

Giuseppe Buffon, OFM

STORIA, TEOLOGIA SPIRITUALE ED ESPERIENZA

1. Formulazione della domanda

L'intervento dello storico nel dibattito concernente il tema del rapporto tra teologia ed esperienza presuppone qualche riflessione sulla *possibilità di allacciare un nesso interdisciplinare* tra branche del sapere che, *nel periodo moderno, si sono differenziate* per metodo ed oggetto di studio. In particolare, potremmo chiederci se la categoria di «*esperienza*», tanto cara appunto alla teologia spirituale, possa costituire *l'alveo di un incontro tra conoscenza storica e conoscenza teologica*.

2. Retrospettiva

1. A tale proposito, infatti, possiamo notare una sorta di simmetria nel processo di differenziazione, distinzione, separazione tra *storia e teologia* e tra *spiritualità e teologia*. Specie durante la crisi *modernista* i tre menzionati concetti vengono spesso impiegati o meglio impugnati in modo contrapposto, quasi come istanze critiche l'una nei confronti dell'altra. Il dibattito spesso polemico serve però a far percepire gli eccessi assunti da parte dei sostenitori delle contrapposizioni: il dogmatismo storico; lo storicismo relativista; l'esperienzialismo psicologista.

2. La teologia del Vaticano II accoglie la nozione di storia secondo la prospettiva offerta dal concetto di incarnazione, ossia la manifestazione storica del mistero trascendente, che si rende visibile secondo le coordinate spazio temporali. La rivelazione, descritta come storia della salvezza, possiede infatti i connotati di una dinamica *temporale* e di una specificazione *culturale*. In altri termini, la storia viene indicata come luogo teologico. I «*segni dei tempi*» risultano determinati per la comprensione o per l'esplicitazione del deposito dottrinale della fede. Lo studio del contesto storico culturale, di conseguenza, risulta necessario per l'intelligenza della dottrina.

3. Lungo il percorso compiuto dalla «teologia spirituale», nel tentativo di precisare un proprio statuto epistemologico, sovente si è ritenuto di potersi avvalere della nozione di «esperienza», allo scopo di rivendicare uno specifico ambito di indagine. Con tale genere di indagine si è inteso perseguire differenti finalità: a) conferire plausibilità ad un «*vissuto*», spesso assente nella riflessione teologica; ridare centralità all'*individuo*, rifuggendo da certa astrattezza; b) perseguire una sorta di *integralità della fede*, includente *sensi, emotività, ragione, libertà, volontà, relazioni*; c) operare il ritorno ad una nuova unità del sapere teologico, superando la distinzione moderna tra discipline pratiche e speculative, ascetica e mistica, spiritualità e dogmatica; d) infine attribuire all'insegnamento teologico una sicura valenza *formativa, mistagogica*.

3. Una esemplificazione

Un esempio, a tale riguardo, può essere costituito dallo studio dei Padri, prima, e poi della teologia orientale, che oltre a fornire nuove fonti alla riflessione teologica, ha offerto anche nuove nozioni di metodo. L'approccio patristico e orientale è stato determinante per superare i rigidi schemi scolastici, basati sul sillogismo e perciò eccessivamente astratti, improntati a mero intellettualismo. Si compì un chiaro passaggio da una mentalità apologetica, controversistica, ad una impostazione mistagogica. Il rinnovamento conciliare, prodotto grazie allo studio delle fonti teologiche, liturgiche, agiografiche, ha dunque già indicato un approccio interdisciplinare tra storia e teologia.

Si potrebbe dire allora che la storia fornisce materiali e nozioni in grado di consentire un ripensamento delle dottrine acquisite, nonché di promuovere un rinnovo del pensiero e della vita. La storia serve allora a «saggiare» uno schema cognitivo sedimentato, ponendolo a confronto con nuove acquisizioni documentarie, con una sorta di alterità, conducendo ad una riformulazione del paradigma cognitivo tradizionale.

