

Hans-Gerd Janßen

ESPERIENZA – CONSIDERAZIONI DI TEOLOGIA FONDAMENTALE

Il concetto di esperienza (a parte l'«esperienza sperimentale») significa almeno due cose:

1. Esperienza nel senso di esperienza di vita – e c'è qui l'accento sull'apprendimento tramite esercizio di cose già esistenti (per esempio, la tradizione religiosa).
2. Esperienza nel senso di qualcosa che avviene – e c'è qui l'accento sul vissuto soggettivo di ciò che si sperimenta.

Circa il n. 1. Ci sono fatti dei quali si conosce realmente il significato quando si sono sperimentati (siamo «passati» attraverso di essi). Per cui è detto sperimentato colui che padroneggia la propria vita in modo abile e competente; egli ha «esperienza della vita». Questa ha certamente a che fare anche con l'esercizio e l'esercizio pratico di qualcosa che è dato. Ciò non significa ottusa imitazione, ma piuttosto appropriazione. Questo vale proprio anche per l'esperienza religiosa. Un esempio a partire da Karl Rahner: «La teologia di Rahner è la dogmatica biografica della semplice, mi azzarderei a dire, della media persona cristiana – la mistica biografia di una vita non drammatica, senza grandi cambiamenti e svolte, senza particolari illuminazioni e conversioni. [...] In Rahner è [...] visibile come proprio [...] l'esperienza religiosa quotidiana e normale, addirittura l'esperienza abituale collettiva del cattolico si può compitare nel canone della stessa dottrina. [...] Non sono presupposte doti o accadimenti particolari, nessuna dura mistica è esigita, si tratta sempre evidentemente di quella mistica senza la quale mai e poi mai c'è la fede. Ma per questo tale teologia biografica è appunto mistagogia per tutti [...], senza ansietà da contatto verso la vita quotidiana, noiosa, quasi monomane, e le sue esperienze ed entusiasmi religiosi non facilmente decifrabili»¹. Per questo si potrebbe dire «che

¹ B. METZ, *Karl Rahner – ein theologisches Leben*, in ID., *Unterbrechungen*, Gütersloh 1981, 43-57, qui 48-49.

l'esperienza religiosa non sarebbe da intendere primariamente come una specie di esperienza ma come un modo dell'esperienza della vita: come somma parziale di esperienze, che si fanno con la vita sotto un orizzonte religioso. Che questo orizzonte stesso si sia formato sotto l'impressione delle proprie esperienze religiose o consista nella "luce della fede" che si è assunta pieni di aspettativa, o in un miscuglio di entrambe, qui non gioca un ruolo particolare. «L'esperienza fatta così ha la forma della conoscenza, che secondo le circostanze può anche essere insegnata; essa infatti è il frutto del confronto e della riflessione»².

Circa il n. 2. La struttura dell'esperienza nel senso di qualcosa che avviene, del vissuto soggettivo, viene espressa in modo pregnante nella frase di un romanzo di Erik Fosnes Hansen: «Tu sei la risposta ad una domanda, della quale io neppure sapevo che esistesse»³. La risposta porta con sé la domanda alla quale risponde: si manifesta qualcosa di nuovo finora non domandato. Per l'adatta articolazione di questa esperienza si deve prima di tutto trovare un (eventualmente nuovo) linguaggio (almeno per colui a cui succede questo evento). Ci sono tali esperienze, per mezzo delle quali la realtà si rivela all'uomo in modo nuovo, le cosiddette «esperienze di apertura», nelle quali «[si tratta] di avvenimenti non stabiliti, non necessari, che in modo inaspettato aprono nuove dimensioni della conoscenza di sé, degli altri e del mondo»⁴. Questa specie di esperienza è proprio qualcosa di sperimentabile, di spettacolare e allo stesso tempo una tipica autenticità. Nel contesto cristiano essa si trova innanzitutto e primariamente in quelle esperienze cristiane delle origini, che in modo esclusivo sono legate alla vita e al destino di Gesù, ma anche – ricercate e accentuate – nella mistica e nelle esperienze mistiche di conversione.

