

Gruppo del Venerdì

CRISTIANESIMO E
MODERNITÀ
- I -



L'Atrio dei Gentili

Cristianesimo e modernità (I)

Premessa alla lettura e al commento dell'intervista a Elmar Salmann: "Mistica, l'inaudito cristianesimo. Orizzonti della ragione e pro-vocazione del mistico", in: M. CACCIARI – R. PANNIKAR – E. SALMANN – A. VERGOTE, *Il centro è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità*, (a cura di G. RUGGERI), Servitium ed., Gorle (BG), 2002, 55-69.

Per questo piccolo testo di Salmann è necessario fare una premessa di linguaggio tecnico che, a mio parere, è molto interessante ed anche molto centrale nel dibattito attuale. Uno dei problemi della modernità, del rapporto tra cristianesimo e modernità stessa, è il rapporto tra mistica e filosofia. Tutte quelle coppie comunemente usate nel linguaggio comune, come "tra il dire e il fare", "tra fede ed opere", diventano fondamentali per ragionare su Dio. Conoscere, comunicare, sono importanti se associate ad un'esperienza personale di Dio. A noi questa contrapposizione sembra coeva agli esseri umani, ma è invece uno dei grandi problemi della modernità perché prima non c'era.

Tra il 1200 ed il 1500 si genera la dissociazione tra due pezzi (tecnicamente intuizione-raziocinio, esperienza-pensiero) di cui noi siamo, se non proprio alla fine, ad un buon punto di distanza e di difficoltà a tenere insieme le cose. Tutto questo, nel caso della fede, è una questione molto grossa perché, da una parte è vero che l'esperienza di Dio (tecnicamente chiamata mistica) è decisiva (non si può fare un'esperienza di fede se non si ha quello che si chiama un rapporto personale con Dio) ma, dall'altra parte, questa cosa è quanto di più etereo, di più difficile da definire esista al mondo. Nell'attuale situazione culturale noi abbiamo, mediamente, l'idea che l'esperienza di Dio sarebbe facile, non perché accade sempre, ma perché è una cosa concreta, reale: c'è o non c'è. Se non c'è non la puoi capire, ma se c'è la capisci in quanto è, appunto, vera, reale; la teologia, invece, sarebbe una cosa difficile che richiede cultura, esperti. Questa, rispetto al cristianesimo, è la cosa più assurda che si possa pensare, anche se noi l'abbiamo proprio stampata dentro. Ma è vero esattamente il contrario nel senso che la teologia ha un aspetto raziocinante e, tanto quanto, se uno si mette d'impegno e studia, prima o poi, con tanti libri e tanti anni, arriva a capire come funziona, anche se, magari, non è detto che sia convinto. L'esperienza di Dio, invece, è la più difficile del mondo, da fare e da spiegare.

Allora, noi, nella modernità, che operazione abbiamo fatto? Abbiamo detto: "L'esperienza di Dio, siccome secondo noi sarebbe quella facile, è un fatto privato. Se uno non la vive, non la vive, se la vive la vive e non la sa spiegare, quindi ognuno, bene o male, ha la sua esperienza di Dio. La teologia è un fatto pubblico e, come tutti i fatti pubblici del mondo moderno, (la medicina, l'ingegneria...) con un sapere comunicabile, è riservata a degli specialisti che fanno questo di mestiere e sanno". Il risultato qual è? Da una parte è che i saperi sono diventati specialistici e sempre più autoreferenziali per cui chiunque dall'interno del mondo di un sapere cerca di spiegare ad un altro non sempre riesce, e fin che si tratta della fisica nucleare non è che tutti i giorni serve capire, ma già se si tratta di medicina a tutti noi farebbe piacere, quando andiamo dal medico, capire quanto ci dice nel dare le sue valutazioni. Dall'altra parte, oltre che autoreferenziali, i saperi diventano apparentemente astratti, tranne in caso di utilità molto concreta come appunto la medicina. Il piccolo problema è che le fedi non stanno da quella parte lì, bensì dalla parte degli amori e sugli amori, tutti, a dodici anni, hanno la domanda come si fa, cosa si dice, con la sensazione che se si fa in un modo funziona, se in un altro no. Poi, un po' alla volta, scoprono che non è così perché non c'è un come si fa, ma c'è un abitare quella situazione in cui l'esperienza che

tu fai nutre i tuoi pensieri ed i tuoi pensieri nutrono l'esperienza. Non è, e non può diventare, un sapere specialistico.

La fede sta da quella parte, solo che, negli ultimi cinquecento anni si sono proprio staccati i due pezzi e quindi la fatica di rimetterli insieme è enorme. Esattamente, peraltro, come negli amori per cui ormai ci sono psicologi, consulenti di coppia, sessuologi, tutti specialisti, ma, in realtà, la cosa più tragica è che gli adolescenti dispongono di una mole di informazioni enorme, ma raramente hanno un'educazione sentimentale nel senso più globale del termine, cioè nel senso di riconoscere i propri movimenti interiori, quelli degli altri, avere una ricaduta dei propri movimenti interiori che non sia solo quella del bambino di tre anni: voglio, dunque ho, ma elaborare i propri movimenti rispetto alla propria vita.

Il cristianesimo si trova esattamente in questa situazione ed in questa situazione Salmann ha creato una licenza che non è mai esistita nella storia della teologia. Dopo il Concilio sono stati creati due nuovi indirizzi di licenza per la teologia, cioè la storia della teologia e la licenza in scienze storico critiche della bibbia. Ma noi abbiamo nella teologia la divisione in branche e specializzazioni del seicento. Assolutamente ferma (abbiamo la teologia dogmatica, quella fondamentale, ecc.). Alcuni contenuti sono cambiati ma il modo globale in cui si concepisce la teologia è fermo al seicento. Ora Salmann ha creato una licenza nuova che si chiama "Mistica e Filosofia", pensata per andare a scavare su come, in un contesto profondamente mutato, questi due aspetti si possono tenere insieme non solo nella vita quotidiana, come accadeva prima perché le cose stavano insieme, ma anche con dei percorsi coscienti per farle stare insieme.

Il pregiudizio molto diffuso è che i pensieri siano difficili e l'esperienza sia facile, mentre nel caso del cristianesimo è esattamente il contrario; quando noi diciamo esperienza di Dio, in realtà, diciamo un paradosso perché Dio non si vede, non si incontra, mentre esperienza, soprattutto nel pensiero postottocentesco significa proprio il dato concreto: pesare, misurare. In realtà l'unica esperienza di Dio che si può fare è quella mediata, non immediata. Noi possiamo fare esperienza di Dio soltanto nel recuperare le tracce attraverso cose: la parola di Dio, la Chiesa, i Sacramenti, la carità, le persone che incontriamo. Solo in ciò di cui facciamo storicamente esperienza, in un discernimento faticoso, a volte ambiguo e incostante, noi possiamo recuperare le tracce di Dio che risuonano nel nostro cuore. Infatti, quando si dice fare esperienza di Dio ai campi scuola, normalmente si pensa al ritiro, (deserto), e alla lettura della bibbia, come se da lì improvvisamente venisse fuori Dio, o come se, leggendo una frase del vangelo, si incontrasse direttamente Dio. E' chiaro che la nostra è un'esperienza mediata, anche nella Scrittura che pure è la cosa più vicina alla Parola diretta di Dio che abbiamo. Dunque l'esercizio di ragione non va tenuto insieme dall'esterno perché esso è interno dell'esperienza di Dio. Noi facciamo esperienza mediata e la ragione ci serve a discernere i segni. Non c'è l'esperienza di Dio e la ragione: io con la mia testa penso, poi invece faccio esperienza di Dio, poi devo tenere insieme ed ho sempre il dramma di non riuscire a tenere insieme quello che penso autonomamente e quello di cui ho fatto esperienza. Nel cristianesimo la cosa è sempre più bella: l'esperienza di Dio è mediata perché la nostra ragione entra proprio nel luogo della mediazione per discernerne le tracce ed è esattamente questo che andrebbe ricostruito, questo rapporto con il normale. E' chiaro che per ricostruire il rapporto come normale bisogna:

- avere un buon rapporto con le cose che ci mediano Dio;
- demolire un po' di pregiudizi sulla Parola di Dio, sui Sacramenti, un po' di false aspettative, di comprensione troppo giuridico rituale;
- avere un buon rapporto con l'esercizio di ragione nelle mediazioni, cioè un modo non razionalistico, non storicistico, di far funzionare la ragione per ricercare le tracce dentro alle esperienze che si vanno facendo.

E ciò è un po' il nostro itinerario di questi anni: aver buttato giù qualche pregiudizio, le paure rispetto alla Bibbia, ai Sacramenti, alla storia della Chiesa e continuare a fare esercizio di far funzionare la ragione guardando queste cose e spaccandole continuamente per poterne ricavare le tracce del passaggio di Dio, di ciò che Dio dice o fa.

Intervento

Ciò che a noi hanno insegnato, detto con parole semplici, è che la teologia erano i libri grossi, i grandi preti con la barba, che studiavano; la mistica, l'esperienza di Dio, erano le visioni, l'estasi, e la gente, più era ignorante, caprona, più aveva "l'estasi di Dio". Allora diventa difficile demolire un castello del genere.