4. Ancora sul concetto di esperienza

Il concetto di esperienza, mentre sottolinea l'importanza della complessità, irreflessività, integralità nell'approccio al reale, sembra orientato innanzitutto a costituirsi quale *istanza critica* nei confronti di un cognitivismo riduttivo. Con tale concetto, cioè, si è inteso esprimere dissenso verso:

- una concezione astratta, che non prende in considerazione la dinamica temporale, del mutamento di eventi e rappresentazioni;

- una visione intellettualistica, che non tiene conto di un approccio integrale, inclusivo della dimensione emotiva, etica, morale, intersoggettiva e così via;

- un oggettivismo avulso dalla persona, secondo un criterio scientifico positivista, chiusa alla realtà dell'individuo;

- una prospettiva statica, formalistica, aprioristica, che non prevede la contingenza.

Storia, teologia, spiritualità, ciascuna per suo conto, hanno segnalato nel corso degli anni tali istanze critiche. I paladini della spiritualità, in particolare, sembra abbiano assunto il ruolo dell'accusa nei confronti di una teologia sistematica eccessivamente speculativa, invitando al rispetto della soggettività, dell'integralità, del pluralismo culturale, ecc.

Per quanto riguarda più propriamente la storiografia, o la metodologia storica, il discorso potrebbe essere arricchito con l'aggiunta di considerazioni relative a tre percorsi:

1. l'attenzione prestata al *soggetto*, ossia alle sue dinamiche *interiori*, da Henri Bremond, passando per Giuseppe De Luca, fino a Michel de Certeaux;
2. la ricerca dell'*approccio globale*, proposto della scuola *Annales*, con l'impiego delle scienze umane, attente al livello psicologico, sociale, ecc. che in campo religioso ha trovato uno dei suoi più chiari esponenti in Gabriel Le Bras;
3. l'analisi del particolare, o microstoria, che mira al rilevamento della contingenza, del vero o eterno, individuandolo oltre il falso e il finto, sul modello dell'antropologia (Ginzburg, Orsi).

1. Bremond ha il pregio di aver proposto un rinnovamento della storiografia ecclesiastica, presentando un approccio scientifico dell'itinerario dei mistici, non solo di quelli del medioevo, ma anche di quelli dell'età moderna, non solo dei santi canonizzati ma anche delle personalità che, almeno per il momento, sembra non rispondano ai criteri della agiografia canonica. Ci limitiamo qui a riprendere brevemente alcuni passaggi relativi alla sua impostazione metodologica, che egli stesso propone, sintetizzandoli sotto forma di quesito: «Premièrement, au-dessus ou en de hors de la connaissance proprement intellectuelle, qui se termine à des concepts abstraits, existe-t-il, oui ou non, une connaissance réelle, une intuition directe, qui, sans l'intermédiaire des images et des concepts, établirait entre le réel, quel qu'il soit, et nous une sorte de contact immédiat, d'adhésion plaine ou de possession? Secondement, peut-il arriver, arrive-t-il en effet que la réalité même, si j'ose dire, et non pas l'idée de Dieu se présente à cette connaissance, accepte de descendre à ce contact, s'imprimant ainsi dans le

fond de l'âme, la possédant, la purifiant, la sanctifiant? Tout le reste est verbiage».

2. Giuseppe De Luca si distingue in modo particolare per aver spostato l'attenzione dalla mistica e dalla spiritualità all'ambito assai più dimesso della pietà. Il De Luca si prefigge di studiare l'esperienza dell'incontro con Dio vissuta dalla gente comune. Precisa infatti lo stesso: «Riceve qui il nome di pietà non la teoria sola o il solo sentimento dell'una e dell'altra religione in genere, non la sola religiosità vaga, non il solo vertice supremo ed esatto dell'unione mistica, bensì quello stato e quello solo, della vita dell'uomo quando egli ha presente in sé, per consuetudine di amore, Iddio». Interessante risulta innanzitutto il suo attacco allo psicologismo e al positivismo, da lui ambedue respinti, il primo perché antiscientifico, a motivo della mutevolezza dei fenomeni indagati, il secondo perché ottusamente naturalista e avverso al soprannaturale per preconetto. «Considerare quale scienza, o anche soltanto quale materia di scienza il mondo così mutevole e monotono dei fenomeni psichici, tra il confine della fisiologia e della ragione, è cosa che molti fanno ma che noi non faremo, pur lasciando ad altri di farlo. L'invasione naturalistica, promossa dal positivismo nel campo della psicologia come in quello dell'antropologia e della storia delle religioni, ha ingombrato le menti e le biblioteche d'un materiale incommensurabile ma, ai fini nostri, inservibile». Lo storico della pietà, come rifiutava la psicologia così diffidava della teologia e della filosofia, che considerava essere «appena l'espressione della verità». «La riduzione, pertanto, della pietà a sola teoria della pietà – spiega – ci sembrerebbe assurda ed iniqua, non meno della sua riduzione alla preta psicologia».