La fede cristiana si fonda «in primo luogo sulla trasmissione storica delle esperienze di fede [di coloro] che hanno seguito Gesù», perché essi per mezzo suo hanno sperimentato la salvezza. Trasmissione storica qui significa che sono queste antiche esperienze che, in condizioni storiche mutate, di nuovo ci si devono appropriare e così divengono specifiche esperienze cristiane di Dio nel contesto di ogni nuovo presente, che quindi si fanno «nelle e con le singole esperienze umane [...] alla luce della tradi-

² G. HAEFFNER, *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, in F. RICKEN (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 15-39, qui 38s.

³ E. F. HANSEN, *Choral am Ende der Reise*, Köln 1995, 389.

⁴ J. SCHMITZ, *Offenbarung*, Düsseldorf 1988, 21.

zione [cristiana] e fondati su di essa». Detto in modo più concreto: «io, sotto la specifica luce del contenuto di fede che mi viene offerto nella storia dell'esperienza cristiana, faccio, nelle e per mezzo delle attuali esperienze umane, un'esperienza cristiana personale, nella quale io qui e ora sperimento la salvezza che in Gesù viene da Dio»⁵. Queste esperienze possono essere esperienze del tipo 1 o anche del tipo 2.

La distinzione di queste di due tipi di esperienze (che forse poi non sono così distinti) ha certamente a che fare con il fatto che nel concetto moderno di esperienza coesistono tre elementi che sono fra di loro in tensione:

a) L'esperienza ha «sempre due aspetti: è *guidata dalla teoria* ed è *critica della teoria*. Anche se si tratta di comprendere la realtà in modo non pregiudiziale», di immettersi in essa in modo aperto, tuttavia allo stesso tempo anche «sperimentare e percepire diventa esperienza secondo una determinata interpretazione».

b) «L'esperienza [è] *soggettiva* e poggia su una *mediazione intersoggettiva*». Essa «è [...] irripetibile esperienza del singolo nel tempo e tuttavia esige mediazione con altre esperienze per essere confrontata, ripetuta, regolata e organizzata».

c) «L'esperienza ha un elemento *passivo* e uno *attivo*»: passivo in quanto «il soggetto nell'incontro si apre all'esperienza e si espone a ciò che incontra (esperienza e pericolo). [...] L'elemento passivo si manifesta anche nel fatto che la prospettiva di esperienza, che rende possibile la specifica esperienza, è pre-stabilita per colui che la sperimenta e lo pone in una storia di esperienza nella quale la propria capacità di esperienza è debitrice all'esperienza storica e sociale pre-stabilita. [...] A questa passività dell'evento dell'esperienza corrisponde un elemento attivo, che si manifesta nel cosciente immettersi nell'esperienza, nella scelta di specifiche prospettive di esperienza, modi, metodi e oggetti di esperienza e in una determinata interpretazione. Esperienza e progetto, esperienza e azione, esperienza e razionalità si trovano qui legate strettamente insieme. Qui diviene chiaro che l'esperienza è determinata non soltanto dall'intensità dell'incontro, ma anche da come qualcosa viene sperimentato e da cosa uno nel processo dell'esperienza fa delle sue esperienze»⁶.

Come si possono articolare le esperienze, che aprono il nuovo e quindi spezzano un orizzonte teoretico pre-stabilito? Il teologo della religione

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, in CGmG/25, 73-116, qui 84, 83, 81.

⁶ J. TRACK, Art. *Erfahrung* III/2. *Neuzeit*, in: TRE 10 (1982) 116-128, qui 117.

