

Giulio Meiatini, OSB

IL CONCETTO DI ESPERIENZA:
CARATTERISTICHE E PROBLEMATICHE
DEL SUO USO TEOLOGICO
IN PROSPETTIVA INTERDISCIPLINARE

0. PREMESSA

Il tema affidatomi concerne l'uso interdisciplinare del concetto di esperienza in ambito teologico. In altre parole, viene qui ad essere toccato il problema del nesso fra esperienza e unità differenziata del sapere teologico. Anche se con ciò siamo rimandati al concetto generale di esperienza e alla sua posizione nel campo interdisciplinare *tout court*, è evidente che l'esperienza di cui alla fine ci si dovrà occupare più da vicino è quella del credente, sulla cui base la teologia è possibile (*fides quaerens intellectum*).

È noto che l'ipertrofica specializzazione dei saperi, e il loro reciproco scollegamento, si riflette problematicamente, sia sul piano epistemologico sia su quello didattico, anche nella teologia¹. L'interdisciplinarietà, oggi, è certo sentita come esigenza, almeno nella misura in cui ogni specialista misura, dall'angolo visuale della sua ipercompetenza, l'abisso della propria ignoranza. Il soggetto della ricerca scientifica tende perciò (o dovrebbe tendere) a farsi sempre più soggetto collettivo, gruppo di lavoro. Ma queste pratiche di collaborazione trasversale, spesso solo funzionali all'ottimizzazione pragmatica dei risultati da raggiungere, nascondono un grande e fondamentale interrogativo, tutt'altro che risolto: quello epistemologico dell'*unità del sapere*, da coniugare con la irrinunciabile *distinzione delle singole scienze*. Nel proliferare di nuove branche e discipline, infatti, si è assistito a due fenomeni, opposti ma in fondo correlati: da una parte la disgregazione del sapere in un pulviscolo galattico di metodi e approcci diversificati fino all'inverosimile; dall'altra, l'erezione di queste stesse prospettive parziali a interpreta-

¹ Cf G. LORIZIO – S. MURATORE (ed.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

zioni ultime e totalizzanti dell'uomo e del mondo, interpretazioni diventate per ciò stesso riduttive e unilaterali, oltre che conflittuali. La prima domanda che si profila è allora questa: è ancora possibile una unità composita e differenziata del sapere in generale e, di conseguenza, di quello teologico in specie? Un'unità che eviti l'estrema frammentazione e insieme l'assorbimento della pluralità disciplinare in una piatta e forzata sintesi totalizzante?

Se ci volgiamo poi al concetto di esperienza, la situazione non sembra migliore. L'indeterminatezza e l'ambiguità che le vengono notoriamente riconosciute, dipendono, almeno in buona parte, proprio dalla difficoltà che hanno le differenti scienze a rapportarsi in modo ordinato fra loro. Esperienza scientifica e psicologica, storica e morale, sociale e religiosa, esterna ed interna, emotiva e intellettuale, sono solo alcune delle accezioni, che l'esperienza come concetto di volta in volta riceve. Insomma, a prima vista non si vede come una categoria così elastica e proteiforme possa servire ai fini di un dialogo interdisciplinare, quando ogni disciplina la intende a modo suo.

A fronte di questo inquadramento poco promettente della nostra *quaestio disputata*, va anche considerato, però, che si sono fatti dei passi in avanti se non nel chiarimento diretto del concetto di esperienza, almeno nella dissipazione di certe sue univocità e riduzioni (come gli opposti di razionalismo ed empirismo, sentimento romantico e positivismo scientifico). Inoltre, nell'ultimo secolo non si è mai smesso di lavorare intorno all'unità del sapere². Alcuni pensatori hanno così sentito il bisogno di passare da una prospettiva di pura «interdisciplinarietà», come semplice confronto e collaborazione fra discipline in fondo giustapposte, ad una prospettiva «transdisciplinare», termine con cui si vuol indicare una vera e propria integrazione delle discipline attraverso incursioni e contaminazioni reciproche³.

Anche per quanto concerne la teologia, si sono compiuti dei passi in avanti nel chiarimento del concetto di esperienza credente⁴. Sembra, inve-

² Resta sempre un punto di riferimento notevole la classica opera di J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1972 (ed. originale definitiva del 1963). Il bisogno di un coordinamento fra i saperi emerge in vari autori, come K. JASPERS, *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 5-14. Tra i più recenti tentativi gli scritti di E. MORIN, in particolare: *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993; *La testa ben fatta*, R. Cortina Editore, Milano 2000, 111-124.

³ Oltre al già citato E. Morin, cf. B. NICOLESCU, *Manifesto of transdisciplinarity*, State Univ. of New York Press, Albany 2002. La «Carta della Transdisciplinarietà» è stata redatta e approvata in occasione del primo congresso mondiale di transdisciplinarietà tenuto ad Arrábida (Portogallo, novembre 1994). La proposta transdisciplinare pone ma non risolve la questione ultima della relazione fra parte e tutto, cioè la questione metafisica.

⁴ A partire soprattutto dalla svolta data da J. MOURoux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956 (ed. franc. 1952), che ha sdoganato l'esperienza dal blocco cui l'aveva sottoposta la reazione antimodernista.

ce, che al problema dell'unità del sapere teologico non si siano dedicate molte energie negli ultimi decenni. Nonostante non siano mancati – come si vedrà – tentativi di ripensamento dell'organigramma complessivo della teologia, il movimento che ha prevalso è stato quello della moltiplicazione delle ermeneutiche, delle teologie contestuali, delle teologie del genitivo e via dicendo.

Posto questo sommario quadro d'insieme, il percorso che intendo seguire in questa presentazione, cercherà di individuare in primo luogo *alcuni modelli di unità interdisciplinare del sapere teologico nei quali il concetto di esperienza gioca un certo ruolo*: due modelli del passato e quattro modelli contemporanei. Illustrando questi ultimi, cercherò di farli interagire come in contrappunto per condurli *verso una fecondazione reciproca*. Cercherò, così, di suggerire da *quale tipo di esperienza* si possa e si debba partire per abbozzare un programma teologico di lavoro interdisciplinare. In ultimo, cercherò di delineare in modo conciso i *caratteri fondamentali minimi di un concetto di esperienza* valido per un lavoro teologico interdisciplinare.

1. DUE MODELLI DI INTERDISCIPLINARIETÀ TEOLOGICA NEL PASSATO E L'ESPERIENZA

Il primo modello di unità del sapere teologico, che si è formato e consolidato durante il primo millennio dell'era cristiana, era basato sulla Sacra Scrittura, e precisamente sulla dottrina dei quattro sensi scritturistici. *Littera* (o *historia*), *allegoria*, *tropologia*, *anagogia*, rappresentavano quattro livelli semantici distinti e cumulativi, corrispondenti all'incirca a quello che noi oggi chiameremmo: esegesi, dogmatica, morale, mistica. Questo modello si è affermato come una vera e propria *koiné* epistemologica ed ermeneutica. Il testo biblico rappresentava l'oggetto, il contenuto del sapere teologico, ma suggeriva anche dal punto di vista formale le sue interne articolazioni e le conteneva, ancora non adeguatamente differenziate, in una prevalente unità. Questa unità di fondo era collegata all'esperienza in quanto si raccordava strettamente alla pratica orante e contemplativa della *lectio biblica*, in una *communicatio* naturale fra *sensi spirituali* del soggetto e *sensu spirituale* del testo: la comprensione dei vari livelli semantici della Scrittura, tra loro correlati, trovava la sua condizione di possibilità nell'esercizio delle facoltà di comprensione donate dallo Spirito, nella trasformazione del cuore. Va detto, anzi, che l'esperienza contemplativa, tramite i sensi spirituali, era concepita come anagogia soggettiva, ovvero come pregustazione di quel senso anagogico oggettivo che è la piena verità escatologica di ogni verità storica,

dogmatica, morale⁵. *Il senso anagogico teologico è anticipato nell'esperienza anagogica, la quale diviene per ciò stesso esperienza teologica*. L'esperienza è lo strumento del sapere teologico, ma ne è anche il compimento⁶. Questa unità di contenuto teologico ed esperienza teologica, come vedremo è anche il risultato cui ci spingono le più recenti riflessioni sul metodo in teologia e sul ruolo in esso dell'esperienza.