3. I patrocinatori di una vera rivoluzione storiografica furono invece i membri della scuola degli *Annales*: Lucien Febvre, Marc Bloch, Ferdinand Braudel. Con essi furono messi in soffitta i vecchi trattati di storia militare, storia diplomatica, storia dei rapporti stato-chiesa, storia del diritto, storia dell'arte, storia economica, ecc. I temi da prendersi in considerazione dovevano essere allora quelli relativi a: demografia, statistica, strutture familiari, abitazioni, urbanistica, vestito e moda, lavoro, salari e prezzi, malattie, assistenza ospedaliera, pauperismo, ecc. La caratteristica di questa «nuova storia» era costituita dall'accentuazione riguardante: la psicologia individuale, non però delle grandi personalità, ma degli uomini comuni; la vita affettiva, che abbraccia aspetti non semplicemente individuali, ma è il risultato di una mentalità comune, in cui predominano spesso fenomeni irrazionali. L'amore, la pietà, la morte, la sicurezza, il terrore: ecco l'oggetto di questa storia che non disdegna di servirsi di altre discipline come l'etnologia, la linguistica, la psicologia religiosa, la sociologia, la statistica, ecc.

Le Bras applica questi parametri allo studio della pratica religiosa, rifuggendo, però, e da un determinismo sociologico, e da un economicismo marxista, e da un idealismo crociano e giansenista, che riteneva il fenomeno religioso incomunicabile e perciò inattuabile.

4. Risulta difficile delineare la sintesi del pensiero di un autore vivente come Ginzburg, tanto più se è lui stesso a rifuggire da qualsiasi tentativo di inquadramento. Cerchiamo però di ritracciare almeno alcuni elementi della sua proposta metodologica, in un brano tratto dall'introduzione di una raccolta di saggi di orientamento epistemologico, dal significativo titolo: *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*: «L'interpretazione è infinita, anche se i suoi contenuti non sono illimitati: le interpretazioni di Auerbach possono essere lette in una prospettiva diversa rispetto alle intenzioni e alla prospettiva del loro autore, servendosi delle tracce da lui lasciate più o meno involontariamente. [...] Dalla selva dei rapporti tra finzione e verità abbiamo visto spuntare un terzo termine: il falso, il non autentico - il finto che si spaccia per vero. È un tema che mette a disagio gli scettici, perché implica la realtà: quella realtà eterna che nemmeno le virgolette riescono ad esorcizzare. [...] Gli storici fanno per mestiere qualcosa che è parte della vita di tutti: districare l'intreccio di vero, falso, finto che è la trama del nostro stare al mondo». Il metodo intrapreso dalla «microstoria» per ritracciare il vero oltre il falso e il finto sembra consistere in sostanza nella scelta di fonti particolari, anomale. «Le ricerche microstoriche italiane hanno affrontato la questione della comparazione in chiave diversa, e in certo senso opposta [rispetto all'approccio seriale degli *Annales*]: attraverso l'anomalia e non attraverso l'analogia. Prima di tutto, ipotizzando come potenzialmente più ricca la documentazione più improbabile: l'eccezione normale. [...] Il secondo luogo, mostrando [...] che ogni configurazione sociale è l'interazione di innumerevoli strategie individuali». La verità risiederebbe allora nel micro, nella contingenza e non nella serialità, nell'analogia. Un altro aspetto interessante sottolineato da Ginzburg riguarda l'atteggiamento dello storico di fronte alle fonti, e alla verità che esse celano. Egli paragona lo storico all'antropologo, evidenziando la base dialogica di questo confronto. In modo simile ragiona anche Orsi, uno storico del «vissuto religioso» (lived religion) nord americano, che per condurre le sue indagini usa strategie da antropologo, inclusa la osservazione partecipata.

