

LA RELAZIONALITÀ COME METODO DEL PENSARE? Spunti per un'ermeneutica del patto d'unità

1. Una premessa

Parlare di un “patto” come “accesso” e “metodo” della teologia è un linguaggio tutt’altro che evidente. L’ambiente della teologia evangelica, nel quale l’autore di queste righe vive e lavora, rischia di voltare pagina prima di aver ascoltato fino in fondo – e rischia così di perdere l’occasione di una sfida che potrebbe aiutarla a capire meglio se stessa. Urge perciò uno sforzo ermeneutico notevole, il quale, affinché sia fruttuoso, deve lasciare spazio prima di tutto ad ogni possibile domanda. È questo il compito di questo articolo, che non andrà molto oltre, a parte qualche accenno.

Si tratterà dunque di mettere in dialogo i pensieri espressi da Hubertus Blaumeiser sull’esperienza del *patto* che ha aperto il periodo più fecondo nel “pensare vitale” di Chiara, col mondo della teologia evangelica in particolare, ma implicitamente anche con tutta una corrente di teologia accademica come viene concepita e praticata nei paesi di lingua tedesca. Spetta al lettore giudicare quanto le domande poste qui di seguito siano valide anche per altri contesti culturali.

Mi si permetta però di cominciare con una premessa di carattere esperienziale che svolge un duplice compito. Da una parte indica il luogo “biografico” di questo contributo che non nasce da una posizione “neutra” – che non esiste, tra l’altro –, ma è il tentativo di riflettere su una esperienza teologica in atto, e dall’altra porta l’attenzione su quel nesso tra vita e pensiero che è tipico della *spiritualità dell’unità*.

Da qualche mese partecipo regolarmente al lavoro della Scuola Abbà, e con ciò la dimensione ecumenica del Movimento dei Focolari si esprime anche in questo luogo di lavoro intellettuale di punta. Se l'unità è lo specifico di questa spiritualità, non può non esserlo anche sul livello del pensiero: ma che cosa vuol dire “unità di pensiero” quando siamo membri di Chiese diverse e siamo legati alle nostre rispettive tradizioni non solo per convenzione, ma per convinzione? Ce lo stiamo chiedendo dal primo giorno della mia partecipazione. Nel nostro lavoro partiamo dalla certezza di una unità *piena* tra noi, perché il “patto”, come punto di partenza, lo implica: ma, ancora, di quale tipo di unità si tratta, non essendoci la piena comunione ecclesiale? In qualche modo è necessario distinguere tra vari livelli o cerchi concentrici di unità, e concepire un tipo di unità che può contenere in sé la pluriformità.

Inevitabilmente vengono fuori le divergenze classiche: il patto, i ministeri, i sacramenti, Maria... Ne parliamo con grande spontaneità, senza l’idea di dover nascondere o difendere qualcosa, e senza l’aspettativa di dover trovare soluzioni o formule di compromesso. La divergenza, finché espressa per amore, non diminuisce la presenza di *Gesù Maestro* tra noi che tutti vogliamo ascoltare.

Ma c’è di più. Alle volte qualcun altro esprime meglio di me quella che sarebbe la “mia posizione”: quelle volte, ad esempio, in cui un membro cattolico della Scuola Abbà ricorda Lutero quando io non vi avrei neanche pensato, o in cui qualcuno mi fa una domanda che mi aiuta a tirare fuori il meglio di me. In quei momenti lui pensa “per me”, vive “in me”. Con sorpresa trovo così scombussolato ciò che normalmente (in una discussione accademica) sarebbe stata la costellazione di un simile gruppo di dialogo. Non essendoci alcuna necessità apologetica, il pensare può essere un atto per l’altro, anzi “nell’altro”, perché nell’ascolto profondo lo accolgo “in me”. Avviene in tal modo un cambiamento nella percezione della “differenza” che ha una rilevanza ermeneutica notevole: la differenza non è più semplicemente tra me (evangelico) e gli altri (cattolici). Siccome l’altro non è più l’altro fuori di me, ma è l’altro *in me*, la differenza non è più tan-

to *tra noi*, ma è *in me* ed è in ognuno degli altri. Se qualcuno degli altri mi fa qualche domanda per capire meglio la mia tradizione, lo fa in fondo per capire anche se stesso – per capire l’unità della quale partecipiamo tutti i due.