Questa visione caricaturalizzata è l'ultimo esito di questo problema. E' chiaro che, distanziando esperienza e pensiero, succede che, da un lato, il pensare è sempre più accademico, teorico, fino a diventare la casta di specialisti con i libroni grandi, che parlano difficile e semmai sono anche atei, perché il sospetto c'è sempre; dall'altro, se si parla dell'esperienza, l'unica cosa che si può fare, man mano che la si racconta, è che si deve renderla sempre più eccezionale per distinguerla dal normale. Perciò c'erano due tipi di eccezionalità: i santi che volavano, vedevano l'ostia sanguinare, oppure quella che la chiesa ha sempre chiamato eccezionalità spirituale, eroica, della vecchina del rosario, che è contenta di non capire niente ma recita tanti rosari e di fronte alle avversità non perde mai la fede. Noi ci siamo giocati i santi che si alzano in volo perché li troviamo ridicoli, ma siamo rimasti con un senso di colpa perché, di fronte al dolore, non siamo abbastanza eroici, non diciamo rosari ed abbiamo una certa nostalgia della vecchina semplice con una fede forte, mentre noi siamo dubbiosi e perplessi. In realtà, quello che la nostra generazione, mettendo insieme tante età diverse, che il postconcilio ha segnalato, è che tutte due quelle cose, salvo restando la buona fede delle persone, sono, come immagini sociali, fasulle: sia quella di coloro che volano, e si era già capito, ma anche quella di un'apparente fede, eroica sì, ma espropriata di ragione ed anche di umanità, per cui uno sorride anche quando gli hanno spaccato la testa e rotto le mani. In questo caso si urla, non si sorride, se non si è psicotici gravi. Dopo tutto ciò, che uno possa essere credente o no, non essere sostanzialmente disperato o esserlo, che debba poi fare i conti, nella propria vita, con le cose che succedono, è un'altra questione. Quando Salmann parla di mistica e filosofia non ne parla in quel senso lì. Quando sono andata a Roma a visitare la bellissima mostra sul seicento, "Visioni ed estasi", una rappresentazione della mistica, c'era un quadro con S. Giuseppe da Copertino che cura un malato di mente, un giovane nobile che dava di matto, prendendolo per i capelli e lanciandosi in volo con lui, lo scuote tanto che, quando lo posa giù, è guarito!

Intervento

Io non mi vergogno a dire che per tanti anni è rimasta la mia idea che fosse così. Poi, è soltanto leggendo che mi è suonato un campanello ed ho iniziato a tentare di capire qualcosa.

Giuseppe da Copertino è stato condannato dall'Inquisizione ad essere chiuso in una cella con la motivazione scritta "perché santo". E questo perché, soprattutto nel tempo di transizione fino al 1600, tempo in cui nasce tutto quello che stiamo ancora vivendo adesso, (immaginate che ebollizione c'era), esattamente come adesso, il tema dell'esperienza diretta, del non accettare

mediazioni, in una situazione ecclesiale corrotta, vissuta come spaccata, era assolutamente esplosivo, funzionava come un dato d'aria fresca in una stanza chiusa piena di fumo. Dunque il terrore da parte dell'istituzione nel maneggiare questa cosa era terrificante e sentiva la necessità di difendere l'istituzione stessa.

Domanda

Ma questo santo volava davvero o no?

La questione è che noi non lo sapremo mai perché le testimonianze in nostro possesso ci dicono che volava, ma al passato in sé, nella sua realtà, non abbiamo accesso. Non so, forse pure gli yogi che stanno sull'Himalaya nudi a 60 gradi sottozero per dodici ore sul ghiaccio, resistono, ma questo non è un problema religioso. La mistica non è un problema di straordinarietà. Paradossalmente nel tempo di S. Giuseppe da Copertino, mistici e posseduti dal demonio hanno le stesse manifestazioni, fanno le stesse cose. Testimoniano dell'utilizzo di un linguaggio religioso per dire alcune cose, le stesse che oggi vengono dette con un linguaggio non religioso perché non è più quello il linguaggio che circola.

Il problema religioso è un altro ed è che ci sono dei tempi in cui l'esperienza socialmente accettabile della religione è così muta ed opaca che si cercano altre forme espressive per tenere insieme le due cose di cui dicevo. L'esperienza ha comunque un carattere di straordinarietà: quando uno s'innamora o quando ha il primo nipote, pare sempre che lui sia il primo al mondo a vivere una tale situazione, e tutti gli altri si stupiscono, ma, per chi la vive, ha una caratteristica tale di unicità e di straordinarietà da coinvolgere tutti e tutto. Di fronte all'esperienza religiosa, l'unicità che ciascuno vive, che si chiama esperienza di Dio ed è comunque sempre mediata, nei tempi in cui le strutture comunemente accettate dall'esperienza di fede sono mute ed opache, non trova il modo di esprimersi. Dunque, a seconda del contesto in cui è, trova dei modi per dirsi.

Allora, nel cinquecento erano strane manifestazioni di possessione straordinarie, poi chiamate mistiche. Noi facciamo gruppi un po' alternativi: cristiani per il socialismo, comunità di base, neocatecumenali, inventiamo forme alternative e, poiché nei tempi in cui viviamo c'è una struttura gruppale, in genere hanno la forma dei gruppi per fare esperienza. Il problema non cambia, è lo stesso, ma il nostro ci pare normale; ci stiamo dentro e lo capiamo. Ma il problema di fede non è se quella cosa è accaduta oppure no, perché, anche ammesso che si potesse provare per assurdo che S. Giuseppe da Copertino ha volato, non sposta il problema di essere credente. La questione è un'altra. Che poi queste cose stuzzichino particolarmente la nostra curiosità, siamo tutti d'accordo. Ma, detto ciò, non c'entra nulla rispetto al problema religioso.

Con mistica, nell'esperienza cristiana, si intende la possibilità di un'esperienza quanto più possibile immediata e profonda, di quello che Meister Eckhart chiama il fondo dell'anima; un'esperienza di relazione con Dio come una persona. Ed è esattamente lo stesso problema che abbiamo noi. E' esattamente il problema che si ha quando si dice: "La parrocchia sì, va bene, si fanno cose, ci si incontra, ci si confronta, però nei monasteri c'è una maggiore esperienza". Ma il problema resta lo stesso.

Domanda

In questa evoluzione del concetto di mistica, la psicanalisi rientra nel discorso, sì o no? E in che senso rientra?

Nel senso che gli psicanalisti o la nascita della psicanalisi può essere considerata una sorta di reazione laica all'interpretazione religiosa, senz'ombra di dubbio. Nasce dallo stesso problema della mistica. E' il linguaggio, secolarizzato, che esprime lo stesso problema della mistica. E per questo la chiesa l'ha vissuta come un nemico mortale, perché era il tentativo di dire lo stesso problema in un linguaggio che non comprendeva più la trascendenza e quindi la tagliava fuori dal gioco. Così come, sul versante sociale, lo stesso socialismo che la chiesa, all'inizio, avversa come l'origine di tutti i mali, perché queste grandi correnti dell'ottocento e del novecento mostrano come è migrato il problema della modernità, cioè come ha potuto incominciare a dirsi senza un linguaggio religioso. Gli eretici, finché c'erano, stavano dentro al sistema religioso, nemici, ma dentro. E la chiesa li condannava al rogo. Questi invece sono estranei, si spostano proprio fuori, con un altro paradigma, altri punti di riferimento. Hanno rotto la membrana cellulare. E noi, che ci piaccia o no, siamo dopo la psicanalisi, dopo il socialismo.

Nella licenza organizzata da Salmann, ci sono dunque corsi per "smontare" esperienza e pensiero nella situazione moderna, ad esempio antropologia e fenomenologia della esperienza (come si fa esperienza, cosa vuol dire fare esperienza, ecc.), antropologia e fenomenologia della coscienza (cosa vuol dire quando dico "sono cosciente, sento che..."), psicoanalisi della coscienza religiosa, ecc.

Nello studio di questi elementi base compare anche il linguaggio e la semiotica dell'esperienza religiosa. Poi c'è una sezione che si chiama storica e studia figure significative rispetto a queste cose, esempi nella storia di tutti coloro che fanno o hanno fatto esperienze per tenere insieme il mondo del sentire ed il mondo del fare e del dire. Infine una sezione denominata istituzioni che affronta tutta una serie di studi in particolar modo su S. Anselmo, sulla regola benedettina, come tiene insieme il fare e il dire, su S. Ignazio e poi la struttura ecclesiale, l'organizzazione dell'autorità della chiesa, ecc.

E poi i grandi mistici, S. Teresa, S. Giovanni della Croce, che non avevano mediamente visioni, se non pochissime, non piaghe e non facevano cose strane. Soprattutto a livello di scritti. In seguito c'erano erano quelli che facevano cose strane perché non riuscivano nemmeno più a parlare o a scrivere. Teresa, Giovanni della Croce, Elisabetta d'Ungheria hanno scritto cose meravigliose ma in modo molto normale ed operavano in modo molto manageriale: fondavano conventi, dirigevano, riformavano. La formula "meravigliosa" o straordinaria è in genere il decadimento della mistica.

Per chi è interessato a queste cose c'è un libretto appassionante che si intitola "La possessione di Loudun" ed è quello da cui è stato tratto il film "I diavoli". Si tratta della ricostruzione storica di una possessione nel 1600 in cui un intero convento viene dichiarato posseduto dal demonio. E' un episodio che si chiama crinale in quanto è uno degli ultimi di grande possessione, in cui, alla fine, tutto si smonta quando i teologi, come esorcisti, vengono sostituiti da medici ed improvvisamente il posseduto sta bene.

Veniamo al nostro amico Salmann di cui leggeremo soltanto la prima paginetta che è una citazione dal libro "Presenza di spirito" (Messaggero, Padova 2000), libro di una bellezza inaudita.

"Rotture e lacerazioni della vita non si possono superare e guarire con facilità: lasciano il marchio, restano come stigmate, rughe, fratture, come carattere del volto, dell'occhio di chi sa, come specificità del pensiero ..."

Qui ogni parola ha un peso, un andamento che sembra facile perché è anche poetico, però non è mai scritto a caso. Qui parla di rotture e di lacerazioni della vita che sono proprio i due aspetti: le rotture ci sono quando qualcuno spezza qualcosa in cui c'è una decisione; la lacerazione è ciò che viene staccato e non dipende da noi, è uno sbrindellamento nell'esistenza. Nella vita non è facile superare e guarire sia le rotture che le lacerazioni, sia quando decidiamo, sia quando subiamo. E già qui, quello che noi mediamente calcoliamo come difficile, è ciò che subiamo, mentre dovremmo calcolare anche il peso e il dolore delle lacerazioni volute.