5. L'apporto della storia sul piano generale

Gli apporti, che la disciplina storica intesa in senso generale potrebbe offrire alla teologia, sembrano configurarsi secondo una triplice prospetti-

va, ovvero in ordine o ad una maggiore integralità del dato religioso, o alla diversificazione assunta dalle sue espressioni culturali, o agli interrogativi suscitati a suo riguardo dalla attualità nei suoi confronti.

Si intende per integralità la coniugazione tra la riflessione dottrinale intorno al fenomeno religioso, che viene svolta in ambito confessionale, e l'ottica civile, laica relativamente al medesimo fenomeno. La corrente dossettiana, prendendo le distanze dalla prospettiva che faceva capo a Hubert Jedin, già negli anni del postconcilio aveva sottolineato i vantaggi provenienti da una storia della Chiesa concepita in senso laico, ossia sganciata da condizionamenti ecclesiastici ed accademici, in ordine al superamento di visioni dogmatiche ed apologetiche. I redattori di *Cristianesimo nella storia*, facendo propria la lezione di Delio Cantimori, avevano sottolineato con Giuseppe Alberigo la loro preferenza per un approccio storico al cristianesimo, inteso quale «realità della vita, dell'esperienza, della cultura e dello spirito, nello sforzo di evitare le strumentalizzazioni ideologiche e le deformazioni di scuola, frequenti nel modo moderno di fare teologia». Lo stesso Alberigo, comunque, non avrebbe mancato successivamente di rivendicare per lo storico del cristianesimo anche un compito «teologico», vale a dire la missione di «scrutare dentro alla storia dell'uomo per svelare i segni del tempo della salvezza». La visione di Giovanni Miccoli e del suo discepolo Daniele Menozzi sembra evidenziare invece l'importanza di uno studio della storia delle chiese incentrato su quella «storicizzazione che solo consente il suo inquadramento nelle complessive vicende della società in cui esse si muovono».

Per una maggior attenzione alla diversificazione culturale del dato cristiano, risulta senz'altro utile l'apporto offerto, ad esempio, dalla storia missionaria. I temi dell'alterità, del pluralismo culturale, della globalizzazione dei linguaggi potrebbero essere approcciati a livello teologico con maggior profitto se affrontati con i contributi di una storia delle missioni attenta a tali problematiche. Si tratta allora forse di operare delle scelte riguardanti proprio l'ambito accademico, con l'opzione per una disciplina storica che, dalla storia delle istituzioni, o dei rapporti stato chiesa, o dei conflitti dottrinali, opti per un approccio che privilegi la storia dell'evangelizzazione, della propagazione del messaggio religioso, della formazione di comunità ecclesiali, della trasmissione del deposito della fede. A tale proposito, pare utile ricordare come l'impostazione assunta dalla facoltà di Storia della Chiesa presso la Gregoriana risenta di una stagione concordataria, quella dell'Europa e dell'Italia di inizio secolo XX, in cui era pressante l'esigenza di chiarire a livello storiografico l'iter delle relazioni intercorse tra l'istituzione ecclesiastica e quella statale. Il manuale adottato da diversi professori, specie per l'epoca medievale, era quello dello Je-

din, sopra ricordato, il quale aveva avuto tra i suoi collaboratori alcuni professori della facoltà di storia ecclesiastica della Gregoriana.

Una disciplina storica - che per definizione si trova impegnata nello studio del contesto civile, politico, sociale, laico, multiculturale e plurietnico da cui sono innervate le stesse istituzioni ecclesiali oltre naturalmente al fenomeno religioso - tale disciplina non può che risultare essenziale alla comprensione dell'attualità a cui il teologo deve presentare il dato di fede in modo significativo. Non è forse l'attualità, d'altronde, a porre i maggiori interrogativi al teologo nel suo compito di trasmettere la fede, secondo quella nozione forte del *tradere* tridentino e prima ancora patristico?

In ambito orientale, dove sembra sfumare ogni tentazione dicotomica tra religione e laicità, particolare e universale, periferico e centrale, tradizione e attualità, la storia non è che l'iter dello spirito dell'uomo che ha il suo prototipo nel Cristo, centro dell'universo e senso finale degli avvenimenti; il suo scopo non può che essere etico, ossia quello di indagare sul problema del male, il suo oggetto quello dei movimenti spirituali nel loro propagarsi missionario.