Questo cambiamento di prospettiva ha un doppio effetto sul modo di affrontare le questioni: relativizza le domande e le rende più urgenti nello stesso momento. Da una parte le relativizza, perché l’unità sul piano esistenziale dipende dalle domande che sorgono. Non è la risposta che fa l’unità, ma essa è fondata nella vita del “patto” che significa essere *in Gesù* – un luogo che abbraccia e supera ogni divergenza di pensiero. Dall’altra parte, però, le domande che sorgono si fanno più urgenti. La tensione che risulta da una problematica non risolta, non la posso esteriorizzare facendone una tensione tra me e l’altro, ma è un problema *in me* – e così cresce la necessità e la voglia di affrontarla e la creatività nella ricerca di soluzioni.

2. *Sostituire la Parola con l’esperienza?*

Parlare di un “patto” come “accesso” e “metodo” sembra sostituire – o almeno voler completare – la Parola (esterna) con l’esperienza (mistica/ecclesiale): così può suonare una prima possibile obiezione. Difatti, l’accento viene posto su un atto interpersonale che porta ad una esperienza interpretata come una esperienza *in Dio*, e compresa inoltre come «partecipazione alla vita di Gesù Cristo» che – come detto giustamente nell’articolo di Blaumeiser – è la condizione per ogni conoscenza di Dio. Ma non dovrebbe piuttosto essere la Parola di Dio il luogo eminente di questa partecipazione, e non bisognerebbe essere diffidenti rispetto a un presunto valore rivelativo dell’esperienza umana, che è sempre ambigua? Sembra che questa domanda sia la domanda classica della teologia della riforma nei confronti della tradizione cattolica; in verità però ci troviamo anche all’interno di una grande discussione nella teologia evangelica. Ne ricordo soltanto due momenti.

Per Lutero, un punto chiave della sua visione gira intorno alla domanda da dove l’uomo attinga la certezza della sua fede.

L'esperienza del fallimento delle vie tradizionali in cui viveva, lo hanno portato a uno studio della Scrittura che gli confermava sempre più una convinzione: l'uomo non può fidarsi di se stesso, né delle sue esperienze, sentimenti o tradizioni, ma soltanto della fedeltà di Dio che si esprime nella Parola che egli ci ha dato *dall'esterno* e che perciò è indipendente da ogni vacillare dell'uomo. In questa convinzione, Lutero si opponeva sia alla Chiesa di Roma che attribuiva alla tradizione e al ministero un valore ermeneutico decisivo nei confronti della Scrittura, sia alle correnti "di sinistra" della riforma, i cosiddetti "spirituali", che mettevano l'accento sull'esperienza della rinascita e su un'azione diretta dello Spirito Santo nei cuori dei credenti. Per Lutero, invece, ogni conoscenza di Dio e dell'uomo deve poggiare sulla Parola esterna e sicura (della Scrittura), non sulla parola interna e insicura (dell'esperienza spirituale o della tradizione ecclesiale).

250 anni dopo, il richiamo alla Scrittura comincia ad essere decisamente problematizzato. Il metodo storico-critico nascente distrugge l'evidenza della sicurezza che Lutero aveva posto nell'esteriorità della Parola: la Bibbia stessa viene capita come un frutto della prima tradizione ecclesiale con una sua storia complicata e umana, almeno dal punto di vista delle scienze storiche. Accenno qui alla grande figura di Friedrich Schleiermacher. In una situazione in cui un appello alla Scrittura nel senso letterale come fonte infallibile della verità era diventato impossibile, e in cui l'accesso alla conoscenza di Dio con la ragione si era mostrato – con I. Kant – come una illusione, Schleiermacher ha individuato, come unico accesso alla verità di Dio, *l'esperienza* di fede. La Scrittura rimane sì la fonte della verità, ma non più in un modo diretto, bensì mediato: oggetto della teologia è ciò che della Scrittura viene capito e vissuto nella comunità ecclesiale.

Questa concentrazione sull'esperienza di fede poteva ridursi, nel corso dell'800, ad una fenomenologia della religione soltanto – nel senso di un approccio puramente storico, psicologico o sociologico – oppure ad una comprensione prevalentemente etica o culturale della religione. La risposta all'800 arriva dopo la crisi della Prima Guerra mondiale, nella forma di una protesta solenne e radicale, da parte di Karl Barth e della teologia dialettica.

Convinti che il mondo ha bisogno della Parola di Dio non distorta o annacquata, i suoi esponenti cercano di eliminare nella metodologia teologica tutto ciò che sa di approccio soggettivo. Non è l'esperienza umana, anche se vissuta come esperienza religiosa e cristiana, la via per trovare la verità di Dio, anzi – almeno in un primo momento – bisogna escluderla per sottolineare l'iniziativa di Dio e l'oggettività della sua Parola, colta nella sua autorità al di là della critica storica.