“lasciano il marchio, restano come stimate, rughe, fratture, come carattere del volto, dell'occhio di chi sa, come specificità del pensiero;”

Sono le tre caratteristiche: come carattere del volto nel senso che cambiano il modo in cui noi ci presentiamo al mondo; chi ci vede ci riconosce come uno segnato, come uno guarito, non sano, che è diverso; dell'occhio di chi sa, del tuo occhio interiore che guarda la vita come uno che sa, che non è più innocente; come specificità del pensiero, segnano la specificità, il nostro essere mio, del mio modo di pensare, fanno di me ciò che io sono quando penso.

“la vita e il pensiero di un uomo sono veri solo in quanto sono marcati. Per questo, almeno a partire da Kant, ci sembra convincente solo un pensare che abbia considerato apertamente il proprio insuccesso, la propria impossibilità essendo capace di convivere e sopportare una nuova fondazione di se stesso”.

Nella modernità noi possiamo credere solo più a coloro o alle situazioni o alle idee in cui il pensiero è capace di fare i conti con la propria impossibilità, cioè un pensiero che non funziona solo quando funziona, ma che funziona anche quando non funziona, anche quando deve ri-fondarsi ed è in grado di sopportare l'idea di aver sbagliato tutto e di dover ricominciare.

“L'umile assunzione e il coraggioso accorpamento di un'esperienza patita e coatta ci fanno apparire ispirato, in preda ad una vocazione, un uomo o un pensatore, tanto più se questi può contribuire alla scoperta di sé e al raggiungimento di uno stile da parte dei suoi successori”.

Addirittura egli dice: quando uno riesce a tenere dentro il peso della propria lacerazione con armonia, forse ci appare come uno ispirato; non è solo uno bravo, è uno che ci sembra rispondere alla propria vocazione, in qualche modo alla vocazione umana. Se pensiamo a tutte le figure che, in qualche modo ci piacciono socialmente, madre Teresa ad esempio, sono tutte figure che hanno inglobato il proprio insuccesso. Madre Teresa che è entrata in un Ordine, poi ne è uscita, ha fatto altre cose, ha un percorso fallimentare, almeno per la prima metà abbondante della sua esistenza. E noi, guardandola adesso, diciamo che lei, in questa fatica, ha trovato la sua vocazione vera: servire i poveri in modo così radicale, e tutto ciò ci sembra nobile. Il piccolo problema è che bisognerebbe sapere come si sentiva alla sera in cui era uscita dall'Ordine e se ne andava con la valigetta per strada. Noi, quando pensiamo a noi stessi, ci identifichiamo nella sera in cui si rompe qualcosa e non dieci anni dopo, visto da lontano attraverso la mediazione dei media in cui sembra che la storia abbia una bella logica, anzi un'ispirazione.

Commento

Ma se fosse la storia di un fallimento non piacerebbe più....

Se lei fosse stata schiacciata dal fallimento invece di riuscire a sopportarlo, non si saprebbe nulla di lei. Il problema è proprio questo: è uno dei dati della modernità il fatto che noi non riusciamo a reinglobare i nostri insuccessi perché siamo potenzialmente preordinati ad essere vincenti, ma contemporaneamente essere vincenti sempre non ci è possibile e insieme anche se lo fosse non ci basterebbe.

“Nella frattura delle epoche, degli spazi, delle interpretazioni, la verità non si realizza principalmente nella sua affermazione imposta autoritariamente o nel consenso incondizionato, nella coincidenza di orizzonti, ma piuttosto come quel confermarsi nella giustizia che lascia spazio anche all’altro che io capisco poco o addirittura per niente e che mi fa comprendere che egli vede altre cose o le stesse realtà diversamente”.

Qui non c’è una parola fuori misura. Nella prima parte fa un discorso individuale partendo dall’esperienza di ciascuno di noi e quasi intuitivamente la si capisce, se si ha più di trent’anni; nella seconda passa a mostrare come questa esperienza individuale, in realtà, sia un’esperienza di ordine teoretico per cui, nella frattura di epoche come nelle fratture della vita, la verità non può essere vincente. Nella frattura di epoche, i tre aspetti indicati (imposta autoritariamente, nel consenso incondizionato, nella coincidenza di orizzonti) ci fanno venire in mente il nazismo. La nostra reazione è subito l’immagine dell’esperienza totalitaria e siamo percorsi da un brivido.

“ la verità come quel confermarsi nella giustizia che lascia spazio [...] diversamente”.

E’ molto più che la tolleranza. E’ l’inglobamento del proprio insuccesso; è la verità come esperienza dell’inglobare il fatto di avere torto. C’è almeno un altro punto di vista al mondo che fa dire: io ho torto.

Domanda

Cosa intende per confermarsi nella giustizia?

Intende proprio il termine classico, biblico, nella giustizia dalla parte di Dio, il giustificato che giustifica gli ingiusti. Non la giustizia in senso giuridico. Il confermarsi nella giustizia è la traduzione di quanto dice prima nei termini personali “l’umile assunzione e il coraggioso accorpamento di un’esperienza patita”. Non l’adesione alla verità, al vero, ma l’accoglienza del fatto che la mia non completezza non ha colpa.

“là dove non c’è nulla da affermare e nemmeno da conciliare, ma solo l’approvazione dell’altro pur senza rinunciare a ciò che è proprio. In questo caso può emergere dopo tutto anche ciò che è comune, cioè quel poco ma fondamentale che gli uomini hanno in comune in quanto uomini, quando piangono e ridono, quando sono bimbi e già prossimi alla morte, ispirati o spaventosamente limitati”.

Commento

Questa è poesia pura!

Il giornalista Giovanni Ruggeri, curatore del testo “Il centro è il confine”, che quest’anno noi esamineremo, ha scelto di inserire, prima di ogni intervista, una pagina dell’autore, con il criterio di

dare il suono di come quell'autore si muove. In questo senso, lo stile di Salmann è certamente poetico e così viene indicato nella pagina scelta.

Intervista

Domanda: Nell'epoca segnata da secolarizzazione e ripresa di interesse per il sacro, lei promuove l'indagine di radici e nuclei spirituali di base – anche di fenomeni così sociologicamente vistosi – mediante l'istituzione di un ampio ciclo di studi su “Mistica e filosofia” presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma. Ebbene, l'ipotesi di un accostamento tra filosofia e mistica appare, a tutta prima, inconsueta e ardita, se non addirittura improbabile. Infatti, o per effetto di un'irriducibile opposizione e contrasto fra i due termini (secondo il senso comune la mistica sarebbe lo spazio dell'emotivo e dell'ineffabile, mentre alla filosofia apparterrebbero razionalità e logica), o per una sorta di loro sovrapposizione che finisce per confonderli e identificarli, sembrerebbe non esservi alcuna possibilità di rapporto fra due forme di esperienza sostanzialmente incommensurabili o paradossalmente identiche. Quale concetto di mistica e di filosofia soggiace alla sua ipotesi di ricerca?

“Titolo e pretesa di questo piano di studi non sono scontati. La gamma della possibilità dell'incontro tra mistica e filosofia si estende dalla loro quasi – identificazione a nome di una sapienza superiore, che comprenda e renda comprensibile soggetto e oggetto, pensiero ed esperienza, intuizione e raziocinio, fino alla denuncia reciproca di un contrasto insanabile che configurerebbe la mistica come una sorta di fantascienza, un entusiasmo pericoloso e, viceversa, la filosofia come un razionalismo distruttivo. Ovviamente il nostro tentativo si muove tra questi estremi”.

La gamma di queste possibilità va da, quasi, identificare filosofia e mistica in nome di una sapienza superiore, diciamo genere new age, i cui libri sembrano molto colti, con tanti ragionamenti, ma sputano sempre sulla razionalità greca, troppo razionalistica, squadrata, che sarebbe logica perché si capisce. Invece ci sarebbe una specie di razionalità legata ad una sapienza superiore capace di garantire anche una verità dell'esperienza. E' peraltro lo stesso metodo dei neocatecumenali i quali dicono che non bisogna farsi certe domande sulla bibbia perché altrimenti si è razionalisti; bisogna fidarsi invece della sapienza. Da una parte una riduzione in nome di una specie di sapienza superiore che, appunto, “comprenda e renda comprensibile soggetto e oggetto, pensiero ed esperienza, intuizione e raziocinio”, cioè che tiene insieme; all'altro estremo “la denuncia reciproca di un contrasto insanabile che configurerebbe la mistica come una sorta di fantascienza e la filosofia come un razionalismo distruttivo”.

Domanda

Perché distruttivo?

Perché questo, secondo me, è legato ad un fatto generazionale. I quarantenni attuali hanno un po' la sensazione che l'exasperazione del razionalismo sia svuotante, cioè che se fai il sofista e spacchi il capello in quattro, alla fine non ti resta più la vita perché il pensiero diventa anatomia, però vi sezioni cadaveri. Quando sei talmente corretto nel ragionamento, alla fine hai pure ragione, ma su che? Con la ragione non cavi un ragno dal buco, fai un ragionamento pulito, giusto che però alla fine paralizza tutto.

“Scommettiamo su un rapporto di affinità elettiva e di «azione parallela» tra entrambe, cioè su una corrispondenza che implichi una critica e un arricchimento reciproci, tenendo anche conto che ognuna delle istanze ha una sua vena autocritica e fa spesso ricorso ad un altro da sé che la fondi e relativizzi”

E' quello che dicevo prima: l'esperienza non è altro che esperienza mediata, che ha bisogno della ragione per comprendere sé. Se non c'è una vita che mi arriva da altrove, che mi sposta, mi fa pensare un'altra cosa, penso solo sempre a me, restando narcisisticamente come in una stanza chiusa, senza incontri con altri. In realtà penso il nuovo quando la vita, cioè ciò che accade, le persone, le situazioni, spostano i miei pensieri, mi pongono un'altra domanda e non necessariamente mi danno un'altra risposta. Allora queste due istanze hanno al loro interno l'altro.