Un primo strappo a questa unità patristico-medievale, com'è noto, è stato prodotto dalla nascita del genere della *quaestio* e poi della sistematica nella forma delle *summae* medievali, che per così dire estrapolavano il momento prettamente teologico dal processo omogeneo della *lectio* biblica. Ma ancora più decisiva è stata l'emancipazione della ragione moderna, che, applicata alla lettura della *littera* del testo biblico, da Reimarus in poi ha reso l'esegesi una disciplina indipendente dalla fede e dunque dall'esperienza dei sensi spirituali. In altre parole, si è avuto un movimento speculare: prima un allentamento del contatto col testo biblico e dalla sua pratica esperienziale da parte della teologia e successivamente la separazione dell'esegesi dal contesto teologico e dall'esperienza spirituale. Lo smarrimento del referente biblico, come fonte primaria e comune, sarebbe stata la sorte anche della morale e della spiritualità, che in tal modo si svilupparono a loro volta indipendentemente dalla dogmatica e fra di loro. Tutte queste discipline, perdendo il riferimento comune alla Bibbia, si fanno povere anche di esperienza spirituale e smarriscono il nesso che le unisce.

In epoca moderna, non sono mancati progetti di ricostituzione dell'unità del sapere teologico su altre basi. L'ideale enciclopedico illuminista, nonché l'aspirazione dell'idealismo trascendentale ad una visione totalizzante del reale, solleciterà in tal senso autori come F. Schleiermacher⁷ in campo riformato e J. S. Drey in quello cattolico, per non ci-

⁵ Cf H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Paoline, Roma 1962, 1117-1158. De Lubac parla di una «doppia anagogia»: il senso escatologico (dottrinale) e l'esperienza mistica anticipata dell'escatologia sperata. La *contemplatio*, come ultimo gradino della *lectio*, nell'esercizio dei sensi spirituali, coincide con l'ultimo senso della *veritas Scripturarum*.

⁶ Anche la proposta bonaventuriana è istruttiva in proposito. Bonaventura tocca l'argomento dell'unità del sapere in due opere: *Reductio artium in theologiam* e *Itinerarium mentis in Deum*. Mentre la prima riguarda piuttosto il versante epistemologico oggettivo del rapporto fra le scienze, la seconda riprende il medesimo problema dal versante del progresso soggettivo della conoscenza. Se nel primo caso la teologia appare il vertice del sapere e dei saperi, nel secondo è la mistica ad occupare questo posto. Si ha così una specularità e un'osmosi fra teologia e mistica, fra verità ed esperienza.

⁷ *Lo studio della teologia. Breve presentazione*, editoriale e trad. di R. Osculati, Queriniana, Brescia 1978.

tare che i più noti. Questo secondo autore, in particolare, intende evitare precisamente «il brancolare alla cieca nelle singole parti» o «il brancolare alla cieca nella totalità» della teologia e, in positivo, offrire di quest'ultima «una presentazione che ne preceda lo studio, contenga un'articolazione della totalità in ogni sua parte e lasci intravedere l'essenza della scienza in ciascuna sua parte secondo la sua modalità, nonché il comune ricollegarsi ad una totalità»⁸.

Questo intendimento viene realizzato dal teologo di Tubinga attraverso un procedimento rigorosamente deduttivo a partire dal concetto di religione, che si attua nella forma di una rivelazione storica. Da quel concetto egli deduce, con grande vigore speculativo, le tre parti principali della teologia – esegetico-storica, scientifica, tecnico-pratica – con tutte le loro rispettive sottodivisioni. Questa impostazione, insieme contenutistica e formale, mette al centro l'uomo, dal momento che *la religione è per Drey la fondamentale esperienza dell'essere umano*: «La religione non viene dunque all'uomo dall'esterno [...] ma risiede in lui come primo sentimento»⁹, anche se la scissione in cui l'uomo liberamente può collocarsi rispetto a questo sentimento, necessita di una rivelazione che lo ridesti, venendogli incontro anche dall'esterno¹⁰. È importante considerare che questo sforzo sistematico notevolissimo, forse il più significativo dell'epoca moderna in campo cattolico, anche se poi quasi ininfluenza nelle sue effettive conseguenze pratiche, è un vero e proprio programma dell'unità del sapere teologico, cui è sotteso un preciso concetto di religione e di rivelazione intese come esperienza. Per Drey, a somiglianza di Schleiermacher, *l'esperienza intesa come sentimento*, gioca un ruolo importante nella ricostituzione dell'unità della teologia. È questa una costante che si ripresenterà in almeno tre dei modelli interdisciplinari recenti che ora dobbiamo esaminare.

2. QUATTRO MODELLI DI INTERDISCIPLINARIETÀ TEOLOGICA NEL PRESENTE E L'ESPERIENZA

L'odierno mutamento culturale rispetto al secolo XIX, il declino dei grandi sistemi e delle cosiddette metanarrazioni, rende oggi più arduo proporre visioni d'insieme così compatte. Ma dei tentativi di sintesi non sono mancati. Come già preannunciato, vorrei qui accennare a quattro modelli di al-

⁸ *Breve introduzione allo studio della teologia: con particolare riferimento al punto di vista cattolico*, a cura di Max Seckler, Morcelliana, Brescia 2002, § 76, p. 102.

⁹ *Breve introduzione allo studio della teologia*, § 8, p. 68.

¹⁰ Cf. *Breve introduzione allo studio della teologia*, § 15ss, p. 71ss.

trettanti teologi, i quali perseguono l'ideale interdisciplinare e unitario del sapere teologico tenendo conto in vario modo dell'istanza dell'esperienza. Si tratta di W. Kasper, B. Lonergan, H. U. von Balthasar, G. Lafont.

2.1. Walter Kasper: esperienza storico-ermeneutica

Il primo modello sul quale vorrei soffermarmi è quello di W. Kasper¹¹. La constatazione di partenza di questo autore e la seguente: «ci si presenta una sempre maggiore e insistente dissociazione di metodi nell'ambito della stessa disciplina, anzi dello stesso studioso di dogmatica, che si serve successivamente del metodo esegetico, storico, filosofico-speculativo ed eventualmente anche pastorale, antropologico e sociologico. Se la dogmatica vuol rimanere una scienza seria [...], deve porsi il problema di un metodo dogmatico»¹². La proposta avanzata dal teologo tedesco poggia su due pilastri: l'assunzione della *storia* come orizzonte generale dell'esperienza-conoscenza della verità, in specie della verità teologica, e la natura *ermeneutica* di questa stessa esperienza. *Il procedimento e il metodo unificante delle discipline teologiche è perciò l'ermeneutica, che consiste nel reinterpretare e attualizzare nella storia odierna il dato rivelato nella storia di ieri, in un rapporto di novità e continuità che pertiene alla stessa natura della verità rivelata in quanto promessa e fedeltà*¹³.

Stando a questo impianto d'insieme, come si rapportano le diverse discipline fra loro? Kasper enumera alcuni principi metodologici. Il primo di essi recita: «la Scrittura dev'essere il principio formale e vitale, lo *hegemonikón* della teologia», in quanto oggetto e contenuto del processo ermeneutico¹⁴. L'esegesi biblica ha dunque la prima parola, essa deve garantire l'obbedienza alla Bibbia come *norma normans non normata* della fede e dell'*intellectus fidei*. Un secondo principio metodologico si basa sul principio ermeneutico della cosiddetta *Wirkungsgeschichte*, in base al quale la storia dell'interpretazione di un testo diviene elemento insostituibile della stes-

¹¹ Sviluppato in un primo momento nella sua breve opera *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1969. Il titolo originale risulta molto più rispondente all'intenzionalità dello scritto: *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit* (1967). L'argomento è stato ripreso in modo più maturo, circa venti anni dopo, nel sostanzioso contributo *La prassi scientifica della teologia*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER M. SECKLER, (ed.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. IV: *Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 281-324. Se il primo saggio trattava dell'unità e della pluralità dei metodi *nella* dogmatica, il secondo si apre al problema della unità e molteplicità *in tutta la teologia*. I principi di base restano gli stessi, anche se si notano nuove acquisizioni.

¹² W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo*, 13ss.

¹³ Cf. W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, 78-98.

¹⁴ W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo*, 39.

sa comprensione biblica: dall'arte, alla liturgia, alla storia dei dogmi, al magistero. Infatti, «non esiste alcuna conoscenza storica libera da valori e da presupposti; la ricerca storica è sempre animata da una precomprensione e da un interesse attuale [...]; del testo storico fanno parte anche la storia dell'influsso da esso esercitato e la storia della sua interpretazione»¹⁵.