Alla fine del secolo ventesimo, la teologia evangelica tedesca si ritrova in un quasi generale ritorno alla tradizione dell'800, in particolare a Schleiermacher. La disputa è aperta, la sfida è sempre quella di trovare un rapporto giusto tra esperienza e Scrittura. Dove si collocherebbe perciò una teologia che parte da un'esperienza del “patto” come accesso esistenziale alle verità della fede? Questo approccio potrebbe essere fruttuoso se definisce bene il suo limite e il suo compito: il limite gli viene posto dal *sola scriptura* che rimane valido, anche se sofferto e problematizzato, nella prospettiva della teologia evangelica, sottolineando che l'unica fonte dei *contenuti* della fede è la Scrittura, capita come *accesso materiale* della teologia alla verità di Dio; mentre l'esperienza – in questo caso quella che scaturisce dal patto – va vista strettamente come *metodo* del pensare oppure come *accesso formale*. Il compito affascinante di un tale approccio potrebbe consistere nella ricerca di una *ermeneutica della Scrittura* nuova e convincente, compito molto urgente nella situazione attuale della teologia evangelica. La speranza che questa ricerca possa portare frutto, è radicata tra l'altro nell'osservazione che l'esperienza del patto di Chiara è nata dopo un lungo periodo concentrato sul *vivere la Parola*, e ne è il culmine.

3. Sostituire la ragione con l'esperienza?

Parlare di un “patto” come “accesso” e “metodo” sembra sostituire – o almeno voler completare – la ragione con un elemento esperienziale. Facilmente qualcuno potrebbe giudicare che si confondono due piani, quello spirituale (esperienziale) e quello teologico (razionale), e sottolineare che il primo è sogget-

tivo, mentre il secondo tende a raggiungere il più possibile l'ideale dell'oggettività.

Se vogliamo valutare questa possibile obiezione, bisogna precisare la questione. In nessun caso si tratta, nella teologia, di quell'oggettività che è tipica delle scienze naturali, e che è comunque diversa da quella delle scienze umanistiche. Accenno alla lunga discussione – entrata in una fase più acuta duecento anni fa – se la teologia può e deve definirsi “scienza”, discussione che è tutt’ora aperta e che molto dipende dalle definizioni di “scienza” nei vari ambiti culturali e linguistici. Indipendentemente dalla decisione su questa disputa vale però la domanda espressa nel titolo del presente paragrafo, perché anche nelle definizioni di teologia in cui essa *non* viene capita come “scienza”, non si può mai prescindere dall’esigenza di esprimersi in un discorso razionale, se la teologia non vuole autoescludersi dal mondo accademico. La ragione con i suoi metodi tipici è l’accesso specificamente teologico alle realtà della fede.

Ripetiamo allora la domanda: è compatibile la razionalità con un’esperienza del tipo di quella vissuta nel “Patto d’unità”? Bisogna ricordare in proposito che il concetto di razionalità si è molto diversificato. Non c’è neanche bisogno di accennare alla diversità delle grandi tradizioni culturali nel mondo: basta guardare la storia dell’Occidente che non vive più nella fede – forte, ma ingenua – dell’Illuminismo che vedeva la ragione come una forza oggettiva e universale in grado di risolvere qualsiasi problema dell’uomo. La cosiddetta oggettività universale della ragione non viene più sostenuta, perché semplicemente non c’è. In ogni atto di pensiero siamo sempre parzialmente determinati da scelte coscienti e incoscienti fatte in precedenza, da forze psichiche, da scopi e valori che sono intrinseci all’esistenza umana. Razionale è colui che è il più possibile cosciente di tutti questi fattori arazionali e che ne tiene conto nel suo dialogo con l’altro.

Così arriviamo ad una prima conclusione: anche colui che vuole inserire l’esperienza del “patto” nel metodo della teologia, non esclude con questo solo atto una definizione di teologia che vede la ragione come il suo “luogo antropologico”. Anzi, più vive questo “patto” coscientemente e in modo controllato, più si avvi-

cina a quel livello e a quelle forme di oggettività che sono possibili nel discorso teologico. Ogni teologia suppone una esperienza di “fede” come presa di posizione pre-razionale, ed è in questo contesto che si potrebbe capire il “patto”, appunto, come una esperienza di fede che è aperta ad un modo specifico di usare la ragione.

C’è però un elemento in più, ed in questo consiste la sfida che viene lanciata e che va valutata: parlare di “accesso” non solo non esclude la ragione, ma pretende persino di poterla illuminare e rinforzare. Il tentativo di comprensione deve limitarsi qui ad un breve accenno.