6. Sulle tracce di un laboratorio interdisciplinare

Riguardo alla possibilità di un rapporto interdisciplinare tra teologia e storia, spiritualità e storia, sembra di poter dire allora che lo storico si aspetta dal teologo sistematico una indicazione riguardo all'oggetto di indagine. Si pensi, ad esempio, ai mutamenti avvenuti nel modo di concepire la chiesa con la svolta impressa dalla riflessione condotta con il Vaticano II. Se fino a quel momento la Chiesa era concepita essenzialmente come organizzazione gerarchica, che detta il suo credo ai fedeli e li difende, tramite lo strumento dei concordati, da un «mondo» ritenuto ostile, risulta chiaro che lo storico non poteva che concepire la storia della Chiesa se non come l'iter dei rapporti Stato-Chiesa. Con il cambiamento del paradigma ecclesiologicalo, che presenta la Chiesa come popolo di Dio, anche lo storico venne a mutare il suo interesse, orientandolo verso questioni relative alla dimensione sociale della medesima Chiesa. Lo stesso dicasi per l'emergenza di altri temi, come: laicato, questione femminile, politica, ecc.

Nel caso dell'oggetto in questione, ossia l'*esperienza di fede*, il quesito che lo storico pone al teologo potrebbe essere, ad esempio, il seguente: *come si*

configura per il «credente» l'esperienza di fede? Quali dovrebbero essere i suoi connotati, i suoi tratti essenziali? Se viene assunto, ad esempio, il contesto liturgico come quello più appropriato per indagare lo spessore esperienziale della fede nella sua integralità, bisognerebbe indicare anche quali elementi concreti esplicitino nella liturgia i tratti dell'esperienza.

Connotati/indicatori dell'esperienza in contesto liturgico:

1. Temporalità = trasmissione dei contenuti mediante l'annuncio liturgico
2. Soggettività = la conversione/cambiamento dei comportamenti e del riferimento ideologico-simbolico
3. Socialità = l'altro quale diversità, novità, riflessività, intersoggettività - la terza persona che verifica quanto è accaduto a livello relazionale io/tu
4. Complessità/integralità = azione liturgica

In altri termini, mentre la teologia fornisce gli indicatori per l'analisi di un terminato oggetto di studio, la storia ha il compito di verificare se lo schema formale, fornito a priori, trova delle risposdenze nella realtà documentale! Potrebbe accadere che, in seguito all'analisi storica, sia necessario modificare il concetto di liturgia, includendovi altri elementi o precisazioni. Il teologo allora, nella ridefinizione del suo concetto di «esperienza» alla luce degli apporti dello storico, mentre corregge il suo paradigma iniziale, rivede anche il concetto di causalità applicata dallo storico, tenendo conto della dimensione metastorica o soprannaturale propria del suo approccio confessionale / ecclesiale. In termini generali: lo storico fornisce al teologo i dati del contesto inclusa la prospettiva propria della disciplina storica, ossia la dinamicità del reale, il cambiamento, sia pur correlato con una certa continuità. Il teologo rintraccia una continuità diversa da quella meramente storica, e formula un giudizio sui fatti che esula dai dati provenienti esclusivamente dalla realtà intramondana. Si potrebbe anche dire che, mentre il teologo definisce il *come*, lo storico stabilisce il *dove* e il *quando*, in ordine al *proprium* del suo approccio spazio temporale. Ciascuno possiede poi la sua logica, il suo perché!

Una osservazione ancora potrebbe essere proposta intorno al tema della continuità. La tradizione cattolica per diverso tempo ha rifiutato la questione del mutamento, sulla base di una presunta perennità degli asserti di fede. Solo con il Vaticano II se è invertito questa tendenza giungendo alla formulazione del concetto di «storia della salvezza». Esiste allora un elemento oggettivo del credere che permane immutato, e che è difficilmente ravvisabile con il metodo storico, ma esistono nello stesso tempo del-

le forme mutevoli del credere, che si differenziano in base a tempi e luoghi. La collaborazione proficua tra storia e teologia potrebbe considerare allora uno dei suoi obiettivi più rilevanti quello di lavorare alla decifrazione del confine tra perennità e mutevolezza della fede. È compito dello storico, mediante l'analisi della più varia documentazione, dar ragione della pluriformità e mutevolezza del credere, ed è compito del teologo rintracciare le linee del permanere. A tale riguardo, diventa spesso determinante la capacità euristica dello storico, che propone l'analisi del credere attraverso fonti in genere poco note al teologo, il quale invece si rivolge di norma ai testi del magistero, o alla produzione teologico-letteraria. Pensiamo ad esempio a fonti quali: catechismi, libri di devozione, iconografia, architettura, riferimenti topografici, atti amministrativi, statistiche.