Ci possiamo così accostare ad un terzo principio metodologico, che deriva dalla natura missionaria della Chiesa. L'interpretazione biblica che prosegue nel solco della tradizione ecclesiale, sottoponendola al contempo a revisione critica (affinché l'anima della teologia resti la Scrittura), non è fine a se stessa, ma obbedisce all'esigenza della comunicazione del vangelo nelle culture che mutano¹⁶. È questo il compito della «teologia pratica» (che per Kasper raccoglie liturgia, catechetica, omiletica, la cura d'anime in senso stretto) e che si avvale di molteplici scienze antropologiche ausiliarie¹⁷.

In questo prospetto complessivo, Kasper colloca anche la sistematica (comprendente teologia fondamentale, dogmatica, morale). Essa obbedisce all'esigenza (anch'essa evidentemente ermeneutica) di ricostruire la totalità del sapere della fede mostrando il *nexus mysteriorum* e la *hierarchia veritatum*. Il suo compito speculativo «è speculazione nell'accezione originaria del termine, mette cioè le singole verità in un rapporto speculare (*speculum*) fra di loro e mostra come si rispecchino a vicenda e si corrispondano e si interpretino, costituendo tra loro un tutto»¹⁸. Senza questa visione del tutto, non sarebbe possibile un'interpretazione delle singole parti. In questo senso anche la sistematica è parte di un progetto metodologico ermeneutico.

In questo modo l'arco interdisciplinare è completato, almeno per sommi capi: dall'esegesi, alla storia della tradizione teologica e magisteriale, alla sistematica (fondamentale, dogmatica, morale), fino alle varie branche della pastorale, tutto è unificato dalle leggi di una teoria storico-ermeneutica. Va notato che Kasper, nella fase finale della sua riflessione, nel contesto di una discussione sui rapporti fra teoria e prassi, sembra dare alla liturgia il posto centrale che inizialmente dava alla Scrittura. La teologia sarebbe così una «liturgia pensata», la teoria della prassi liturgica. Tuttavia, egli qui fa riferimento al concetto di prassi, in riferimento alla liturgia, non a quello di esperienza, e viene lasciato in sospenso il rapporto fra prassi ed esperienza.

Ci domandiamo allora: quale concetto di esperienza è presente e sottinteso nella proposta di Kasper? Egli parla più di storia che di experien-

¹⁵ W. KASPER, *La prassi scientifica della teologia*, 309.

¹⁶ Cf. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo*, 40ss.

¹⁷ Cf. W. KASPER, *La prassi scientifica della teologia*, 317.

¹⁸ W. KASPER, *La prassi scientifica della teologia*, 312.

za. Ma in fondo per lui i due concetti tendono a intrecciarsi strettamente. L'esperienza è fusione e dialettica tra realtà oggettiva e soggettiva, cioè esperienza storica, dal momento che per Kasper la storia è proprio la risultante dell'incontro soggetto-oggetto. Questa sintesi di oggetto-soggetto è tenuta ferma da Kasper per superare l'antitesi fra una teologia dialettica che nega l'esperienza a favore della fede pura nella Parola e uno sperimentalismo soggettivista di stampo liberale o modernistico¹⁹. È fuori dubbio che l'opera di Gadamer è un referente immediato molto presente nella teologia kasperiana, e questi, com'è noto, si è sforzato di elaborare e dare uno statuto autonomo al metodo dell'esperienza ermeneutica (il *Verstehen*) distinto nettamente dal metodo delle scienze naturali ed esatte (*Erklären*). Non è un caso, perciò, che il confronto con l'esperienza di natura scientifica non sia praticamente presente in questa presentazione del metodo teologico e che il concetto di esperienza utilizzato sia anch'esso di stampo storico.

Una seconda annotazione riguarda specificamente l'esperienza cristiana. La teologia spirituale non trova una collocazione adeguata nel progetto kasperiano, neanche nella teologia pratica. E lo si può comprendere, se si considera che la spiritualità come vissuto è ridotta da lui a semplice presupposto soggettivo per la corretta opera ermeneutica della teologia in generale. Agli occhi di Kasper l'esperienza credente non rientra nell'oggetto della teologia²⁰. In ogni caso, non è essa che garantisce l'unità epistemologica dei metodi e delle discipline con cui opera la teologia, poiché tale unità, come si è visto, è realizzata dal concetto di esperienza storico-ermeneutica in generale. Qui, però, a mio avviso si nota un'incongruenza: dopo aver affermato che la salvezza, come incontro soggettivo-oggettivo fra rivelazione e fede, non è altro che *esperienza storica di Dio*, perché questa marginalizzazione dell'esperienza di fede a puro presupposto nel metodo teologico? Non dovrebbe la stessa esperienza situarsi (proprio come indissolubile unità di versante oggettivo e soggettivo) al centro dell'indagine e del metodo in teologia? Sembra, insomma, che per Kasper a dominare il metodo teologico nel suo compito interdisciplinare sia più l'esperienza in senso storico-ermeneutico, piuttosto che lo stesso centro della rivelazione nella sua unità esperienziale di oggetto e soggetto.

¹⁹ Si veda la trattazione sull'esperienza in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981, 114-124.

²⁰ «La teologia ha sì per contenuto la fede 'oggettiva' e non la fede soggettiva, però questa è il presupposto per capire in maniera realmente 'adeguata' il contenuto di quella», *La prassi scientifica della teologia*, cit., 321. Cf. anche W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972, 155ss.

2.2. Bernard J. F. Lonergan: esperienza trascendentale

Il secondo modello che prendo in esame è quello, straordinariamente raffinato e complesso, di B. Lonergan. Egli ha lavorato per circa quarant'anni in vista di un'opera sul metodo teologico, apparsa nel 1972 col titolo *Il metodo in teologia*. Saremo costretti a toccare pochi aspetti essenziali, quanto basta per focalizzare il rapporto fra interdisciplinarietà ed esperienza.

Com'è noto il punto di partenza di Lonergan è l'autoappropriazione delle operazioni fondamentali che il soggetto compie nel suo rapporto intenzionale col reale. L'esame di queste operazioni intenzionali e trascendentali rappresenta lo scopo essenziale prima di *Insight*, poi di *Il metodo in teologia*. Questi, come dice lo stesso Lonergan, non sono libri da leggere, ma da praticare, in vista dell'appropriazione di un *metodo* che noi già praticiamo quando facciamo attenzione, comprendiamo con intelligenza, giudichiamo ragionevolmente, agiamo responsabilmente. I quattro precetti trascendentali – sii attento, sii intelligente, sii ragionevole, sii responsabile – costituiscono il *metodo*, ovvero lo schema ricorrente del movimento conscio e intenzionale del soggetto alla ricerca della verità e del bene, e devono essere oggettivati per poterli eseguire in modo corretto e creativo. Il metodo è perciò definito da Lonergan «quale *schema normativo di operazioni ricorrenti e connesse tra di loro le quali danno risultati cumulativi e progressivi*»²¹. Questa è la condizione di possibilità di ogni unità interdisciplinare del sapere, dal momento che queste operazioni intenzionali distinte, interconnesse, cumulative e progressive, rappresentano la base di possibili differenti discipline interconnesse, cumulative e che conducono a risultati progressivi²².

Ora, il fatto che il metodo esiga soprattutto l'autoappropriazione di queste operazioni, è già sufficiente a farci comprendere che il principio esperienza è centrale. Il chiarimento e l'applicazione del metodo sono un lavoro di esperienza con la propria esperienza, di *intensificazione della propria coscienza* ovvero di qualificazione delle nostre operazioni intenzionali e trascendentali in vista di una qualificazione della nostra conoscenza del reale.

Un aspetto caratteristico di questa proposta è dato dall'importanza che vi assume il concetto di «conversione», non solo intellettuale, ma soprat-

²¹ B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 36.

²² «C'è dunque metodo là dove ci sono operazioni distinte, dove ciascuna operazione è in relazione con le altre, dove l'insieme delle relazioni forma uno schema, dove lo schema è descritto come il modo giusto per fare una determinata cosa, dove le operazioni che si svolgono in conformità allo schema possono ripetersi indefinitamente e dove i frutti di tale ripetizione non sono qualcosa che semplicemente si ripete, bensì qualcosa di cumulativo e progressivo» (*Il metodo in teologia*, 26).

tutto morale. In base alla cumulatività e interdipendenza delle operazioni intenzionali, la decisione responsabile (o irresponsabile) ha una ripercussione sulle stesse operazioni cognitive, poiché introduce il soggetto in una condizione maggiore o minore di autotrascendenza verso il reale, di apertura effettiva o meno alla verità. Per questo Lonergan afferma che «l'oggettività è il risultato della soggettività autentica», cioè di una soggettività che si converte intellettualmente e moralmente, ovvero che sempre nuovamente osserva, capisce, giudica, agisce a sempre nuovi livelli, imparando dai propri errori e da nuove osservazioni, comprensioni, giudizi, atti responsabili, da operazioni logiche e non logiche, conoscitive e pratiche. Lonergan rimette così in comunicazione l'ambito della ragione e della libertà, pone al centro del metodo non le regole astratte, bensì la conversione intellettuale e morale del soggetto.