Un elemento essenziale del “patto” è il *nulla di sé per amore*, atteggiamento di apertura per poter accogliere la presenza di Dio in comunione con gli altri. Anche se espresso – nel linguaggio di Chiara – in categorie mistiche, questo atto non appartiene soltanto alla dimensione spirituale dell’uomo.

Ogni ricercatore – posso parlare soltanto del campo delle scienze umanistiche – conosce l’esperienza del vuoto che è un vuoto “ pieno”: la profonda concentrazione sull’oggetto del suo pensiero che non vuole ancora “svelarsi” e l’attesa di quell’idea che aprirà una nuova porta. Ma anche quando ha “trovato”, il ricercatore non si accontenta mai delle cose raggiunte, si mette sempre di nuovo davanti al niente, al non-sapere, per trovare qualcosa di nuovo. Passare per il “nulla” è l’atteggiamento di fondo per ogni atto creativo dell’uomo, atteggiamento intelligente e perciò anche razionale, se con razionale si intende l’uso controllato e cosciente di tutte le facoltà dell’uomo.

Il “di più” nel pensare sulla base del “patto” consiste nel fatto che questo passaggio per il “nulla”, anche sul piano della riflessione teorica, viene vissuto nella relazione con l’altro. L’altro, anziché essere l’oppositore le cui posizioni mi servono per distinguere meglio le mie idee, viene visto prima di tutto – in questo atteggiamento di “amore intelligente” che è alla base dei rapporti – come la grande *chance* per vivere quel vuoto necessario per il pensare, vuoto che non si vive in una situazione solitaria, ma che è un “nulla reciproco”, un “niente pieno”, un vuoto popolato. È ascoltando profondamente – cercando di mettere da parte ogni

preconetto – oppure donando le proprie idee “per amore” – cioè senza voler imporre qualcosa all’altro con l’uso della parola come arma del potere –, che vivo veramente in un atteggiamento di attesa creativa: attesa che le cose mi si “svelino” in questo dialogo sincero, attesa che – come mi dice la fede – sia il Terzo fra noi (*Mt 18, 20*) a trovare quello spazio nel quale egli può prendere dimora col suo Spirito.

Aprirsi alla mente dell’altro, non per possederlo o per superarlo, non nel timore o nell’ammirazione, ma “per amore” e cioè per l’altro in quanto tale, vuol dire aprirsi alla possibilità – dico troppo? – di pensare anche con la mente dell’altro. Dove un pensiero nasce in questo scambio libero, non c’è più motivo per l’invidia, perché questo pensiero non è né mio né suo: non esiste proprietario (anche se rimarrà, penso, il concetto di “autore”). E dove spariscono la paura e il risentimento – frutti dell’invidia – si libera la creatività, si accelera il pensiero.

Sarà tutto ciò più di una bella idea? La verifica dovrà avvenire col tempo, nel lavoro intellettuale di chi è pronto a tentare una via nuova. Ma comunque non si può rimproverare una mancanza di razionalità, perché qui si tratta della scelta razionale di aprirsi alla mente dell’altro, in una forma precisa e specifica, che tiene conto e coinvolge facoltà umane più larghe della sola mente razionale.

4. Sostituire l’atto del pensare individuale con un atto interpersonale?

Parlare di un “patto” come metodo della teologia sembra spostare l’accento dall’atto individuale e personale del pensare – radicato nella coscienza personale dell’uomo – ad un atto “collettivo”. La formulazione di questa frase è coscientemente tendenziosa, perché implica la trappola in cui *non* deve cadere una praticabile soluzione del problema. È nota la storia della Chiesa con le sue contrapposizioni tra le confessioni: l’appello alla coscienza personale irriducibile, da una parte, il concetto della coscienza personale che va illuminata e sostenuta dalla coscienza “collettiva” della Chiesa, dall’altra. Se il metodo del “patto” vu-

le avere un significato ecumenico, deve essere capito al di là di questa differenza.

Esiste un pensare interpersonale? Direi in modo provocatorio: non esiste nient'altro! Nessuno pensa dal nulla. Nessuno pensa da solo. La mente è radicata nella storia, formata dalle nostre esperienze, popolata da mille interlocutori, su livelli più o meno coscienti. Per quanto sia vero che nessuno mi può sostituire in quell'atto libero di autocostituzione, atto tipico per l'uomo come tale e che è alla base della stessa facoltà di riflessione – tanto è vero che questo io si costituisce soltanto di fronte all'altro, al tu, altrimenti non sarebbe neanche cosciente della propria esistenza. L'individuo è tale – è cioè più che un esemplare della specie umana – soltanto perché esiste l'alterità. Nel pensare *individuale* dell'uomo, la presenza del tu – molteplice e onnipresente – non è soltanto inevitabile, ma costitutiva, come quell'alterità alla quale si conforma o dalla quale si distingue per trovare la propria identità.