“Riteniamo che il processo della filosofia e della mistica si basi su un'esperienza elementare e sia un laboratorio di sperimentazione riflessiva e linguistica che vorrebbe attingere le proprie radici, intravedere gli orizzonti del ragionare e intuire”.

Per adesso quello che si può fare non è dire compiutamente come si fa a vivere da cristiani, ma avviare un laboratorio, ed è la nostra attuale esperienza, in cui, abituandoci ad usare sempre l'istanza critica che viene da un'altra parte, non avendo mai un unico registro di ragionamento, ma ragionando in modo storico e critico con la domanda della tradizione di fede, in modo tradizionale di fede, si è costretti ad una continua purificazione del linguaggio. E, alla fine, si parla in altro modo delle cose, con un altro punto di vista, senza dire più sciocchezze ideologiche.

“Perciò la mistica non è un abbandonarsi a un sentimento irrazionale, una velleità estatica, uno stato d'animo ottuso o farraginoso; l'esperienza mistica ci risulta piuttosto un dover e poter definire e comprendere se stessi come intimità toccata e illuminata da parte del fondo e orizzonte del proprio pensare, amare ed essere”.

Questa è una delle più belle definizioni della mistica che abbia mai sentito.

Domanda

Varrebbe anche se non ci fosse Dio?

No. Nel senso del fondo e dell'orizzonte. Tu devi renderti conto di una cosa, che Salmann è un credente, supercritico e illuminato, ma credente, per cui il fondo dell'anima per un credente è sempre l'immagine e somiglianza di Dio posta in noi nel momento della creazione e per questo il fondo è anche il nostro orizzonte. L'immagine e somiglianza che Dio ha posto in noi, che tu lo sappia o non lo sappia, che tu sia credente o no, non importa, quello c'è perché Dio ci ha creati così e quindi questo fondo della tua anima è anche il tuo orizzonte, ciò che ti attira, verso cui vai. Può accadere, nella biografia di un singolo, che uno sia solo onesto rispetto al fondo della propria anima e non lo chiami mai Dio, non lo trovi mai come orizzonte ulteriore; può accadere che uno parta dall'esperienza religiosa, quindi lo scopra prima come orizzonte ulteriore, come estraneo a sé e poi come un fondo di sé, o forse mai lo scopra come un fondo di sé, ma non importa perché queste due cose sono la stessa cosa per un credente in quanto viene dall'atto della creazione.

Allora Salmann dice: l'esperienza mistica è il dover e il poter definire e comprendere se stessi come un'intimità toccata e illuminata da parte del fondo e orizzonte del proprio pensare, amare ed essere.

Trovo questa definizione bellissima perché definisce la grande nostalgia che tutti noi abbiamo. Che poi ognuno di noi, secondo la propria biografia, il proprio linguaggio, la propria cultura, chiami in modo diverso, ma ciò che noi veramente vorremmo è poter sapere di noi che siamo un'intimità toccata, raggiunta, quindi comunicabile, con una possibilità di relazione. Ognuno di noi ha un fondo ed un orizzonte di sé così misterioso e profondo che la nostra massima aspirazione sarebbe che non fosse solo un tesoro sotterrato, ma il luogo dove avviene l'incontro con gli altri, il mondo, i progetti, perché nessuno di noi è bastato a se stesso. Un'intimità come la relazione non di semplice conoscenza, non di sola amicizia, ma tale che la parte profonda di te è raggiungibile per quell'altra persona e a te non fa paura che la raggiunga.

Esiste anche il problema che, da una parte desideriamo essere toccati nella nostra intimità, ma dall'altra ce ne preoccupiamo perché è il punto debole. E il risultato di questo è un dover e poter definire e comprendere se stessi come, cioè non è solo il fatto che avvenga, ma è che il fatto che avviene ti fa sentire il dovere ma anche la possibilità di poter definire te stesso e comprenderti in nome di quello. Salmann dice: l'esperienza mistica c'è quando uno sente di dovere, ma può anche farlo, definire e comprendere sé non in relazione all'essere madre, padre, marito, moglie, avvocato, ma in relazione alla propria intimità toccata e illuminata da parte del fondo e orizzonte del proprio pensare, amare ed essere.

Domanda

Questi tre verbi sembrerebbero la parte razionale, il pensare, la parte affettiva, l'amare, ed essere. E la shakerata tra i due....

No, è la parte psichica, l'identità profonda, quella che in linguaggio filosofico si chiama entità ontologica.

Domanda

Però allora dovrebbe essere del proprio pensare, amare, cioè essere.

No, perché il dato ontologico non è lo shakeraggio del pensare e dell'amare. Faccio un esempio: quando i cristiani, per definire il concetto di persona dicono che per l'handicappato non dipende dalla sua capacità, dal pensiero astratto, razionale, dalla sua capacità di esprimere il suo amore, perché lui è persona comunque, dicono anima. Affermano che esiste un'identità profonda del nostro essere che paradossalmente è al di là, prima e altro. Anche le nostre capacità più profonde, non solo quelle fisiche, ma anche quelle del pensare, di esprimere e percorrere degli amori.

Commento

E' la nostra identità che è di più e diversa dal pensare.....

Vi confesso che trovo questa definizione meravigliosa ed è la nostalgia profonda. Sicuramente, morendo, vorrei poter dire: questo ho fatto nella vita e sarei proprio contenta.

“Nell’intimo della nostra solitudine non apparteniamo solo a noi stessi, ma siamo già “posseduti” e condizionati da tanti presupposti che il mistico realizza immediatamente e che dovrà poi *ri-flettere*, *piegare di nuovo* e mediare in un lungo cammino di inveroamento esistitivo e teorico”.

Sta nuovamente introducendo la frase di prima e dice: in fondo ognuno di noi ha una profonda solitudine perché sa che c’è un punto di sé in cui è radicalmente solo, non raggiungibile: si nasce soli e si muore soli. Nell’intimo della nostra solitudine noi apparteniamo solo a noi stessi. E’ il discorso di prima: il credente è creato a immagine e somiglianza di Dio. C’è un fondo di sé che, nel più profondo della tua solitudine, è quest’immagine di Dio che tu lo sappia o no, che tu lo riconosca o no. Ma siamo già posseduti, abbiamo già un imprinting e, tra l’altro, condizionati da tanti presupposti; e il mistico immediatamente comprende di dover *ri-fletterli*, *ripiegarli*, *governarli* e *mediarli* in un lungo cammino perché queste cose diventino vere e non governarli perché diventino un’altra cosa. La mistica è esperienza in cui io mi rappacifico con questa intimità originariamente toccata e condizionata e fletto quest’intimità al punto da rendere me stesso veramente quello.

“E il pensare del filosofo non inizia da zero, non genera se stesso in modo assoluto; pensare ci risulta piuttosto un processo di realizzazione di se stessi e del mondo che implica un rapporto asimmetrico-passivo alle condizioni fondanti dell’essere, conoscere e amare in mezzo ad una pur così grande relazione critica e feconda della coscienza a se stessa e al mondo”.

Pensare allo stesso modo non è che tu ti metti lì e pensi, come non ci fosse nulla prima; tu pensi perché in realtà hai una serie di condizioni originarie: spazio, tempo, cultura, hai delle categorie. E’ pur vero che tu, con la tua coscienza le riesamini tutte, le riprendi, però, alla fine, parti da quel materiale perché non ne possiedi altro. E’ lo stesso meccanismo della mistica: il pensiero, per pensare, deve far pace con quello che ha, con le proprie categorie originarie.

“Il pensiero stesso sa cogliersi come metafora, come possibile simbolo del suo fondo e della luce che la rischiarà”

A forza di pensare, se uno non diventa un razionalista distruttivo, ciò che tu pensi è che alla fine pensare è solo una figura della totalità del tuo essere. Non è che tu puoi vivere nella tua testa. Tu hai dei pensieri che ti illuminano ma tu hai una vita che è più grande del tuo pensare.

“Mistica e filosofia sono dunque due forme attigue, inconfondibili, ma a lungo andare anche inseparabili, le due anime della *co-scienza* umana che cerca di far fronte al mistero dell’Io, del mondo e di Dio.

Sono proprio le due ali di una co-scienza, di una scienza messa in comune, una scienza in due, le due anime che sono: l’intimità toccata e il pensiero riflessivo.

Cristianesimo e modernità (II)

La volta scorsa avevamo fatto un lungo discorso sul tema "Mistica e filosofia", cioè sul rapporto che esiste, nell'epoca moderna, tra il fare esperienza ed il pensare. Detto così può sembrare banale ma, secondo Salmann, rispetto al cristianesimo e non solo, è una delle questioni più drammatiche perché è il problema chiave in cui siamo immersi quasi senza saperlo, essendosi spezzato il rapporto tra l'esperienza di una cosa che noi facciamo ed il pensare sia l'esperienza, sia quella cosa, sia in generale.

Mentre un tempo, fino al medioevo, esisteva tra di esse un circuito che passava nell'esperienza attraverso le cose, cioè si imparava nel modo in cui si viveva, nel modo in cui esistevano rapporti con gli altri ed a tutti risultava abbastanza chiaro, ora, quel circuito ha incominciato, apparentemente senza scosse, dapprima ad incrinarsi, poi è andato in pezzi e noi saremmo al fondo della rottura. Ciò è particolarmente grave per l'esperienza religiosa perché in essa il legame tra i due aspetti è molto delicato.

Esattamente come per gli amori: non esiste la possibilità di vivere un amore se non in prima persona e come esperienza significativa, non per procura, non per delega o in modi distaccati. Non esiste un amore tranquillo, equilibrato, sereno; esistono tempi in un rapporto che possono trovare tranquillità, ma un amore, per sua definizione, ha comunque una componente di tensione. Contemporaneamente, un amore, (che senza la componente di passionalità non c'è), se non è pensato, progettato, elaborato, detto, costruito, non dura. E' la distinzione che comunemente si fa tra una passione ed un amore come una storia.