È chiaro che il metodo appena esposto, per Lonergan è universale, perché è trascendentale. Ogni tipo di scienza e di disciplina sottostà alle sue condizioni. In questo senso, esso è sovradisciplinare, e non è direttamente un metodo teologico. Tuttavia, il teologo, in quanto dotato di una coscienza che sperimenta, comprende, giudica, agisce, non può non seguire questo metodo. Le otto specializzazioni funzionali della teologia che Lonergan descrive, poggiano sulla ripetizione, a due livelli diversi, delle quattro operazioni fondamentali dell'intenzionalità già richiamate: ad un primo livello avremo la teologia in *oratione obliqua* (rivolta soprattutto al passato), ad un secondo livello la teologia in *oratione recta*. In quanto basate sulle operazioni trascendentali, queste otto specializzazioni funzionali sono ricorrenti, cumulative e progressive. Rispettano ed esigono l'autonomia delle varie discipline (dalla critica testuale, alla linguistica, dalla storia alla filosofia, dalla scienza alla morale, ecc.), ma le collegano in un tutto la cui cornice è il metodo stesso come oggettivazione dell'esperienza intenzionale del soggetto umano. *Perciò questo metodo interdisciplinare fondato sull'esperienza della propria coscienza intenzionale, da un lato conduce intenzionalmente alla conoscenza di contenuti oggettivi, dall'altro lato è simultaneamente un modo per intensificare e chiarire l'esperienza soggettiva primaria dell'autotrascendenza a livello intellettuale, morale, religioso.*

Ma con ciò non è detto tutto e forse neanche la cosa più importante, per il nostro scopo. La specializzazione funzionale della «fondazione», che appunto «fonda» l'esercizio della teologia in *oratione recta*, ha il compito di tematizzare l'orizzonte all'interno del quale le dottrine religiose possono essere comprese e valutate e senza il quale non è possibile un esercizio in senso proprio della teologia. Questo orizzonte è quello della «conversione religiosa». Dunque la fondazione ha il compito di chiarire cosa sia conversione, ovvero fede soggettiva, distinguendo la vera dalla falsa conversione e appurando quando essa è presente in chi fa teologia. La conversione

religiosa, che Lonergan fa coincidere con l'esperienza dell'amore di Dio riversato nei nostri cuori, opera analogamente alla conversione morale, investendo e rinnovando tutta l'intenzionalità umana, perché essa non è altro che l'attuazione piena dell'autotrascendenza intenzionale per grazia: «La conversione [religiosa], in quanto vissuta, interessa tutte le operazioni conscie e intenzionali di un uomo. Dirige il suo sguardo, pervade la sua immaginazione [...]. Arricchisce la sua comprensione, guida i suoi giudizi, rafforza le sue decisioni»²³.

Ponendo al fondamento della teologia in *oratione recta* la tematizzazione della conversione religiosa come esperienza dell'essere toccati dall'amore di Dio, Lonergan inserisce quella che con termini classici potremmo chiamare la «teologia spirituale» alla base della teologia *strictu sensu*, e nello snodo centrale del metodo teologico nel suo insieme. La domanda su cosa sia esperienza di conversione religiosa, vera fede e vero amore verso Dio e come tutto ciò sia riconoscibile in concreto è infatti lo scopo di questa specializzazione funzionale della fondazione. Al centro del metodo teologico, in analogia a quello generalmente trascendentale, non stanno dunque delle semplici regole da rispettare pedissequamente, ma l'interesse per il soggetto religioso che è il teologo. Quest'ultimo è o non è innamorato incondizionatamente dell'Assoluto?

Rispetto a Kasper si può osservare in questa proposta un maggior rilievo dato all'esperienza religiosa, che è considerata al tempo stesso *orizzonte* e *oggetto* dell'indagine teologica. In quanto *orizzonte*, essa è l'elemento unificante della teologia in *oratione recta*, in quanto *oggetto* è l'esperienza del teologo (del credente) che viene messa a tema. È questo un guadagno a mio parere difficilmente sottovalutabile. Eppure Lonergan si espone anche ad una critica che dal suo angolo visuale non è semplice controbattere. L'attenzione centrata sulla soggettività trascendentale umana e su quella religiosa del teologo credente, non rischia in effetti una messa in secondo piano dell'oggetto teologico proprio²⁴? Il Dio di e in Gesù Cristo, centro di una rivelazione così sorprendente e trascendente, non dovrebbe forse plasmare o riplasmare in proprio un adeguato metodo teologico, in considerazione del fatto che il Figlio si è dichiarato non solo come verità, ma anche come «via» che vi conduce (*meth'odos*)? Non si riesce a capire, poi, come possa l'amore di Dio essere riversato nei nostri cuori, come si possa dare l'esperienza dell'essere innamorati incondizionatamente di Dio. Sembra che questo amore giunga al soggetto dall'alto o dall'interno, a pre-

²³ B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 163.

²⁴ Cf. A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Dehoniane, Bologna 1999, 25-30, citato in P. GIUSTINIANI, *Bernard Lonergan*, Morcelliana, Brescia 2001, 12 e 105-114 (dove si dà anche una valutazione in parte diversa da quella di Milano).

scindere dalle mediazioni storiche. Non trascurabile è, infatti, il silenzio di *Il metodo in teologia* sulla ecclesialità dell'esperienza di fede e in particolare sulla liturgia, sia come celebrazione sia come disciplina.

2.3. H. U. von Balthasar: esperienza come percezione dialogico-drammatica-veritativa

Veniamo così al nostro terzo modello, delineato espressamente da H. U. von Balthasar in alcuni saggi e attuato come forma del suo teologare nell'insieme della sua opera. Il suo punto di partenza è l'idea biblica del Patto²⁵. «La realtà originaria, che si mantiene immutata dagli inizi della storia di Israele fino ai più tardi scritti del Nuovo Testamento, è quel duplice impegno di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio, che si chiama "Patto" e che poggia sulla iniziativa unilaterale di Dio»²⁶.

Ma affermare che il cuore della rivelazione risiede nell'idea nuziale ed eucaristica del Patto, significa già in partenza asserire che *l'oggetto della teologia non è semplicemente Dio, ma Dio nel suo comunicarsi all'interlocutore umano che risponde nella fede-carità al dono sovrabbondante di Dio*. Contenuto della riflessione teologica è perciò l'inseparabilità di Tu divino e Io umano, di Parola e ascolto, di oggettivo e soggettivo, di rivelazione e fede. Questa unità è data in forma prototipica e fondante in Cristo, alleanza sussistente e personale in quanto *Verbum caro*. Con ciò, l'esperienza di fede, vissuta in modo archetipo dal Figlio incarnato, è vera e propria modalità della rivelazione, è esperienza oggettiva e oggettività esperienziale, esistenza teologica e teologia esistenziale. Per questo von Balthasar può assumere l'esperienza di fede (cristica e, derivatamente, cristiana) come contenuto e oggetto della teologia a tutti gli effetti, differenziandosi così da Kasper, ma anche da Lonergan, in quanto l'esperienza di cui si tratta non è *in primis* quella del (teologo) credente, ma quella del Cristo in sé e nella sua partecipazione ad altri.

In questo nucleo rivelativo-esperienziale che è l'alleanza, la teologia trova non solo il suo vero, primo ed ultimo oggetto, ma anche «il criterio infallibile della propria forma e struttura»²⁷, cioè il suo metodo. In altre pa-

²⁵ Si vedano gli ultimi due volumi della estetica teologica, intitolati rispettivamente *Antico Patto* e *Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1980 e 1977.

²⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Brescia 1970, 11. Il rapporto fra metodo ed esperienza è approfondito in G. MEIATTINI, *La teologia esperienziale di H. U. von Balthasar. Unità di oggetto, metodo, stile, esistenza*, in *Rivista Teologica di Lugano* 7 (2002) 423-448.