Hans Joas tematizza: «Esperienze dell'autotrascendenza [...] nel senso di essere strappati al di là dei limiti del proprio sé, di essere presi da un qualcosa che è al di là del mio sé»⁷. Siccome le interpretazioni di tali esperienze sono sempre discusse, Joas fa tre osservazioni che sono da tenere presenti: «In primo luogo nell'esperimtare soggettivo c'è in modo assoluto [...] il fatto che determinate spiegazioni della nostra stessa esperienza ci appaiono come le uniche possibili, le uniche plausibili. Anche quando per l'osservatore esiste una differenza fra l'esperienza e la spiegazione, tale differenza non necessariamente vale per colui che vive l'esperienza. Possiamo fare l'esperienza di una (soggettiva) "rivelazione", quando a noi improvvisamente riesce di trovare la parola liberante che dal sentimento di una spaccatura in ciò che è già stato detto forma una determinata esperienza. In tutte le altre spiegazioni della nostra esperienza, anzi perfino nelle stesse descrizioni che finora noi abbiamo dato dell'evento sperimentato, possiamo aver avuto un logorante sentimento di insufficienza; adesso tuttavia improvvisamente tutto ciò ci è chiaro, l'esperienza trova la sua completa espressione. Quando noi facciamo una tale esperienza, allora spiegazione ed esperienza per noi si fondono indissolubilmente. [...] – In secondo luogo nel processo dell'articolazione di esperienze si tratta di un processo che può iniziare dalle due parti terminali. A volte troviamo la parola giusta che ci permette di accettare come giusta un'esperienza fatta per la prima volta. In questo senso possiamo considerare le lingue, le culture, le religioni come ricchi repertori per l'articolazione di esperienze. [...] – In terzo luogo [...] determinate spiegazioni ci permettono in assoluto di fare determinate esperienze. Questo per l'ambito dell'esperienza religiosa è uno stato di fatto essenziale»⁸. Perché «le tradizioni e le istituzioni religiose offrono [...] non solo ricchi repertori per la spiegazione delle nostre esperienze di autotrascendenza; esse rendono tali esperienze anche effettivamente possibili. Esse contengono una conoscenza in qualche modo di specie corporea, di come noi possiamo prepararci a tali esperienze. [...] Ma è più importante che la conoscenza stessa di fede ci introduca a sperare realmente di voler centrare la nostra esperienza in noi stessi»⁹. Che con questo Joas non voglia criticare soltanto «l'aumento del fai-da-te ("bricolage") religioso e delle identità religiose rabberciate» e perorare per l'aspetto istituzionale lo dice chiaramente: «In tali tentativi di connessione possono essere presenti anche approcci realmente creativi e produttivi. Non dimen-

⁷ H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg u.a. 2007, 17.

⁸ *Ibidem*, 23s.

⁹ *Ibidem*, 26.

tichiamo che anche la storia del cristianesimo non è semplicemente una trasmissione lineare e omogenea della fede cristiana, ma che proprio “virtuosi” religiosi hanno arricchito l’eredità spirituale del cristianesimo, quando, per esempio, Maestro Eckhart ha preso impulsi dall’ebraismo o Francesco d’Assisi impulsi dall’islamismo e li hanno integrati nel cristianesimo. [...] Si deve quindi essere attenti a non formulare giudizi precipitosi, in modo da non chiuderci alle possibilità dell’individualismo, per cooperare a dare vitalità alla vita religiosa»¹⁰.

Da tutto ciò possiamo arguire che «nei modelli di spiegazione non [dovremmo] semplicemente parlare di un’alternanza fra articolazione ed esperienza, ma piuttosto di un’alternanza fra situazione sperimentata, esperienza preriflessiva, articolazione individuale e patrimonio culturale. Articolazione e interpretazione sono un fatto complesso, nel quale ci sforziamo di giungere ad una consonanza fra piani diversi, che tuttavia assai raramente possiamo raggiungere in modo duraturo. Ma proprio da questo fatto sorgono anche – nel tentativo di giungere a tale consonanza – nuovi valori»¹¹ e modi della fede.

Ora, che cosa ha a che fare tutto ciò con la teologia della spiritualità? Infatti ciò che finora è stato detto vale per ogni specie di lavoro di teologia (sistemica). C’è allora uno specifico della teologia della spiritualità? Vuole essa spingere ad uno sperimentare soggettivo dei contenuti di fede (mistica e pietismo) o invece addomesticare il suo soggettivismo?

Per questo ancora un’osservazione di sociologia religiosa: la spiritualità – così Hubert Knoblauch – «sembra [...] che cerchi il suo fondamento non nel sociale ma nel soggetto stesso. Essa indica la crescente tendenza dei membri della società a considerare la propria esperienza di trascendenza come fonte e criterio di evidenza e di “bontà” della *propria* religione»¹². «Con questo fede e religione suppongono (insieme al modello di ambiti sacrali e profani separati) una distinzione fra i “virtuosi”, che fanno le esperienze, e i laici, che non le hanno fatte ma che ad esse credono. La fede si basa su una conoscenza *trasmessa* di esperienze di trascendenza. Come Weber ha indicato, tale santità viene acuita tramite gli apparati sacerdotali, che segregano tale conoscenza dal punto istituzionale e comunicativo e quindi rafforzano la separazione fra sacro e profano. In connessione con Weber, Bourdieu ha fatto notare che il tentativo di un controllo “or-

¹⁰ *Ibidem*, 26, 27.