La religione, le fedi, quella cristiana in particolare, funzionano allo stesso modo: se non c'è un'esperienza in qualche modo possibile del mio rapporto con Dio, non succede nulla, non c'è la sostanza; ma allo stesso tempo, se non esiste un modo per riflettere, per dividerla con altri, renderla visibile in un'ordinarietà, darle continuità nel tempo, questa cosa fa una fiammata e poi si spegne oppure diventa supersentimentale o invasata, ma non resta cristianesimo. Il problema per il cristianesimo è assolutamente centrale e vale anche per molti aspetti della vita. Ad esempio, quando oggi si dice che gli adolescenti sanno tutto sugli amori e sulla sessualità ma non hanno un'educazione sentimentale e non sanno dove collocare ciò che sanno, perché queste cognizioni sono ognuna staccata per proprio conto, si dice la stessa cosa rispetto alla capacità di relazione, di rapporto affettivo con le persone.

Questo è il nodo su cui Salmann ragiona ed il perché viene intervistato dal giornalista.

Nella prima risposta egli esprime una definizione di esperienza mistica ed una definizione di pensare. Quando diciamo fare esperienza di Dio, ossia l'esperienza mistica, che cosa dovremmo intendere?

Salmann risponde: "dover e poter definire e comprendere se stessi come intimità toccata e illuminata da parte del fondo e dell'orizzonte del proprio pensare, amare ed essere...".

L'esperienza mistica non è tanto definire Dio (ho avuto una visione, una rivelazione), quanto la capacità di ridefinire se stessi come un'intimità toccata e illuminata, cioè come una relazione profonda da parte del fondo e dell'orizzonte del proprio pensare amare ed essere, ossia come

un'intimità con qualcosa che è insieme il più profondo di noi e l'orizzonte, quello che sta fuori, verso cui andiamo, l'obiettivo del proprio pensare, amare ed essere.

Ho ripreso il discorso dell'ultima volta e ribadisco che questa è una definizione bellissima. Se coloro che si ritengono credenti riuscissero a pensare la propria fede in questi termini, già si sarebbe fatto un passo avanti. Voglio dire che, se ogni volta in cui uno dice "esperienza di Dio" pensasse che c'è un Dio, che sta lì, è uno, un signor Dio, pur con tutti i problemi esistenti di fronte ad ogni alterità, (come lo penso, come è fatto), allora il rapporto acquisterebbe senso, anche se è diverso da quello che è con gli altri che frequento, che un po' conosco e, almeno approssimativamente, sono in grado di prevedere come reagiscono, mentre con Dio non sappiamo alcunché, perché nessuno ci spiega mai che cosa gli piace, se è contento oppure no. Tutti facciamo finta che questa cosa sia chiara mentre in realtà non lo è affatto.

Salmann dice che il problema di fare esperienza di Dio sarebbe:

- "dovere": non poter fare a meno di qualcosa che, in una certa misura non scelgo perché mi trovo nella condizione di dire "è così", non posso pensare in altro modo;
- "potere": essere in grado di definire se stessi come intimità toccata, cioè come un luogo in cui non sono solo e non sono tutto lì.

Però non è definire Dio, sapere come è fatto, cosa pensa, ma, cosa ben più complicata, dovere e poter definire se stessi come un luogo profondo in cui, tutto sommato non sono solo perché, in qualche modo, il più profondo di me, quello che abitualmente chiamiamo coscienza e di cui ciascuno, a vari livelli della propria vita fa esperienza, coincide con l'orizzonte ultimo, con il desiderio per ciò verso cui siamo orientati.

Biograficamente, quando siamo giovani, è molto più forte il profondo di noi, il dire "io penso, io voglio, io so, io credo, io lotto", poi, in genere, più passano gli anni, più la prendiamo bassa perché abbiamo fatto l'esperienza di combattere e sperimentare che magari, con le migliori intenzioni, non siamo arrivati da nessuna parte. A vent'anni pensiamo che tutto sia possibile, poi, con l'età, cresce la dimensione dell'orizzonte e ci torna sempre più visibile il pensare che ci sarà comunque un giorno in cui, al di là della nostra buona volontà, ci dovremo specchiare in ciò che è stato, che non sarà più cambiabile e ci piacerebbe esserne contenti senza troppi rimpianti.

Allora l'esperienza di Dio sarebbe "dovere e potere definire sé", sentire di se stessi, sapere di sé, essere in grado di dirlo, non necessariamente a parole, ma di agirlo nella propria vita come un luogo in cui non si è soli nella tensione tra il proprio fondo ed il proprio orizzonte. Tutto sommato vivere secondo queste indicazioni sarebbe essere credenti. Poi ci sono tutte le visibilità, le forme, le norme, la chiesa che, in qualche modo, aiutano, sostengono questo percorso complicato. Non tutti i giorni della nostra vita abbiamo coraggio abbastanza per tenere insieme i pezzi perché in ogni giorno dell'esistenza non abbiamo sempre a disposizione tutto il fiato che serve, tutta la lucidità per capire le cose concrete.

Il cristianesimo, sotto l'aspetto della sua visibilità, sarebbe ciò che normalmente si chiama la pastorale; dovrebbe essere un luogo in cui, senza bisogno di dover sempre affrontare ragionamenti intellettuali, siamo aiutati ad avere l'energia necessaria per vivere in questo modo senza che, necessariamente, il discorso sia un tema e, come in una famiglia, gli atteggiamenti che gli uni hanno reciprocamente verso gli altri non hanno bisogno di essere spiegati perché se emergesse tale bisogno vorrebbe dire che qualcosa non funziona.

Le chiese dovrebbero essere luoghi dove questo accade attraverso le cose che si fanno: leggere la Scrittura, vivere i sacramenti, la carità e dialogare tra di noi. Ma la crisi è così profonda che noi abbiamo bisogno di una quantità di parole per spiegare cosa dovrebbe accadere perché ci pare che ciò che facciamo sia un'altra cosa.

"Nell'intimo della nostra solitudine non apparteniamo solo a noi stessi, ma siamo già "posseduti" e condizionati da tanti presupposti che il mistico realizza immediatamente e che dovrà poi *ri-flettere* e mediare in un lungo cammino di inveroamento esistenziale e teorico. E il pensare del filosofo non inizia da zero, non genera se stesso in modo assoluto; pensare ci risulta piuttosto un processo di realizzazione di se stessi e del mondo che implica un rapporto asimmetrico-passivo alle condizioni fondanti dell'essere, conoscere e amare in mezzo ad una pur così grande relazione critica e feconda della coscienza a se stessa e al mondo".

L'altro movimento fondamentale della nostra esistenza è il processo di realizzazione di noi stessi nel mondo. Pensare non è un'attività astratta. Pensare è realizzare e presuppone: progettare, fare, decidere, scegliere tutto quello che compete a noi come esseri umani. Abbiamo una vita, ci sono gli altri, un mondo; pensiamo, capiamo, dialoghiamo.

Ma tutto ciò implica un "rapporto asimmetrico-passivo", senza delirio di onnipotenza, sapendo che ognuno di noi non è l'inizio, né il solo, sia rispetto a sé, sia rispetto agli altri, ai problemi o alle cose, sapendo, nei fatti, che riceve condizioni, culture, possibilità. Ognuno è passivo e ricevere non significa che possa fare solo ciò che riceve. La libertà individuale, la capacità di essere soggetto ha una potenza critica e feconda.

In tre passaggi Salmann dice:

1. pensare sarebbe la realizzazione di me stesso nel mondo;
2. alle condizioni che mi vengono date: non sono il primo (allora sono il frutto meccanico di ciò che c'è stato prima di me?);
3. in una relazione feconda e critica con la mia coscienza.

Perciò l'esperienza mistica, come esperienza di Dio, ed il pensare, come l'azione soggettiva di ciò che mi compete e misuro, di ciò che non sfugge alla mia possibilità, sono gli assi portanti della nostra esistenza. Questo è assolutamente vero: noi stiamo sempre fra il dilemma della solitudine (chi mi ama?) ed il dilemma dell'impotenza (cosa sono, faccio, produco?). Sono le due grandi questioni che, molto spesso, nell'esistenza degli uomini di questo secolo, vanno a cozzare l'una contro l'altra: più uno è potente, più è solo; più uno accudisce la relazione, più ne paga il prezzo.

Ci sarebbe la docilità allo Spirito in cui uno ha totalmente la responsabilità di sé, della propria realizzazione. Ma "totalmente" significa anche "realisticamente", sapendo di non essere il primo e di non potersi creare da solo né il proprio fondo né il proprio orizzonte, la cui tensione fa da arco al ponte su cui cammina. Tra il proprio fondo ed il proprio orizzonte c'è un'arcata, noi camminiamo e la realizzazione di noi e del mondo si fa in quanto stiamo su questo ponte.

Commento

Diventa allucinante!

No, forse ci deve essere solo un modo più facile per dirlo. Faccio un esempio anatomico. Ciascuno di noi respira e digerisce senza pensarci, senza sapere, ma se ci mettiamo a studiare la nostra anatomia, incontriamo grandi difficoltà perché siamo macchine complicate che, quando funzionano bene paiono semplici, ma quando non funzionano procurano innumerevoli problemi. Qui è la stessa cosa. L'organismo del cristianesimo è profondamente malato dopo la modernità e tutte le sue azioni vitali sono fuori misura, quindi bisogna pensare di smontare tutto il meccanismo perché fino a quando funzionava non se ne sentiva la necessità. Però tutto questo, secondo me, è un *kairos*, un tempo di grazia, non una maledizione, ma è pur vero che noi viviamo in un tempo in cui il problema è dato a noi. Questi due secoli sono molto faticosi ma possono essere molto fecondi. Ci troviamo in

una situazione totalmente nuova della cristianità in cui mai nessuno si era trovato prima. Ciò ha i suoi prezzi: una certa complicazione e fatica del vivere, un prezzo di continua incertezza, ma ha anche i suoi pregi.