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in ID., *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1985, 216.

role, è l'oggetto stesso della teologia (la rivelazione-fede nella sua bilateralità) che stabilisce la forma, l'organizzazione e la dinamica delle sue interne ramificazioni. In tal modo la *configurazione strutturale* della rivelazione (la relazione amorosa del patto nuziale nella sua uni-dualità eucaristica) diventa il *principio strutturante* anche del pensiero teologico: «La vita una che si svolge tra Cristo e la Chiesa è il luogo (*den Ort*) della teologia esposta come vita vissuta»²⁸. Tre sono per von Balthasar le funzioni del sapere teologico derivanti da questa unità di fondo data dall'alleanza.

a) Innanzitutto, la relazione d'amore dell'alleanza richiede uno sguardo sintetico e gratuito. Questa potremmo chiamarla dogmatica, la quale si configura perciò «come l'immergersi, in atto di preghiera adorante, nella verità prima, direttamente, avanti ogni strumentalità per fini kerigmatici e dialogici»²⁹. Essa ha per scopo di esplorare le insondabili profondità di Dio che nel Cristo si comunica alla Chiesa. Essa tuttavia, non può che alimentarsi dalla meditazione della storia del Patto (Scrittura-esegesi) e non può essere separata dalle esigenze morali ed esistentive-spirituali incluse nelle reciprocità del Patto stesso. Dogmatica, morale, spiritualità formano un organismo articolato ma unitario che costituisce la prima funzione del compito teologico³⁰.

b) Da questa forma della teologia, per così dire volta all'interno, alla fruizione contemplativa, è inseparabile il momento dell'annuncio, la presentazione all'esterno del cuore pulsante dell'alleanza. È, se vogliamo, la teologia fondamentale che si occupa della comprensibilità per altri di ciò che è già vero ed evidente per chi vive nel cerchio più interno del Patto³¹. Questa funzione teologica non ha uno spazio come ritagliato al di fuori del recinto dogmatico³². La teologia fondamentale consisterà, perciò, nel lasciare che la ricchezza del dialogo d'amore tra Dio e la sua Chiesa, nel quale convergono e dal quale si irradiano tutti gli aspetti parziali del dogma, appaia in tutto il suo potere di convincimento. L'opera «apologetica» (come «parlare in favore/difesa di») è così lasciata alla forza stessa della verità divina, come verità dell'amore fedele fino alla morte.

c) A questa seconda funzione della teologia, che procede dall'interno del Patto verso l'esterno, ne va affiancata una terza che prenda sul serio il punto di vista esterno, e dal di fuori sia in grado di accompagnare verso il nu-

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, 221 e 225.

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici*, 44.

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici*, 45.

³¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici*, 16 e 41s.

³² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 110s. Cf. R. FISICHELLA, *Teologia fondamentale in Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN - W. KASPER, (ed.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato 1991, 383-389.

cleo più profondo. Così, «l'annunciatore di Cristo percorre la via verso il centro della verità cristiana con chi sta fuori, in dialogo con lui, nello sforzo di ponderare e prendere sul serio le sue obiezioni»³³. Anche questo terzo movimento è perfettamente omogeneo alla legge strutturale del Patto. Il Figlio discende fino alle profondità degli inferi, si rende solidale con i senza Dio e soffre con e come loro, per condurre tutti nel centro dell'Alleanza trinitaria³⁴. Questa ulteriore funzione teologica nella forma di una *theologia crucis* accompagna passo passo l'interlocutore condividendo dal di dentro il suo punto di vista, lasciandosi anche istruire da esso. È la dimensione pastorale della teologia, che si pone in dialogo con i vari saperi umani. La rivelazione di Dio, nell'incarnazione e sulla croce, avviene infatti nell'assunzione e nell'attraversamento del linguaggio degli uomini, persino del linguaggio estremo del rifiuto di Dio per dire l'amore di Dio.

Come si può vedere, per von Balthasar non esistono discipline teologiche che abbiano oggetti distinti e che debbano comporsi come parti di un tutto. Esistono piuttosto *funzioni di una totalità* che viene riflessa e considerata da diversi angoli visuali. Il tutto (la *Gestalt*) della rivelazione-fede si riflette sempre interamente in ogni parte, in ogni prospettiva. L'unità della teologia è strettamente correlata e dipendente dalla sua natura esperienziale.

Una parola di chiarimento è necessaria a proposito della accezione balthasariana dell'esperienza credente. La asimmetrica correlazione divino-umana nell'alleanza, è pensata da von Balthasar come un processo tridimensionale, secondo l'andamento dei trascendentali, dove l'*aisthesis* sensoriale-affettiva (*pulchrum*), l'azione (*bonum*) e la conoscenza (*verum*) sono fra loro intrecciate. L'esperienza, come percezione estetica attraverso una sensibilità somatico-spirituale trasfigurata dallo Spirito, si dà in una prassi drammatica interattiva fra libertà finite e tra queste e quella infinita, cioè in una alleanza. In questo sentire-agire si dà inseparabilmente un *Logos* da conoscere e formulare in parole umane. Per Balthasar porre l'alleanza (nel suo centro cristico) al cuore della teologia, vuol dire fare dell'*esperienza affettiva, dialogico-drammatica e veritativa* del Patto l'elemento portante del sapere teologico e il suo principio organizzativo. Gesù Cristo, Patto sussistente, è egli stesso esperienza archetipa in un rapporto col Padre che è affettivo, drammatico e rivelativo. Sulle modalità di questa esperienza critica-cristiana, che è il momento dell'unità affettiva fra il sapere e l'agire, non possiamo dire di più. Questa unità fra sentire, agire, conoscere va però tenuta presente fin da ora, perché oltre a segnare una acquisizione de-

³³ H. U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici*, 15.

³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Con occhi semplici*, 43s.

cisiva per il chiarimento del concetto di esperienza, dovrà essere ripresa nelle pagine seguenti.

2.4. G. Lafont: esperienza liturgica

La quarta ed ultima proposta sulla quale voglio attirare l'attenzione è quella del benedettino francese G. Lafont. Suo punto di partenza è il bisogno che l'uomo ha di sentirsi dire, narrare la sua origine. Questo non solo sul piano dell'esistenza personale, ma anche collettiva: «l'uomo non può darsi le sue origini né creare la sua fine; egli non è in grado di rispondere da se stesso alla domanda che gli pone continuamente la realtà della finitezza e della colpevolezza: ci sono dei dati da *apprendere* prima di *riprenderli* per metterli all'opera in modo creativo»³⁵. La risposta a questi interrogativi sul senso non può giungere dalle scienze che si occupano degli inizi (come la paleontologia o l'astrofisica). La storia scientifica che risale ai primordi, «dice qualcosa di utile e di vero a proposito della comparsa dell'uomo sulla terra, non può dire nulla sulla nascita propriamente detta dell'umanità, né del resto sul suo compimento escatologico. Qui essa deve cedere il passo al racconto e alla celebrazione»³⁶. Qualcosa sulla nascita dell'umanità lo si può apprendere solo attraverso un «racconto» sulle sue origini, racconto non prodotto dall'uomo stesso, attraverso la sua ricerca (scienza), ma ricevuto e per così dire trovato, al modo con cui ciascuno di noi apprende le proprie origini grazie alla narrazione che i genitori gli fanno e alla celebrazione simbolica della festa di compleanno. «L'identità dell'uomo, insieme sotto l'angolatura personale della sua nascita e sotto l'angolatura universale della sua appartenenza all'umanità, è *fondata* su un *racconto* che l'uomo accetta di ascoltare»³⁷.

È questo ciò che si suole chiamare *mito*, che però non viene narrato semplicemente, ma è appreso, attualizzato, interpretato e celebrato all'interno di un *rito*³⁸. Questa legge antropologica dell'unità di mito e rito vale anche per la fede cristiana: è la liturgia e soprattutto l'eucaristia ad offrire il contesto rituale in cui il racconto fondatore (il kerygma della morte e risurrezione di Gesù Cristo nel contesto di tutte le Scritture) si dà come chiave interpretativa dell'intera storia umana.

L'uomo dunque ascolta la parola sulle sue origini, la parola che fonda

³⁵ G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 23.

³⁶ G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, 28.

³⁷ G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, 34.

