizzato ad anticipare quella speranza che mantiene aperto il dialogo con la realtà intera ad un futuro pieno di senso, anche se non dominato e controllato.

2.3. Il segno drammatico della croce: scandalo e nuovo inizio

La morte di Gesù ha per il discepolo la forma di un'esperienza paradossale, contro la quale si infrange quella stessa capacità di fare esperienza che il segno di Gesù aveva appena cominciato a propiziare. È la crisi della fede. Si può parlare di «esperienza paradossale» quando un evento o una realtà, entrando nel nostro orizzonte conoscitivo, lo fa saltare ed esige una nuova prospettiva, un nuovo orizzonte di pensiero, perché l'oggetto possa diventare intelligibile in un orizzonte di senso. Così avvenne per Gesù: il predicatore del Regno era colto in un orizzonte conoscitivo che sempre accompagnava l'oggetto storico conosciuto, rendendolo intelligibile. In tal modo i discepoli riconoscono in Gesù l'inviato di Dio, l'araldo della sua vicinanza escatologica salvifica (il Regno). Ma la morte in croce lacera, interrompe, spezza l'orizzonte di intelligibilità dell'evento Gesù ed esige un nuovo orizzonte di comprensione, che permetta al dato, all'evento-Gesù di mostrare la sua verità, di apparire sensato. Tutto ciò non può essere inventato dai discepoli, ma deve essere «portato con sé» dal nuovo oggetto di esperienza: il Risorto. Le apparizioni dunque comportano una trasformazione dell'orizzonte di intelligibilità dei discepoli. Così il Risorto si rende presente nelle apparizioni, trasformando per la forza dello Spirito la soggettività dei discepoli. Essi lo possono riconoscere se lasciano che il suo apparire trasformi le loro precomprensioni e le loro categorie di pensiero (Lc 24,13-35). In questa esperienza, mentre viene reintegrato un orizzonte di senso sulla vicenda di Gesù, capace di leggerla sensatamente, i discepoli giungono all'incontro con Dio come Padre di Gesù e Padre loro. In Gesù Dio li incontra e li chiama come Padre a una comunione nuova e quindi a una nuova conoscenza di sé (continuità dell'io) e della realtà (coerenza del mondo). A partire da questo nuovo orizzonte di esperienza, adeguato alla verità di Gesù Cristo glorificato, i discepoli colgono la verità della vita del Gesù terreno in relazione a Dio come vita del Figlio, arrivando a tematizzare la vita di Gesù come l'evento dell'auto-comunicarsi della stessa realtà divina nella storia degli uomini.

III. LA SPERANZA CRISTIANA NELLA TESTIMONIANZA DEI DISCEPOLI DI GESÙ

La capacità di fare esperienza in relazione al segno di scandalo della croce è concessa dalla fedeltà di Dio, e precisamente dall'apparire del Risorto che comunica il suo Spirito. Il discepolo avverte di

non potersi più basare sulle condizioni di possibilità mondane di esperienza. Se vuole rimanere aperto alla nuova forma di esperienza che l'annuncio del Risorto dischiude, deve anticipare un mondo nuovo, un nuovo orizzonte di vita, che appare come «nuova creazione». Si tratta di una speranza immensa, che neppure riesce a immaginare. In essa si manifesta la potenza della risurrezione come anticipazione di un mondo nuovo, che si va formando nel vecchio «come tra le doglie del parto» (Rm 8,19-25), e come garanzia della continuità dell'«io» al modo dell'identità di figli, basata sulla partecipazione nello Spirito al dialogo personale tra Gesù e l'Abbà suo (Rm 8,14-17). Se vuole accogliere veramente la speranza dischiusa dall'annuncio del Risorto, *il cristiano deve lasciare che sia trasformata la sua stessa capacità di fare esperienza, il suo modo di giudicare le cose e le situazioni*. È proprio nello sforzo di costruire questo orizzonte di esperienza che il discepolo rende testimonianza della speranza che abita il suo modo di vedere e valutare e trasmette la potenza della risurrezione: «Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (Rm 8,24-25). La speranza non si ferma a ciò che vede e non si chiude in un contesto delimitato di esperienza, irrigidendosi. Non è un'ideologia che rende impossibile l'esperienza perché ritrova nelle cose ciò che già vede (ciò che già sa). La speranza invece vede *e attende*, fa esperienza restando aperta a un ulteriore futuro. Così il credente può tenere aperto il dialogo con la realtà e diventa sempre più capace di accogliere, nella risposta che struttura l'esperienza, l'esigenza di una verità sempre più grande, in cui l'uomo può trovare la sua dimora. Una simile speranza non funziona al modo dell'ideologia né come un'illusione arbitraria. Ha piuttosto la forma dell'apertura di un orizzonte di senso adeguato al segno di Gesù, che, proprio nel rinnovato sforzo di corrispondere adeguatamente all'esigenza che in esso si rende presente, tiene il soggetto disponibile alla verità tutta intera. In questo spazio lo Spirito è effuso per sostenere l'attesa di ciò che Dio ci sta donando nel trascorrere dei giorni: «Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare; ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili» (Rom 8,26).