Gli anni del Concilio e del post Concilio si potevano vivere solo a prezzo di accettare che questa fosse la situazione e forse è una bella cosa averli vissuti, però secondo me, come molte delle cose serie della vita, è più difficile dirle che viverle quando funzionano, ma è molto più difficile curarle quando non funzionano. Ed è il motivo per cui si fa così fatica a cambiare gli stili di chiesa: per poterli cambiare radicalmente occorre fare un discorso talmente difficile che non si comincia nemmeno.

Intervento

Sentendo prima parlare dell'esperienza mistica mi è venuto spontaneo il collegamento tra il peccato originale ed il senso del peccato che avevamo affrontato alcuni anni fa. Avevamo visto il peccato come il vivere al di sotto della soglia della propria felicità possibile e mi è sembrato che, se vivi al di sotto di questa coscienza, di un'intimità toccata ed illuminata da parte del fondo ed orizzonte, non realizzi te stesso e non sei felice.

Sì, il ragionamento è sostanzialmente questo. Bisognerebbe soltanto intendersi sul "sei felice". Quella definizione di peccato era data rispetto ad una definizione di credente di questo genere e poi qui formulata in modo ancora più completo di quanto io sia riuscita a formularla prima.

Riprendiamo l'intervista.

Parrebbe che né mistica né filosofia riescano ad essere soddisfatte ciascuna in se stessa e neppure nel loro reciproco rapporto, e che la realtà essenziale a cui entrambe mirano le istituisca, ad un tempo, come attingimento e fallimento nei suoi propri confronti. Quale nome può essere dato a questa realtà che tanto alla mistica quanto alla filosofia si annuncia, ma a nessuna completamente si dà? E quali sono, rispetto ad essa, i modi peculiari dell'attingimento e del fallimento propri della mistica e della filosofia?

"La coscienza filosofica e la coscienza mistica presuppongono e riflettono prima di tutto un affetto, un'intuizione di fondo, un'illuminazione che si impongono loro, conferendo ad esse un proprio carattere specifico. Senza una tale "ispirazione" liberante e necessitante, un ché nel quale coincidono per un attimo orizzonte e realtà, parola e *res* di una causa con cui il pensiero dovrà cimentarsi, non nascerà un pensiero grande. Lo svolgersi delle opere di un Anselmo, Kant o Hegel si deve a una tale spinta che non dà tregua finché non sia esplicitata e inverata. Perciò non c'è pensiero che non fallisca nel momento culminante del suo compimento, che non si ritorca contro se stesso, che non debba rendersi conto del non-detto, di un indicibile che pare come la molla di tutto il suo cammino. Mistica e filosofia devono realizzare i loro presupposti senza poterli mai tematizzare del tutto".

L'intervistatore osserva: "Se prendiamo per buone queste due definizioni appare evidente che la mistica si pensa in relazione a qualcosa (fondo ed orizzonte) che però non è interno, ma esterno a lei; che la filosofia, rispetto alla realizzazione di se stessi nel mondo, si pensa rispetto a qualcosa che è un suo esterno e non interno a lei"

Portiamo l'esempio degli amori che funziona meglio. Uno non può innamorarsi senza l'altro perché l'innamoramento si definisce in relazione all'oggetto di amore che io non posso darmi da solo perché o l'altro entra nel gioco ed allora tutto diventa reale, oppure se l'altro non aderisce, la

tensione rimane solo nel mio pensiero, nel mio desiderio. E il dramma per cui si vivono molti amori infelici è dato dal fatto che l'amore si riferisce a qualcosa che non sta dentro a se stesso, mentre invece ad esempio la conoscenza, lo studio di una materia, si definisce in rapporto a qualcosa che sta dentro a se stessa, dunque, studiando, prima o poi, da qualche parte si va. Gli amori, come molte cose serie della vita, hanno il dramma di ricevere la propria compiutezza da qualcosa che non sta in loro.

L'intervistatore interloquisce: "Mistica e filosofia sembrano qui definite come un amore, cioè come cose riferite ad un oggetto che non sta dentro di loro e che, quindi contemporaneamente, da un lato attingono a questo oggetto ma dall'altro sperimentano anche il loro fallimento, cioè di non essere sufficienti". La domanda perciò è: "Quale nome può essere dato a questa realtà, cos'è quest'altra cosa che non sta dentro né alla mistica, né alla filosofia ma a cui entrambe si riferiscono?"

Salmann risponde: " Tutto".

Con la risposta Salmann in realtà non risponde ma dice: "E' vero, è così", questa cosa può essere chiamata un'intuizione, un'illuminazione, ed è chiaro che dietro le parole c'è il pensiero tipicamente cristiano, molto sottovalutato oggi, della Rivelazione, del fatto che la Bibbia è un sapere profondo del vivere come esseri umani che ci viene proposto come dato da altrove, non semplicemente come il frutto della riflessione, dello studio e quindi non sta sbilanciato, non ha la forma del saggio sul piano del pensare, ma è, insieme, il pensare e l'esperienza che si è fatta. E noi, quando la chiesa insegna che la Bibbia è ispirata dallo Spirito Santo e la Rivelazione è parola di Dio, diciamo: non c'è soltanto il pensiero degli ebrei che l'hanno scritta, ma qualcosa che arriva da altrove e ci raggiunge come un inedito, un nuovo e, paradossalmente, quando ci raggiunge, noi lo riconosciamo come un nostro e non un estraneo. Come un abito nuovo che ci dà la sensazione di averlo da sempre indossato. Nell'esperienza cristiana, la Rivelazione, la parola di Dio, ci vengono proposte come qualcosa che arriva da altrove, da Dio appunto, ma come qualcosa che, nel momento in cui ci arriva, ci stiamo dentro come in una cosa nostra.

Rispetto a questa dinamica, pensiamo a come il cristianesimo, con il moralismo, il devozionismo dell'ottocento, è stato trasformato in elenchi di norme che lo hanno portato al massimo di estraneità, a qualcosa che, con molta chiarezza, veniva da fuori ma attraverso proibizioni, regole, norme. Il Concilio Vaticano II ha ribaltato tutto ciò e noi oggi, quando leggiamo la parola di Dio, abbiamo la sensazione di sentirci un po' più a casa, di sentire che questa parola ci piega a noi stessi. Ma il risultato è che andiamo sempre più verso il versante opposto per cui tutto è talmente nostro da condurci al rischio di dimenticare che viene da altrove mentre si diffonde l'idea che Dio sarebbe nel profondo della nostra coscienza. Certamente è difficile mantenere l'equilibrio tra una cosa che viene da fuori ma è nostra e non ci è estranea.

Salmann dice: "E' qualcosa che ci viene da fuori perché se così non fosse non ci sarebbe nulla di grande, ma con un nostro riconoscibile, non come un'estraneità. Per questo non c'è pensiero che non fallisca perché se tu riconosci come tuo ciò che viene da fuori, hai la misura del tuo limite".

Esempio. Mediamente noi siamo abituati a pensare che più siamo bravi meno siamo soggetti a fallire. La nostra logica è quella un po' mercantile della scuola: se faccio giusto mi danno dieci, se no vuol dire che ho sbagliato. Ma il cristianesimo, come gli amori, non funziona in questo modo. Gli amori, funzionano, a volte, che, poiché uno sbaglia, è più amabile, mentre, se è sempre perfetto, diventa insopportabile. E' vero che un rapporto può crescere molto di più attorno ad un errore che ad una *mirabilia*, perché un amore è un luogo dove tu sei posto di fronte al tuo dipendere dall'altro, non sei più tu che governi e dunque sei messo nella condizione di dover attendere dall'altro il perdono o una nuova accettazione, ma ti impegni molto di più a convincere l'altro che vale la pena,

nonostante tutto, di riconciliarsi. Quindi sei molto più creativo, più fecondo. Quando pensi invece di avere solo dei diritti sei molto più esigente e più rigido.

Allora, se noi siamo nella logica per cui tutto viene da fuori come un nostro, non come un estraneo, inevitabilmente ciò che sperimentiamo è il fallimento. Ogni volta in cui tentiamo di governare totalmente noi stessi ci inguainiamo; ogni volta in cui siamo docili alla forza che viene da altrove, scopriamo una parte di noi che non sapevamo di avere.

Per questo, l'ho già detto più volte, la Salvezza, tradotta in termini moderni, sarebbe essere certi di quella parola che dice: tu non sei tutto lì. L'esperienza della Salvezza, la buona notizia è: tu non sei solo ciò che sai di te.

Commento

Allora, dal punto di vista della fede, poiché viviamo in un rapporto d'amore, sarebbe l'errore ad aver attirato l'amore di Dio.

Questo l'ha già detto Agostino parlando del peccato originale: "Felice colpa che ci meritò tanto Salvatore". È un'idea antica del cristianesimo. Ma qui il problema è ancora più grande, non è solo dire che l'errore moltiplica l'amore di Dio. Questo per un credente è l'esperienza quotidiana; basta pensare alle parabole: la pecorella smarrita, l'operaio dell'ultima ora, il padre misericordioso, il fatto che siano sempre i secondogeniti a vincere sui primogeniti nonostante tutti i diritti..... Qui viene detto in un linguaggio non religioso, ma che noi oggi comprendiamo profondamente ed è quello della vittoria e del fallimento. Sul detto evangelico: "Se uno ti dà uno schiaffo tu porgigli l'altra guancia", noi concordiamo in teoria, ma in pratica diciamo che è una metafora perché in realtà non sarebbe così. Sosteniamo che il nostro errore attira l'amore di Dio, ma se poi uno si sente un fallito non va bene. Ne facciamo due questioni diverse. Salmann invece qui dimostra come le due questioni siano in realtà la stessa, una sola. Credo che il tema del fallimento vada approfondito anche perché, per motivi culturali, abbiamo il culto della vittoria, del vincitore: una delle cose che impariamo in modo anche non cosciente è che valiamo per quanto vinciamo.

Commento

Se è un amore, non dovresti sentire il fallimento. E tu senti che non lo è.