³⁸ Cf. G. LAFONT, *L'eucaristia: il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elle Di Ci, Leumann 2002, 75-78.

la sua identità personale e collettiva, all'interno di un rito. È ovvio che il rapporto privilegiato che la teologia ha con la narrazione mitica (ovvero con la Scrittura) è riconosciuto senz'altro da Lafont. La Scrittura resta l'anima e l'oggetto primario del lavoro teologico. Tuttavia, la Scrittura non è attinta isolatamente, bensì attraverso e in una celebrazione rituale, nella liturgia. Questo porta ad una conclusione decisiva per la fondazione del sapere teologico: lo spazio in cui nasce la teologia è in primo luogo uno spazio rituale. «Quello in cui i cristiani si riuniscono per ascoltare il racconto fondatore, illustrato da altre letture attinte dal libro ispirato delle Scritture, e incarnato in una simbolica corporale». «In altri termini esiste un primato del liturgico, ossia dello spazio di silenzio, di parola, di gesti e di cose per cui confessiamo e celebriamo la salvezza che attualmente ci è data da Dio in Cristo»³⁹.

Già si può intuire che in base a questa impostazione Lafont può suggerire l'articolazione di almeno tre grandi campi della ricerca teologica, in quest'ordine di importanza: *liturgia*, *esegesi biblica*, *teologia sistematica*. Quest'ultima è ripresa e reinterpretazione dei risultati degli studi biblici, ma questi a loro volta non possono essere estrapolati dal quadro ecclesiale e teologico che deriva loro dalla originaria collocazione liturgica. Ma anche il campo dell'etica cristiana (e dunque della *teologia morale*) si origina dalla liturgia, perché è in essa che viene fatta memoria dell'agire fedele di Dio e viene dato l'impulso etico fondamentale nel comando «Fate questo in memoria di me», «Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato». Non è difficile, a questo punto, cogliere il posto della *mistica* in questo organigramma liturgicamente concentrato. Essa si radicherà nella mistagogia, sarà lo sviluppo su base sacramentale dell'introduzione nel *mysterion* celebrato e compreso. Conclude Lafont: «Una tale sequenza liturgia/Bibbia/etica/mistica è del tutto fedele all'economia della rivelazione che si svela nella storia, e che sarebbe urgente riprendere oggi»⁴⁰.

Prima di concludere questo essenziale accenno a Lafont, è doveroso precisare che egli non sembra utilizzare, se non forse in modo occasionale e comunque senza particolare intenzionalità epistemologica, la categoria di esperienza. Essa mi sembra però come sottintesa. Ritengo che l'autore non avrebbe difficoltà ad ammettere che *la concretezza della celebrazione liturgica è e dà luogo a un'esperienza sui generis*. Il sentirsi raccontare ritualmente le proprie origini, è proprio l'esperienza che costituisce l'identità personale e

³⁹ G. LAFONT, *Modelli della teologia nella storia*, in R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Dehoniane, Bologna 1999, 373 e 374.

⁴⁰ G. LAFONT, *Modelli della teologia nella storia*, 376.

collettiva. Quello che mancherebbe alla proposta del monaco francese, dal nostro punto di vista, è semmai il chiarimento di come si configuri questa esperienza, cioè come si possa parlare del rito cristiano in termini di esperienza. Il vero interrogativo tocca dunque la mistica/mistagogia, cioè il punto di sutura fra rito e soggetti celebranti, l'adeguazione al rito e/o l'appropriazione del rito. Perché in fondo la liturgia è essa stessa mistagogia e dunque esperienza del mistero. Mi sembra insomma che non dovremmo dedurre, dall'assenza in Lafont di un uso significativo della parola esperienza, l'assenza anche della realtà da essa intesa.

3. INTERDISCIPLINARIETÀ, LITURGIA, ESPERIENZA

3.1. Il punto di arrivo liturgico

È il momento di tirare le fila del nostro discorso, passando dalla fase analitica ad alcune prospettive essenziali e sintetiche cui è possibile pervenire. Da quanto si è detto, mi sembra che il nodo centrale che un «discorso sul metodo» interdisciplinare in teologia debba cercare di sciogliere, riguardi il rapporto fra *criterio formale e contenutistico*. Su questo rapporto l'esperienza, secondo gli autori esaminati, ha da dire una parola importante. Possiamo dire che in Lonergan prevale un concetto di metodo teologico interdisciplinare formalmente dedotto dall'esperienza del soggetto umano (anche se religiosamente convertito), cosicché il contenuto proprio della teologia (l'agire di Dio in Cristo) non riesce a fornire, a mio modo di vedere, sufficiente specificità alle metodiche della teologia. L'unità del sapere teologico è determinata a partire da criteri formali-trascendentali. Ma questo è sufficiente?

Ad un esito simile approda anche Kasper. L'adozione delle leggi del metodo storico-ermeneutico rende sicuramente meglio ragione dell'importanza dell'oggetto teologico (il suo darsi singolare e storico) nel plasmare i rapporti fra le discipline, tanto più che ciò avviene in simultanea all'elaborazione di una teologia cristocentrica della storia. Tuttavia, l'unità intrinseca delle discipline teologiche, per Kasper non è data dall'oggetto teologico sperimentato, bensì dalle modalità dell'esperienza storico-ermeneutica applicata alla storia salvifica. Inoltre, l'esperienza della fede cristiana per lui non rientra a rigor di termini nell'oggetto del sapere teologico, ma rimane solo il suo presupposto, l'orizzonte interpretativo. Il rapporto fra orizzonte interpretativo (esperienza di fede) e oggetto interpretato (il fatto storico della rivelazione) nel caso della teologia è modellato sulla schematica generale del processo dell'esperienza ermeneutica. È questa che fornisce l'articolazione fra le branche del sapere teologico.

Negli altri due autori esaminati, mi sembra che le cose stiano diversamente. Von Balthasar polarizza potentemente l'articolazione delle funzioni della teologia in base all'oggetto, che comanda il metodo. E in quanto questo oggetto è l'uni-dualità dell'alleanza, l'esperienza credente (prima del Figlio e subordinatamente di ogni credente) entra di diritto, in quanto teologia vissuta, sia nel contenuto (teologia *dell'esperienza*) sia nel metodo unitario e differenziato della teologia (teologia *esperienziale* in tutte le sue articolazioni). Per questo ricostruire la teologia dell'esperienza in von Balthasar significa ricostruire l'intera teologia⁴¹. L'intuizione è geniale, perché *permette di strutturare l'unità della teologia in base a criteri metodologici esperienziali prettamente teologici*.

Purtroppo, come contropartita, vi si scorge una sottovalutazione delle strutture antropologiche del metodo, cui invece sono così attenti Kasper e Lonergan. Tuttavia, l'impostazione balthasariana sembra risultare abbastanza ampia, nei suoi principi strutturali, da poter recepire potenzialmente le suggestioni sia di un pensiero trascendentale (attento alle condizioni di possibilità soggettive del sapere) sia di quello ermeneutico (sensibile alla oscillante ellissi soggetto-oggetto, senza cedere alla ambiguità). Così, il ruolo fondante della conversione soggettiva (come dilatazione delle condizioni trascendentali di recezione) è imprescindibile nella sua prospettiva, perché non è possibile dire qualcosa sull'alleanza dal di fuori, ma solo in quanto coinvolti (si pensi alla tensione fra «percezione» e «rapimento» nell'estetica teologica). La circolarità ermeneutica, per cui non c'è oggettività fuori di una prospettiva soggettiva, viene da lui integrata in una prospettiva fenomenologica, che ridà tutto il suo soprappeso alla *Selbstgebung* dell'oggetto.

Va osservato, però, che von Balthasar, anche se abbozza una interdisciplinarietà teologica centrata sulla correlazione fra oggetto teologico ed esperienza teologica, resta in fondo sul piano di una teologia fondamentale dei rapporti fra rivelazione e fede. Egli forse non riflette a sufficienza su dove e come *oggi* si dà questa correlazione teologico-esperienziale di alleanza. Certo egli parla delle mediazioni della forma di rivelazione e dell'esperienza archetipa (Scrittura, sacramenti, Chiesa), ma forse non cogliendo fino in fondo la loro decisività esperienziale e soprattutto non descrivendo le modalità di un'esperienza segnata da queste mediazioni. Manca in von Balthasar una fenomenologia dell'esperienza dell'alleanza in quell'oggi della Chiesa che è il sacramento.