La dimensione interpersonale intrinseca al pensare si esteriorizza in forme molto varie, a seconda dell'accento che si pone su una parte o sull'altra. Accentuando il polo dell'individualità, si è portati ad un atteggiamento tendenzialmente competitivo: alla difesa del proprio campo, alla distinzione dall'altro, alla lotta per una “verità” intesa nel senso cognitivo e possessivo. Si potrebbe scrivere la storia della modernità occidentale sotto questo punto di vista¹, ma bisogna stare attenti a non confondere i due livelli: la crescita della libertà di scelta nella società pluralistica non vuol

¹ Ci sono storici – per es. Heinz Schilling, editore europeo dell'archivio per la storia della Riforma – che cercano nuove risposte alla domanda su quale sia stato l'elemento più importante che ha portato all'accento sull'individuo, tipico per la modernità. Oggi vengono relativizzate risposte classiche date in precedenza: che sia stata la Riforma con le sue convinzioni fondamentali, oppure che sia stata una conquista dell'umanesimo (sulla base della filosofia antica) più o meno *contro* la supremazia del cristianesimo. Schilling tende invece a dire che il fatto stesso della distinzione del cristianesimo in varie confessioni con delle conseguenze enormi sul piano politico e sociale, e con le sue forze competitive fino alle lotte più terribili, sia stato il movente più forte per lo sviluppo della società moderna.

dire una diminuzione di questa dipendenza costitutiva dell’individuo dall’alterità. Non di rado, infatti, chi lotta di più per le proprie posizioni è la persona meno libera, perché determinata dal suo atteggiamento di difesa. Purtroppo devo constatare che il mondo teologico in cui vivo, è (ancora) fortemente determinato da questo concetto competitivo delle relazioni. Qualche volta può produrre un genio – ma se i geni non ci sono?...

È in questo contesto che va valutata l’esperienza del pensare sulla base del “patto”: riuscirà essa a offrire veramente un modello nuovo? In ogni caso non si può obiettare che un approccio in certo modo “collettivo” – o meglio forse: *pericoretico* – debba di per sé diminuire l’autonomia dell’individuo, perché l’autonomia di un soggetto solitario è finzione: esistono soltanto modi vari di rapportarsi nell’insieme della rete interpersonale, della quale fa parte ogni uomo inevitabilmente. La domanda veramente importante è se questa rete interpersonale è rigida o flessibile – perché se rigida, toglie all’io la possibilità di crescere. La rigidità può venire da due lati opposti: dall’altro – inteso come persona o come struttura – che si comporta in modo oppressivo, o dall’io che si chiude verso l’esterno e si autoirrigidisce, perché la rete interpersonale non si rinnova più, ma rimane su un certo stato di (im)maturità. Per sua natura, il “patto” evita più facilmente questo secondo pericolo, quello della chiusura dell’io in se stesso, perché l’atto dell’*uscire da se stessi* è costitutivo. Può però evitare anche il primo pericolo, cioè la limitazione dell’individuo da parte della collettività, se rimane fedele al suo fondamento, l’amore radicato nell’Amore (di Gesù Abbandonato): in esso si trova la massima flessibilità dei rapporti che apre spazi di vita – e, si spera, sempre più anche di pensiero.

Finisco con un ultimo accenno. Se per un lettore critico il concetto di “patto”, nonostante le precisazioni fatte, è rimasto difficile da digerire perché gli sembra troppo “spirituale”, voglio ricordare il concetto antico dell’alleanza, principio portante per una buona parte della teologia riformata². Nell’alleanza di Dio

² Sviluppato in modo sistematico per la prima volta da Heinrich Bullinger nel suo *Schrift über den Bund* del 1534.

con il suo popolo, la fedeltà di Dio è costitutiva: è lui l'Autore e l'Attore principale che *raduna* il suo popolo. L'alleanza è una realtà esistente in cui l'uomo è invitato ad entrare, ma dalla quale si può anche escludere. Invito a leggere il “patto” alla luce della teologia dell'alleanza, e dunque come una realtà ecclesiale (nel senso largo del termine). Pensare sulla base del “patto” vuol dire allora indicare il *luogo* dove si fa teologia: l'alleanza appunto come comunione ecclesiale che precede ogni agire dell'uomo, ma che va vissuta anche come evento di Chiesa nell'oggi.

STEFAN TOBLER

Dottore in Teologia

presso la Libera Università di Amsterdam,

Pastore riformato