In questa esperienza del Risorto si scopre che fondamento dell'esperire non è una qualche necessità ricostruibile o dimostrabile, bensì un incontro di libertà nella storia concreta. L'uomo riesce a rende-

re leggibile l'esperienza, ricostruendo il contesto dell'esperienza stessa, grazie ai concreti incontri che capitano nella storia. Questa forza di costituzione dell'orizzonte di senso dell'esperienza conferma che la ragione è regola a se stessa e quindi libera. Ma questa forza che costituisce l'orizzonte di senso rendendo leggibile l'esperienza è contingente, legata a una fatticità che si realizza nella libertà. L'orizzonte dell'esperienza si realizza dunque come l'esito di una relazione tra libertà, in cui la trascendenza dell'uomo è dischiusa sempre all'interno di un incontro. In questa prospettiva si può pensare al rimando a Dio come all'incontro tra due libertà: una libertà originaria (Dio) che fonda l'apertura trascendentale dell'uomo e la provoca negli incontri della vita e la libertà dell'uomo che afferra tale possibilità e la realizza⁹. Dio appare nell'esperienza al modo del fondamento inafferrabile che traspare in «esperienze limite» che interrompono l'orizzonte di senso ordinario ed esigono di ricostruire l'orizzonte di esperienza per rendere leggibili i dati paradossali sperimentati. È proprio in questo sforzo di ricostituzione dell'orizzonte che l'uomo giunge a se stesso (riguadagna la costanza dell'io e la coerenza del mondo) in modo nuovo, lasciandosi porre di fronte al mistero originario che lo interpella. In altri termini: proprio nello sforzo di rendere intelligibile l'esperienza, rendendola comunicabile, l'uomo giunge a sé di fronte al mistero e si apre alla chiamata di Dio. Il credente è testimone di speranza proprio nella gioiosa fatica di realizzare questo dialogo con la realtà nell'incontro con l'esigenza che Dio ha posto nella sua storia. Mentre cerca di rispondere all'esigenza di Dio nella percezione di una verità sempre più grande, il credente si apre all'accoglienza della realtà intera e può essere a sua volta segno di speranza. Incontrando gli altri come è incontrato da Dio nel segno del crocifisso Risorto, la libertà di chi crede autorizza gli uomini a sperare e quindi a portare avanti il dialogo con la realtà in cui con-

⁹ Questo nesso tra esperienza e libertà è ben messo in luce in R. SCHAEFFLER, *Glau-bensreflexion und Wissenschaftsgeschichte*, 183-190, nel contesto di una critica alle teorie scientifiche di ispirazione ideologica. Gli atti linguistici in cui si dischiude il senso dell'esperienza non sono fondati su istituzioni o meccanismi sociali, bensì sull'incontro di appello-risposta tra libertà. È proprio nella capacità di ascoltare (farsi interpellare) e dialogare (corrispondere a un'esigenza inscritta nell'appello che la realtà rivolge) che si fonda la capacità di fare esperienza del singolo o di un gruppo. Si comprende il senso dell'istanza critica: il sapere scientifico non deve abilitare a atti linguistici e comportamenti standard, che permettano di dominare la realtà. Deve piuttosto favorire la capacità di ascoltare un'esigenza (appello, parola) che apra un dialogo con la realtà, strutturando un'esperienza autentica.

siste l'esperienza, anche di fronte alle esperienze più drammatiche. Chi ha imparato a fare esperienza ai piedi della croce, non teme di essere annientato da altre forme di esperienza paradossale, poiché sa che può contare sulla fedeltà di Dio.

IV. CONCLUSIONI

Essere testimoni di speranza nella nostra cultura significa misurarsi con la capacità di «fare esperienza». Non si tratta di comunicare certezze più o meno solide, né di favorire sogni o attese ultramondane.

Il testimone deve comunicare anzitutto l'esigenza con cui costruisce la sua risposta alla realtà e quindi «fa esperienza». Dunque è testimone di Dio proprio nello sforzo di strutturare l'esperienza, corrispondendo alle esigenze poste dalla chiamata divina. Nella sua risposta all'esigenza posta dal reale, egli fa percepire quella verità sempre più grande che rende capaci di fare esperienza della realtà totale. In questa disposizione, che tiene aperto il dialogo col reale, il credente esibisce la sua capacità di ristrutturare l'unità di senso del mondo dell'esperienza e la continuità dell'«io» anche di fronte a quelle crisi radicali, che le esperienze paradossali portano con sé. In tal modo diventa segno di speranza. L'uomo è autorizzato ad attendere dal futuro un compimento.

La speranza dunque rimanda alla possibilità di ricostruire un contesto sensato di esperienza, anche di fronte a crisi radicali. Tale possibilità non è fondata su qualche legge storica o ideologica, ma su un incontro tra libertà, che autorizza a sperare ancora. È quindi proprio nella dinamica di chiamata-invocazione, appello-risposta, attivata dall'incontro di libertà personali, che l'uomo realizza quel dialogo col reale in cui consiste l'esperienza. Tale capacità sarà tanto più forte, quanto più grande sarà la speranza che lo anima e quanto più intensa sarà la qualità delle esperienze anticipatrici, in cui si rende presente ciò che si spera. È quanto realizza lo Spirito del Risorto di fronte al segno della croce.

ALBERTO COZZI
Via Parrocchiale, 12
21020 Galliate Lombardo (VA)

21 aprile 2006

SUMMARY

Those who are witnesses of hope are often suspected to be either «ideologists» that want to find a support for their theories in everything or fanatic dreamers that project impossible dreams on reality. Both of them are supposed to be affected by a pathologic incapacity to «make experience». This article wants to study how serious these objections are in order to show that hope is a structural element of experience and even an essential ingredient to «make experience» of the whole reality. To support this intuition, the author starts from what R. Schaeffer says about the logic of experience, considered as «a dialogue with reality» and an endless task. It is clear that man makes experiences answering a need that comes from what is real (objectivity) in which we can perceive a «greater and greater truth, able to renew continuously the capacity to interact with the different aspects of reality and consequently to make experience». In these circumstances religious experience occupies a strategic position since its symbols anticipate the very hope to which it refers. Schaeffer's proposal is very useful to read the risen Christ's apostolic experience and its links with present times.