In realtà, come intuisce bene Lafont, è il rito (concretamente il memoriale eucaristico e in genere la celebrazione liturgico-sacramentale), il cuore del-

⁴¹ Cf. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana in H. U. von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

la stipulazione sempre attuale dell'alleanza, *l'hodie* concreto in cui l'incrocio di rivelazione e fede cessa di essere solo *parola sull'evento* e torna ad essere *evento della parola*, «forma» epifanico-drammatica-rivelativa. Nella celebrazione liturgica la «Parola in rivelazione» diventa «Parola in attuazione»⁴². Lafont, in sintonia con la tradizione che da O. Casel, attraverso C. Vagaggini giunge fino a S. Marsili, da teologo fondamentale coglie nella liturgia il luogo concreto del rinnovato e sempre attuale incontro fra Dio e l'uomo (rivelazione-fede). Egli pone la celebrazione nello stesso fondamento della teologia. Così, compiendo un passo ulteriore, noi possiamo dire che l'esperienza che Kasper indicava come unità di soggettivo e oggettivo, e che von Balthasar è riuscito a porre a fondamento della teologia e della sua interdisciplinarietà (in quanto esperienza soggettivo-oggettiva nella modalità dell'alleanza), assume in fondo il volto concreto dell'esperienza celebrativa liturgica. Anche rispetto all'esperienza di conversione religiosa, che per Lonergan fonda la teologia *in oratione recta*, il momento liturgico-sacramentale si pone come la fonte e/o il culmine.

La già segnalata carenza dell'impianto antropologico nella prospettiva balthasariana, viene ovviata da Lafont con il ricorso ai dati dell'antropologia culturale e delle scienze umane. Questo tipo di antropologia mi sembra che offra un sostrato e uno strumentario più concreto e duttile della prospettiva rigorosamente trascendentale lonerganiana o comunque semplicemente filosofica. La deduzione della unità articolata e interdisciplinare del sapere teologico può allora avvenire:

- in base ad una esperienza tipicamente cristiana, che è l'esperienza dell'alleanza come si attua nel rapporto Cristo-Chiesa attuato liturgicamente;
- al tempo stesso poggiando su una presupposizione antropologica flessibile, che faccia posto non solo alla struttura universale dell'esperienza del soggetto (trascendentale o ermeneutico), ma anche allo storico-concreto dell'esperienza investigato dalle scienze umane, in specie alla ritualità.

Qui mi sembra che noi raggiungiamo un'acquisizione importante per il nostro argomento. Dovrebbe essere compito della teologia fondamentale impostare il sapere teologico in base a questo primato del liturgico e del sacramentale, senza cadere in alcun panliturgismo⁴³. Questo vale anche per

⁴² Per riprendere una terminologia usata da S. MARSILI, *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*, in *Rivista Liturgica* 59 (1972) 455-473.

⁴³ Lafont non è il solo a tentare questa operazione. Autori come L.-M. Chauvet e P. Sequeri, G. Bonaccorso e A. Grillo cercano di reintrodurre la liturgia come azione simbolica nei fondamenti stessi della teologia. In proposito cf. A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Messaggero, Padova 1999, 239-266; ID., *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post) modernità*, Cittadella, Assisi 2003, 73-122.

quella funzione della fondamentale che si occupa di ordinare il metodo teologico e il rapporto fra le specializzazioni organizzate in una interdisciplinarietà. Penso dunque che almeno come ipotesi di lavoro da verificare e approfondire, si possa dire che *a partire dalla liturgia il concetto di esperienza cristiana sia in grado di fondare il sapere teologico, la sua unità e l'articolazione delle sue parti.*

Il motivo principale è che la liturgia non è né pura oggettività teologica (*lex credendi*) né sola soggettività esperienziale (*lex vivendi*), ma è *l'oggettività del mistero rivelato-creduto, vissuto da soggetti concreti in una soggettività ecclesiale ogni volta determinata.* L'azione liturgica è questa unità di oggettivo e soggettivo, di teologia ed esperienza, di rivelazione e fede in quanto *lex orandi.* Nell'atto della preghiera rituale, infatti, verità divina ed esperienza umana trovano la loro congiunzione e lo statuto della loro originaria correlazione, nell'asimmetria e insieme nell'indissolubilità fra umano e divino. Essendo la dimensione orante il cuore della liturgia, una fondazione della teologia e della sua interdisciplinarietà a partire dall'azione liturgica esige una riflessione sul rapporto fra teologia e preghiera. In quanto poi l'azione liturgica cristiana rimanda ad una universalità dell'esperienza antropologica rituale, l'indagine pluri-disciplinare su quest'ultima è un aspetto imprescindibile.

3.2. Perché l'esperienza liturgica?

La liturgia è apparsa il punto di arrivo, il *culmen*, dell'analisi precedente. Essa può proporsi come centro gravitazionale di una interdisciplinarietà teologica fondata sulla categoria di esperienza cristiana, perché in essa questa esperienza si dà nell'attualità in modo paradigmatico, anche se ovviamente non esaustivo. È paradigmatica, perché contiene il patrimonio genetico dell'esperienza credente, destinato a comunicare la sua impronta ad ogni variazione e modalità dell'esperienza stessa. In altri termini, l'esperienza cristiana, e la sua teologia, può rivestire un ruolo chiave nel dare unitarietà alle discipline teologiche, solo partendo dal suo nucleo liturgico.

Cercando di approfondire i motivi di questa *principalitas* della liturgia, va osservato, in primo luogo, che tutto l'universo liturgico ha un carattere iniziatico. Non solo i «sacramenti della iniziazione», ma ogni rito è per sua natura morte e nuova nascita, ingresso, attraverso una separazione, in un mondo altro, che è al tempo stesso l'archetipo e l'escatologico, ovvero l'esperienza rivelativo-drammatica del Figlio morto e risorto. Le dinamiche iniziatiche, che il rito mette in atto, rappresentano in primo luogo uno stacco rispetto all'esperienza ordinaria, una forma di morte necessaria, perché si percepisca che esiste l'altrove e l'altrimenti. Il rito è il qui ed ora che dà, e non solo manifesta, senso e forma al sempre e al dovunque. Introdurre

nel rapporto con l'alterità e la trascendenza è dunque il senso del rito⁴⁴. Non v'è iniziazione all'alterità (e dunque autentica esperienza) senza la porta d'ingresso di una celebrazione, che lasci la sua impronta nel resto dell'esperienza che da essa si diparte.

Questa capacità di *interruzione* iniziatica, che immette in nuove *corrispondenze*, riplasmando e rivitalizzando il tutto dell'esperienza, è ciò che può essere chiamata «eccettuatività simbolica del rito»⁴⁵. Il rito «fa eccezione». Inaugura una differenza, che tuttavia si mantiene in una certa continuità con il mondo ordinario. Nel rito ci sono ancora oggetti, azioni, tempi, spazi, parole e persone – come nella ferialità di ogni giorno – ma nella loro organizzazione peculiare costituiscono una «forma» che, priva com'è di scopi funzionali e produttivi, si sottrae alla logica dell'avere e del produrre e, ricorrendo alla modalità del ludico, rappresenta la gratuità ultima dell'essere e l'Essere ultimo nel suo darsi e mostrarsi gratuito.

Ovviamente, ci sono altre esperienze forti che possiedono analogo carattere «eccettuativo», come tutte quelle che interrompono in varie maniere il consueto e fanno percepire l'alterità del sacro (momenti mistici, esperienze esistenziali di straordinaria intensità come l'amore o la morte, ierofanie, ecc.). Tali esperienze possono essere anche più coinvolgenti e travolgenti di quelle rituali, soprattutto sul piano emotivo. Tuttavia, la forma rituale, con le sue procedure regolate e vissute in modo comunitario, garantisce un equilibrio fra i molteplici versanti dell'esperienza del sacro, che sono poi gli aspetti inseparabili dell'esperienza umana dell'essere.

A questo proposito, per essere più chiari, apriamo una parentesi. Ricordiamo come von Balthasar, seguendo la dottrina classica dei trascendentali, proponeva la sua concezione dell'esperienza al punto di incontro del momento affettivo-estetico, di quello etico-drammatico-storico, di quello conoscitivo-concettuale.

È rilevante che un approccio antropologico, basato sui risultati della più recente filosofia fenomenologica e delle neuroscienze, porti a risultati convergenti: a evidenziare, cioè, che è proprio l'intreccio delle sfere emotiva, attiva e cognitiva a costituire una spettrografia adeguata della complessità dell'esperienza tesa fra interiorità ed esteriorità. In particolare, la «sinestesia» e la «sincinesia», rappresentano dei fenomeni di incrocio su base neurologica fra *emozioni-percezioni* ed *atti*, i quali producono, attraverso il loro funzionamento «meta-forico» di trasferimento da un senso all'altro e

⁴⁴ Cf. G. BONACCORSO, *La liturgia e la dimensione iniziatica dell'uomo*, in ID., *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2001, 321-330.