7. In breve

La storia offre alla teologia: 1) una conoscenza del contesto, comprese alcune chiavi interpretative delle dinamiche storiche; 2) una storicizzazione dei sistemi di pensiero teologico, concorrendo ad una loro lettura dinamica, informata appunto ad una certa relatività storica; 3) una indagine sulle fonti normalmente non considerate dalla teologia sistematica, ossia testi di catechesi, liturgia, devozione, programmazione pastorale (sinodi, lettere pastorali, normative varie), agiografia, documenti iconografici, e perfino statistici, ecc.

La teologia, oltre a delineare l'oggetto della ricerca per lo storico, dovrebbe fornire a lui anche delle indicazioni sui tratti essenziali di tale oggetto d'indagine: cosa è principale, essenziale, proprio, e cosa invece è secondario. È questo un quesito che include il tema dell'attualità: quali dovrebbero essere oggi i tratti di una «esperienza spirituale significativa»?

Si tratta cioè di stabilire i connotati propri dell'esperienza religiosa e gli ambiti da sottoporre ad indagine: liturgia (metodo storico antropologico), missione (metodo storico culturale), agiografia, pastorale, devozionale (storia della pietà). Quale contestualizzazione viene dunque richiesta allo storico: europea, occidentale, ecc. oppure l'offerta di una storia missionaria, dell'evangelizzazione? Quale oggetto di fede si intende indagare? Quale è più rispondente alle questioni suscitate dall'attualità, dalle problematiche odierne relative alla propagazione della fede, al *tradere*? Si potrebbe offrire anche una storia del metodo per passare da una informazione sulla contestualizzazione alla formazione di una coscienza riguardo alle prospettive e alla qualità delle fonti?

Bibliografia recente per un approfondimento

a) *Riflessione interdisciplinare sul versante teologico*

- *Storia e teologia all'incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, a cura di M. BIELAWSKI E M. SHERIDAN, Roma 2002.
- *U.S. Catholic Historian*, spring 2005 (diversi contributi):
 - C.J.T. TALAR, *Becoming Consciously Historical*, 1- 8;
 - P. CAREY, *History and Theology: a Personal Confession*, 9-20;
 - TH. WANGLER, *Theology and American Catholic Historiography*, 21- 44;
 - W.L. PORTIER, *From Historicity to History: One Theologian's Intergenerational American Catholic Narrative*, 65-72.
- K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti e metodi*, Brescia 2007.

b) *Storia del tema*

- C. FASOLT, *History and Religion in the Modern Age*, in *History and Theory* 45 (2006) 10-26.
- B. S. GREGORY, *The Other Confessional History: On Secular Bias in the Study of Religion*, in *History and Theory* 45 (2006) 132-149.
- F. HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris 2003.
- T. A. HOWARD, *Religion and the Rise of Historicism*, Cambridge 2000.
- G. LAFONT, *Storia teologica della chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Milano 1996.
- C. T. MCINTIRE, *Transcending Dichotomies in History and Religion*, in *History and Theory* 45 (2006) 80-92.

c) *Problemi di metodo*

- M. S. ARCHER, *Being Human: the Problem of Agency*, Cambridge 2000.
- *History and the Christian Historian*, a cura di R. A. WELLS, Cambridge 1998.
- P. BURKE, *Una rivoluzione storiografica*, Roma - Bari 2002 (Tit. orig: *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-89*, 1990).
- E. S. CLEMENS, *Toward a Historized Sociology: Theorizing Events, Process, and Emergence*, in *Annual Review of Sociology* 33 (2007) 527-549.
- C. GINZBURG, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano 2006.