¹¹ *Ibidem*. 62.

¹² H. KNOBLAUCH, *Die Soziologie der religiösen Erfahrung*, in F. RICKEN (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung*, 69-80, qui 78.

todosso” sacerdotale su questa conoscenza porta ad un conflitto strutturale con i “virtuosi” e i carismatici, poiché questi quasi ininterrottamente reclamano una nuova conoscenza eterodossa. Le organizzazioni religiose perciò servono, fra l’altro, all’addomesticamento delle esperienze di trascendenza. In questo sfondo si deve allora comprendere anche la specificità della spiritualità, che non voglia appunto intendere se stessa come fede ma che si elevi ad esigenza di un proprio accesso di trascendenza. Ciò può essere considerato come motivo per cui i più giovani gruppi di “religiosità” (o meglio: di spiritualità) si sono mostrati indifferenti alle grandi chiese»¹³.

È vero questo? La spiritualità è immobilizzata al tipo di esperienza? Sicuramente no, come mostrano le riflessioni di Joas e la teologia di K. Rahner. E per una teologia della spiritualità si deve sempre trattare di inserire tali esperienze nella grande tradizione della fede¹⁴ - senza volerle addomesticare. Secondo la mia opinione, in ciò si manifesta la tensione degli elementi ricordati del concetto di esperienza (guidata dalla teoria e critica della teoria, soggettiva e intersoggettiva, passiva e attiva). La teologia della spiritualità come sostiene e come risolve questa tensione - dal punto di vista del contenuto e del metodo? E come si distingue dalle altre discipline teologiche? In cosa consiste la sua specificità? Soltanto nell’elaborazione di asserzioni e forme di fede fino a ora troppo poco considerate (una storia della Chiesa e della teologia che si rispetti deve farlo)? Essa, per dir così, accoglie soltanto ciò che le altre discipline teologiche hanno lasciato da parte? Oppure è essa che spinge affinché il tema esperienza sia posto all’ordine del giorno teologico - ma ciò non è per principio già avvenuto con la «svolta antropologica» di Rahner (pur con tutta la forza speculativa della sua teologia)? Egli infatti ha elevato il «soggetto» (quale il moderno tema) a tema principale anche della teologia, ma evitando una comprensione individualistica del soggetto. In questo contesto anche la domanda: che cosa significa la forte connessione della teologia della spiritualità con la psicologia, omettendo gli interrogativi teologici? Abbandono del «soggetto» per l’«individuo»? È cosa che può andare teologicamente? Secondo la mia opinione assolutamente no. Perché la fede cristiana non è mai soltanto la mia propria azione e la mia propria cosa. Per cui essa non si realizza nella mia privata stanzetta, ma nello spazio pubblico. È vero che la fede dal

¹³ *Ibidem*, 79.

¹⁴ Così almeno io intendo M. PLATTIG, *Vortrag zum Actus Academicus der PTH Münster 2008* con il titolo: «Non ti ritenere per qualcosa di grande o per uno speciale amico di Dio, se tu sperimenti grande fervore e devoti sentimenti! (Thomas a Kempis) - *Die kritische Reflexion religiöser Praxis und religiösen Erlebens als Aufgabe der Theologie*».

punto di vista giuridico, del diritto pubblico, è «cosa privata» – ed è bene così: nessuno può essere costretto alla fede, la libera adesione le è essenziale, poiché la fede non si ha senza soggetto – ma essa non è «privatistica», non è «soggettivistica»: io nella fede come evento di salvezza ho a che fare con tutti e con tutto. Per cui alla fede appartiene la disponibilità alla responsabilità davanti a sé e agli altri, l'impegno per la verità dei contenuti, che certamente necessitano dell'esperienza (soggettiva), ma che in essa non hanno il loro criterio.