⁴⁵ Cf. R. TAGLIAFERRI, *La via liturgica*, in ID., *La «magia» del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica*, Ed. Messaggero-Abbazia di S. Giustina, Padova 2006, 377-394.

dai sensi al movimento e viceversa, un'unità di senso e di intelligibilità. In questo modo, l'intelligenza del mondo come insieme in cui è possibile orientarsi, avviene non a partire da astrazioni concettuali generali, ma da *gesti e percezioni* singolari, fra loro interattivi e incrociati, con effetti vicendevoli di *rebound*⁴⁶.

Ora, nell'azione simbolica che è il rito queste tre fondamentali sfaccettature dell'esperienza – la conoscenza, l'azione, l'emozione ovvero l'estetica, la drammatica, la logica – vengono ad intrecciarsi e influenzarsi sinesteticamente e cinesteticamente, in modo calibrato, così che nessuna delle tre prevalga unilateralmente sulle altre, magari assorbendole o estromettendole. Il rito, soprattutto con la sua dimensione pragmatica collettiva derivante dall'intersecarsi di ruoli di diversi attori, sottrae l'esperienza ad una accezione troppo individuale, emotiva, intimistica; col suo linguaggio simbolico coinvolge il corpo e l'affetto; con il ricorso ad una verbalità mai dissociata dal gesto e dal simbolo, salva la dimensione intellettuale dell'esperienza dall'intellettualismo. In tal modo la celebrazione rituale sembra garantire l'esperienza dalle sue più frequenti patologie ed equivocità.

4. CONCLUSIONE: PER UN CONCETTO INTEGRALE, ANALOGICO E PERCIÒ INTERDISCIPLINARE DI ESPERIENZA

Si può riassumere quanto detto, e insieme prospettare un lavoro futuro, in alcuni punti essenziali che riguardano direttamente il «concetto di esperienza».

a) Una interdisciplinarietà in teologia non può più poggiare unilateralmente né sull'unità dell'oggetto né su quella del soggetto. I modelli di unità del sapere del mondo classico e medievale fondati sull'oggettività dell'essere (Platone, Aristotele, Tommaso) e quelli moderni fondati sull'unità del soggetto (Bacone, Spinoza, Hegel, ecc.) sono ambedue tramontati, nella loro forma pura, lasciando sul terreno le *disiecta membra* rispettivamente della metafisica e dell'antropologia⁴⁷. I risultati cui siamo pervenuti in questa riflessione, sia pur solo nella prospettiva intrateologica, additano forse una importante direzione di marcia in generale: l'unità del sapere deve poggiare su una *superiore unità differenziata di essere e soggetto*. Il centro unificante del metodo (teologico) dovrebbe essere la correlazione fra dimen-

⁴⁶ Per tutto ciò si veda G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006, 222-242.

⁴⁷ Cf. G. FERRETTI, *La frammentazione della teologia all'interno dell'attuale situazione di frammentazione del sapere*, in G. LORIZIO – S. MURATORE (ed.), *La frammentazione del sapere teologico*, 15-51.

sione oggettiva (rivelazione) e soggettiva (fede), come Kasper, ma soprattutto von Balthasar, mi sembra abbiano mostrato nel modo più chiaro. Dunque l'assunzione a pieno titolo dell'esperienza soggettiva e dell'oggetto sperimentato nel cuore del contenuto e della forma della teologia.

b) Questa unità differenziata può essere garantita partendo dal primato del liturgico. È nella liturgia che l'unità di oggetto e soggetto, realizzata in modo prototipico nell'evento storico e cristocentrico di rivelazione-fede, trova la sua attualità paradigmatica. Nella liturgia, in particolare, questa unità differenziata si verifica in una intersoggettività dialogico-drammatica verticale (uomo-Dio) e orizzontale (intraecclesiale), la quale è verità teologica nella modalità di un'esperienza rituale orante umana.

c) All'unità differenziata oggetto e soggetto (nell'evento e nel rito) dovrebbe corrispondere la cura per un concetto unitario e differenziato di *esperienza integrale*. L'uomo sperimenta a più livelli e nell'unità di questi livelli. Il corpo con i suoi sensi, l'emotività con i suoi sentimenti, la ragione con i suoi concetti e giudizi, la volontà con le sue decisioni, la comunità con le sue relazioni, lo spirito con la sua apertura alla Trascendenza. Ogni livello ha il suo sperimentare proprio, ma nessuno di essi è separabile dagli altri. L'esperienza è umana in quanto è integrale, cioè strutturata nell'intreccio di più livelli. Ora la liturgia, in quanto azione simbolica che coinvolge il corpo e i suoi sensi, l'affettività e la parola, la comunità e il singolo, i simboli e i concetti, il gesto e il pensiero, è per questo l'ambito ideale per una esperienza integrale. La rimozione del rito nella cultura moderna, potrebbe forse spiegare molte delle conseguenti univocità ed equivocità del concetto di esperienza⁴⁸.

d) Si dovrebbero pensare i vari campi dell'esperienza come *analoghi*, non come alternativi o equivoci⁴⁹. «L'esperienza si dice in molti modi», come l'essere, rispetto al quale essa è appunto esperienza, cioè appropriazione e adeguazione insieme. Esisterebbe, allora, una analogia dell'esperienza, fondata sull'analogia dell'essere. Nell'esperienza andrebbe individuato l'*analogatum princeps*, una forma piena e prototipica alla quale ricollegare le altre e più disparate forme. Se questa *analogia experientiae* potesse essere giustificata, si potrebbe anche prospettare una funzione interdisciplinare in senso forte del concetto di esperienza. In tal caso, essa potrebbe coordinare: le scienze della natura con le scienze umane; il sapere della ragione con quello della fede; i diversi ambiti del sapere teologico fra di loro. È qui, for-

⁴⁸ Sulla rimozione del rito cf. A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 93-116.

⁴⁹ Sull'esperienza come concetto analogo si veda, dal punto di vista filosofico, R. MARTINEZ, *Esperienza*, in S. TANZELLA NITTI - M. STRUMIA (ed.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, vol. I, Urbaniana University Press-Città Nuova, Roma 2002, 536-537, e dal versante della psicologia della religione A. VERGOTE, *Psicologia religiosa*, Borla, Roma 1979, 54.

se, che ci imbattiamo nel problema più vistoso per una teoria dell'esperienza oggi. Perché non sembra che senza la riabilitazione della metafisica dell'analogia, in qualunque forma essa possa avvenire, ci possa essere una qualunque prospettiva di autentica integrazione fra i saperi.

e) Forse il rito potrebbe proprio rappresentare un utile e rinnovato accesso, di carattere fenomenologico e pragmatico, singolare e fattuale, all'analogia dell'essere. In fondo esso rappresenta lo strumentario esperienziale attraverso il quale l'uomo, fin dalle origini, ha cercato *il giusto rapporto fra vicinanza e distanza* rispetto al Sacro e al Trascendente⁵⁰. Il rito è ingresso nell'alterità assoluta, comunione con essa; ma è anche mediazione che preserva dalla minaccia che l'Altro rappresenta, qualora sia accostato (o si accosti) troppo da vicino, con familiarità eccessiva e senza precauzioni. Il rapporto fra unità e differenza, fra mediazione e immediatezza, che attraverso segretamente la ritualità, non è altro che *educazione esperienziale alla logica analogica*. Forse non è un caso che il p. Lafont, il più attento al rito fra gli autori esaminati, sia anche un sostenitore dell'analogia dell'essere.

f) Riassumendo, il rito, secondo la traiettoria ipotizzata, potrebbe essere considerato il luogo-momento nel quale si raccordano i principali fili della tessitura: il rapporto indissolubile di soggetto-oggetto e soggetto-soggetti (punto *a* e *b*); l'approccio affettivo-pragmatico-conoscitivo di una esperienza integrale (punto *c*); la logica analogica del rapporto all'essere nella sua rivelazione evenemenziale, rivissuta nell'oggi in modo paradigmatico (punto *d* ed *e*); e finalmente la base di un progetto unificato del sapere teologico.

⁵⁰ In modo esemplificativo si può vedere M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro e la filosofia*, Città Aperta, Troina 2006, 219-403; M. L. CHAUVET, *Le sacrifice comme échange symbolique*, in M. NEUSCH (ed.), *Les sacrifices dans les religions*, Beauchesne, Paris 1994, 277-304.