In realtà non ci sono amori senza fallimenti ed un amore non cresce se non ha in parte dei fallimenti. E quando ci sei dentro, eccome lo senti! Dopo, con molta calma, quando tutto si è assestato, dici: "Però mi, oppure ci, è servito tanto", ma solo dopo, perché durante, hai la netta sensazione che tutto stia andando a catafascio. Poi, se tieni duro e riesci ad entrare nella logica, ti accorgi che è stato un passaggio fondamentale. Ma solo dopo. La stessa cosa succede quando stiamo male, quando sperimentiamo la nostra impotenza a vari livelli: non poter fare le cose, non poter governare, non poter sapere che cosa accadrà, quindi con tutta la nostra ansia, la nostra insicurezza che ci fa dire: che cosa farò, come farò?.

In questo senso è fallimento, è l'esperienza che nella nostra cultura si vede come fallimentare ed è come uno spossessamento del governo del proprio presente, del proprio futuro: non poter sapere, organizzare, garantire, impegnarsi.

"Mi sforzo di far congiungere quel che vi è di divino in me con quel che vi è di divino nel tutto", si legge in Plotino. "Per giungere alla conoscenza del tutto, non cercare di sapere qualche cosa in niente", ha scritto san Giovanni della Croce. Di là dal significato specifico che queste espressioni hanno presso i loro autori, verrebbe da osservare – anche solo da un punto di vista linguistico- che qui un filosofo si esprime in termini che potremmo attenderci da un santo, e un santo si esprime in termini che immagineremmo di trovare presso un filosofo. Che cos'è questa "inversione dei valori del linguaggio?"

"Riflettendo su quello sfondo passivo e passionevole-appassionato della propria esperienza, il filosofo e il mistico non potranno non confessare la loro umiltà nei confronti dell'evento che li ha indotti a intraprendere il loro cammino, senza pure dimenticare o rimuovere la grandezza esaltante del loro compito, l'orgoglio di dover e poter pensare le condizioni del vivere e conoscere".

Questi due aspetti, secondo me, sono fondamentali. Ciascuno di noi non potrà mai dire fino in fondo perché è ciò che è. Possiamo fare un lungo elenco: dall'educazione alla famiglia in cui siamo nati, alle persone che abbiamo incontrato, alle scelte fatte, però ognuno di noi sa benissimo che nella sua vita ci sono stati innumerevoli bivi in cui in realtà non c'è un motivo identificabile che possa attribuire totalmente a noi il fatto di essere andati da una parte piuttosto che da un'altra. Naturalmente poi diciamo che nella vita ci vuole anche un po' di fortuna e, se siamo contenti di noi, aggiungiamo che ci è andata anche abbastanza bene nonostante guai e fatica.

Salmann dice: "Non potranno non confessare la loro umiltà nei confronti dell'evento.....". Nessuno di noi che sia onesto è in grado di dire che si è fatto da solo, anzi ognuno deve riconoscere il lungo elenco di fatti e persone alle quali dovrebbe andare il suo ringraziamento. Nella mia esperienza penso alle persone cui non riuscirò mai a dire il mio grazie in quanto il rapporto non è stato così esplicito, ma casuale, con intrecci strani; però nel mio cuore penserò a loro come a persone cui devo molto anche se loro non lo sapranno mai e forse non avevano alcuna intenzione di orientarmi.

"senza pure dimenticare [...] l'orgoglio di dover e poter pensare le condizioni del vivere e conoscere".

Noi siamo queste due cose insieme: l'umiltà di non possedere l'evento che ci ha messi in movimento (nessuno di noi è nato per propria volontà né morirà governando se stesso), ma, contemporaneamente, tra i due misteri che sono l'inizio e la fine della nostra vita, ci siamo noi con l'orgoglio di dover e poter pensare le condizioni del vivere e del conoscere. E non è poco, e non abbiamo altro.

"Commoventi le prefazioni di Wittgenstein alle sue opere, il modo come Kant deve sempre più tener conto di temi che di per sé esulerebbero dall'ambito del suo pensare (e del suo gusto), la malinconia che a volte infesta un pensatore assoluto come Hegel. E non è casual e che ci sono tanti incroci e rapporti di salute, tante strutture parallele nella fecondità e nel fervore autocritico tra illuminismo e mistica: pensiamo a nomu come Malabranche e Fénelon, al procedere "Kantiano" della "Salita al monte Carmelo" di Giovanni della Croce e al retroterra pietistico di Kant....."

Salmann porta tre esempi classici per dire come persone, gente che ha fatto il filosofo di professione, nelle prefazioni o nella scelta dei temi o nella malinconia, mostrano il pezzo che loro manca, cioè l'evento che non possono possedere. E non è assolutamente un caso quello dei legami e rapporti di strutture parallele tra il massimo del pensiero e il massimo della mistica. Attualmente sto leggendo pagine di Giovanni della Croce e constato come sia assolutamente vero che il suo modo di ragionare me lo farebbe pensare come discepolo di Kant. Queste due strade indagano talmente lo stesso tema che entrambe fanno la stessa operazione: riconoscono un evento che li ha fondati

nonostante loro stessi e riconoscono che la loro responsabilità è grandissima in quanto spetta a loro fare quello che spetta loro.

Le due operazioni dell'esperienza e del pensiero hanno alla loro radice un evento che ci sfugge ed una realtà che è totalmente nostra. Il problema sta nel tenere insieme le due cose:

- rimanere abbastanza umili da sapere che non ci siamo messi in moto da soli e dunque c'è un fallimento inevitabile che non è un fallimento, ma l'esperienza del limite del nostro mistero;
- rimanere abbastanza orgogliosi da sapere che ciò che ci spetta, spetta a noi e non c'è alternativa.

Trovo tutto questo veramente notevole.

Cristianesimo e modernità (III)

La **domanda** a cui eravamo giunti la volta scorsa era la seguente:

“Una sezione del programma di studi che lei dirige è dedicata ad un’ esplorazione del rapporto tra filosofia e mistica nella letteratura e nella psicologia. Può disegnarci, anche solo sommariamente, un affresco di temi, motivi e volti che concretizzano ed esemplificano questi rapporti?”

La risposta è un po’ un elenco, non particolarmente significativo per noi, di nomi e di temi. A me interessa piuttosto fermarmi con voi sul perché proprio letteratura e psicologia, perché questa è una questione abbastanza tipica ed interessante della modernità.

Uno dei maggiori problemi che noi abbiamo in questo momento riguardo all’ esperienza del religioso, è quello di trovare un linguaggio adeguato, perché, tecnicamente, nella modernità, tutto il nostro linguaggio è diventato performativo, cioè linguaggio che ha lo stesso statuto della scienza. Sono nati i linguaggi specialistici ed ognuno presuppone di dare una descrizione del reale, con maggiore o minore tasso di approssimazione, ed i linguaggi affermano: gli slogan, la pubblicità, sono in genere affermazioni (per questo si chiama performativo).

Da uno studio recente sui linguaggi emerge che scompaiono tutte le forme discorsive non affermative e sempre meno si usano domande ipotetiche o frasi dubitative. Si va sempre più verso asserzioni. Il linguaggio del religioso, come linguaggio del rapporto tra interiorità ed exteriorità, patisce la forma performativa perché sono pochissime le affermazioni che si possono fare in modo assertivo.

Tutti i linguaggi di relazione, compreso quello amoroso, non sopportano il linguaggio puramente performativo. Più uno fa affermazioni con un punto in fondo, (è così e basta), meno è dialogica e relazionale la situazione: puoi essere d’ accordo o contrario di fronte ad una affermazione, ma ti poni in una situazione di distanza, di conflitto, rispetto all’ altro.

Praticamente le uniche due forme di linguaggio non performativo rimaste nella modernità sono il linguaggio poetico-letterario ed il linguaggio psicologico. Quest’ ultimo, in particolare, perché è di tipo terapeutico, sempre interlocutorio, più giocato sulla relazione che sul contenuto: il problema non è che cosa lo psichiatra ti dice, ma il fatto che tu parli, lui ti ascolta, fa risuonare in te delle cose, non è alla ricerca di una “verità”, di una soluzione, ma di un percorso. È un tipico linguaggio relazionale come quello letterario e poetico.

Allora è chiaro che, all’ interno di questi studi su mistica e filosofia nell’ orizzonte della modernità, il rapporto privilegiato è con la letteratura e la psicologia, ma non tanto per i contenuti quanto per la loro forma linguistica, ossia per il modo in cui costruiscono il ragionamento.

Se noi dobbiamo convincere un cliente all’ acquisto di un oggetto o se dobbiamo convincere la persona amata ad accettare una nostra idea, seguiamo due procedure molto diverse perché sono altri i tasti su cui giochiamo, cioè sono altre le corde che vogliamo far suonare: da una parte c’ è un linguaggio dimostrativo per convincere che un prodotto è buono, il prezzo conveniente; dall’ altra, essendo una situazione relazionale, il problema non è dimostrare che la mia idea è giusta ma tirare l’ altro dalla mia parte a vedere le cose come le vedo io.

Il linguaggio della fede è di questo genere e noi, nella civiltà moderna, troviamo questa struttura di ragionamento soltanto più nella letteratura, nella poesia, nella psicanalisi ed in nessun'altra branca del sapere. Quindi in questo programma è abbastanza sviluppata la parte di risonanza con la letteratura.

Salmann dice:

“Non dovremmo dimenticare che la *Bibbia* stessa è un pezzo splendido di letteratura: si leggano soltanto i grandi racconti degli incontri tra Gesù e la samaritana, Nicodemo o la donna adultera nel *Vangelo di Giovanni*, le saghe di Saul, Giuseppe, Abramo nell'Antico Testamento. O si comparino i diversi esordi dei quattro vangeli che si correggono e completano a vicenda senza sfociare in una sintesi teorica o dogmatica”

Questo è il punto, non sfociano in un linguaggio performativo. Tutte le volte che qualcuno ha tentato di scrivere un vangelo unico a partire dai quattro, il risultato è stato molto più povero perché in realtà l'insieme dei quattro è come quattro colori diversi che danno un insieme cromatico.

“Per la letteratura si dovrebbe indagare sullo sfondo teorico di Dante o di Petrarca, sull'incrocio tra esperienza, poesia e teoria in Giovanni della Croce (l'unico poeta che abbia commentato tutte le sue poesie in chiave mistagogica e teologica; l'unico teologo che abbia espresso la sua esperienza e teologia in versi)”.

(Giovanni della Croce è attualmente uno dei mistici più studiati per questo motivo: è stato l'unico ad aver scritto poesie e, accanto, commentari teologici alle sue poesie tentando una sintesi retorica tra i due tipi di linguaggio).

“E come si potranno comprendere tanta letteratura del romanticismo tedesco, la pittura moderna (Kandinsky, Mondrian, Il cavaliere azzurro), la musica e pittura di Schönberg senza tener conto della mistica antroposofica ed ebraica? E cosa diremo della seconda parte del romanzo *L'uomo senza qualità* di Musil, del *Gioco delle perle di vetro* di Hermann Hesse, dello sfondo mitologico dei grandi romanzi di Thomas Mann [...]. In ogni caso assistiamo qui alla nascita enigmatica della nostra coscienza (notando il fatto che la coscienza si deve a una rinascita, ad una conversione, a un cammino traumatico e incantevole di autoscoperta), della nostra “concezione” del mondo. Del resto dobbiamo tener conto del carattere poetico-metaforico della storia e della struttura dei nostri concetti filosofici: Verbo, Spirito, e perfino del concetto di concetto.....”

Cosa dice Salmann qui? Dice praticamente: il problema è che, quello che a noi sembra uno dei concetti più normali della modernità, cioè il concetto di coscienza, (che vuol dire soggetto, individuo, con tutta la ricaduta a grappolo sul piano politico, etico, filosofico, sociale), in realtà è:

- un concetto solo moderno che nasce da un certo punto in poi nella civiltà occidentale;
- un concetto assolutamente enigmatico, il meno chiaro dei concetti possibili.

Noi siamo abituati a leggerlo in termini razionalistici: la coscienza sarebbe la capacità razionale di sapere di sé, ma, quando si dice questa definizione, tutti incominciano a crearsi problemi, i casi limite che alla fine diventano talmente tanti da annullare la definizione. Esempio: se coscienza è capacità razionale di sapere di sé allora tutti i soggetti con un handicap psichico non sono persone. Oppure: se la coscienza è capacità di avere il sentimento della propria esistenza, allora chi è sotto i cinque anni non è persona in quanto non ha coscienza della propria esistenza come separata dal resto del mondo. Se provi a definire la coscienza, hai molte cose vere, ma hai pure molti casi limite che non entrano più nella definizione. La coscienza si può definire solo in termini psicanalitici o poetici perché non ha una definizione di ordine scientifico che sia onnicomprensiva.

Allora Salmann dice: “la nascita enigmatica della nostra coscienza (notando il fatto che la coscienza si deve a una rinascita, ad una conversione, a un cammino traumatico e incantevole di autoscoperta)”.

Quello che la poesia e la psicanalisi ci dicono in termini poetici o analitici, di storia di noi, è che noi alla coscienza arriviamo attraverso un percorso, ma non significa che, quando non vi arriviamo o non ci siamo ancora arrivati, non l’abbiamo, però non ci è ancora disponibile la coscienza che pure abbiamo. Un bambino che non ha coscienza di sé, pure ha una sua forma di coscienza e solo se uno è stato bambino poi può diventare adulto, separarsi dal mondo e ad un certo punto ha una coscienza in senso compiuto: sa di sé, sa di essere diverso dal mondo, di essere vivente, con limiti e pregi. Ma il processo è indistinguibile dal risultato, cioè non si ha il risultato se non si ha tutto il processo; anche quando la coscienza non ci è disponibile, non la possediamo in quanto a noi stessi, pure noi “l’abbiamo”, in un certo senso. E così siamo già persone.

La psicanalisi e la poesia ci mostrano che questo processo è fatto di traumi: non c’è un modo liscio di arrivare alla coscienza di sé, cioè senza separazioni, senza frustrazioni del desiderio, senza percezione del proprio limite.

Quando noi impariamo ad avere disponibile il sapere di noi?

Per dirla in termini psicologici, quando la realtà ci si impone dandoci un limite in cui noi ci configuriamo come un’identità separata, e non abbiamo più la sensazione di onnipotenza e di infinitezza. Tutte le frustrazioni ed i fallimenti ti danno una periferia e tu a quel punto ti individui, sai di te di essere “un” individuo. Ecco perché un cammino traumatico e incantevole di autoscoperta, perché sai di te, sai di essere un individuo, non un generico, un senza nome.

Questo è uno dei concetti base della strutturazione che l’occidente si è dato nella modernità ed è assolutamente non dicibile in termini assertivi.

Infatti uno dei problemi che noi oggi abbiamo con le varie discussioni su bioetica, inizio e fine della vita è, inevitabilmente, che se tu devi dare una legislazione, devi usare un linguaggio assertivo. E, rispetto alla domanda: quando un io inizia o smette di essere io, non esiste linguaggio assertivo che tenga. Quindi, comunque, si decide, come società, un punto in modo convenzionale, in base a dei criteri che hanno una loro umanità, una loro logica ma perché siamo costretti a dare un’affermazione che in realtà, non potendo tener conto del percorso che non fa parte del linguaggio giuridico, non può che tagliare da una parte.

Allora, questo aspetto del rapporto con letteratura e psicanalisi, non è solo un esercizio estetico o di tipo culturale, ma è il tentativo di provare a ragionare se sia possibile recuperare altre forme di linguaggio che tengano conto di una maggiore totalità, proprio a partire dal tema della coscienza, tema non marginale ma focale della modernità che si distingue proprio per la concezione di soggetto, dell’idea che un individuo, individuato in sé in un’esistenza storica, ha coscienza di sé, dunque gode di diritti e doveri.

Il medioevo, ad esempio, non aveva questo concetto perché con il concetto di anima giocava in un altro modo: l’anima non è frutto di un processo, ti è data e ad un certo punto se ne va. Quindi pensarsi in relazione ad un’anima faceva sì che, ad esempio, S. Tommaso sostenesse che non esisteva alcun problema per l’aborto: poiché l’anima è infusa non alla concezione, ma ad un certo punto; fino a quel punto essa non c’è, quindi non c’è individuo. Ovviamente rendeva più semplice la soluzione di una serie di problemi; era un atto puntuale e come tale trasferibile in una situazione giuridica.

Intervento

In Inghilterra nel 1215 c'era l'*habeas corpus*, cioè ogni individuo ha dei diritti dal punto di vista giuridico.

Sì, certo, è chiaro che queste cose non nascono in un giorno, ma è l'epoca moderna che segna questa idea come generalizzata. Nel 1776 esisteva ancora il problema degli schiavi. È chiaro che l'arco di tempo tra la nascita di quest'idea e la sua assunzione come bene comune è lungo 500-600 anni. Abbiamo esempi di questa idea prima ed esempi di questa idea negata ancora molto dopo, però è la modernità che la porta a compimento e che, in fondo, si struttura intorno ad essa.

Tutto il problema che noi abbiamo rispetto a quello che, in modo generico, chiamiamo integralismo islamico, gira anche intorno a questa questione: noi non riusciamo ad immaginare come un individuo possa pensare che sia volontà di Dio il fatto che egli diventi un kamikaze, perché se l'idea è quella della coscienza, la mia coscienza ha un dovere di ragione superiore a qualsiasi legge, compresa un'eventuale legge divina che noi, in quel caso, giudicheremmo folle.

Riprendiamo:

"Vi sono dei teologi che, più e meno recentemente, si sono resi attenti al rapporto tra preghiera e poesia. Mentre in vari poeti del novecento il rapporto con il sacro - affermato o negato, celebrato o congedato - è sovente tema esplicito, presso alcuni teologi la poesia è vista come una realtà che di sua natura possiede una dimensione sacra e che, in certi casi, è in se stessa preghiera, di là dall'"oggetto" prossimo del canto. Quando, a suo parere, preghiera e poesia si identificano, e quando si differenziano?"

(Questa domanda ha senso nel ragionamento di prima, cioè la questione della differenza dei linguaggi).

“L'attiguità tra poesia e preghiera è stata ribadita negli anni Venti del nostro secolo da Henri Bremond, uno dei massimi storici della storia della spiritualità del Seicento francese. Non si lasciano negare le analogie: lo sfondo di ispirazione, il nesso beato e tormentato tra esperienza e lingua, intimità ed espressione....”

Già queste tre caratteristiche sono bellissime: analogia tra poesia e preghiera sarebbero lo sfondo di ispirazione, cioè il fatto che nessuna delle due nasce da te in quanto te; nasce da te se sei abitato da qualcos'altro, da un'ispirazione. Nessuno di noi potrebbe pregare se non avesse almeno una vaga concezione dell'esistenza di un Dio, che non ci sia un'altra realtà oltre a sé di fronte alla quale tu puoi ispirare; e lo stesso per la poesia.

Intervento

Per la poesia ho qualche dubbio: penso che per la preghiera è un altro fuori di te, ma per la poesia sei tu che costruisci nella tua mente.

Quasi nessun poeta descrive così la propria capacità di poetare, nel senso che avere o no l'ispirazione non è una cosa che funziona a comando perché deve esserci quella spinta, quella realtà che non ti dai tu e non puoi decidere: adesso mi ispiro e scrivo. Non puoi schiacciare un interruttore ma devi attendere, accogliere l'ispirazione che, in questo senso, viene da altrove. La poesia vive di questa ispirazione ed anche la preghiera funziona così: ce l'hai dentro, non è che preghi solo nella chiesa o dove c'è una preghiera liturgica comune.

Intervento

Però Dio è altro da te!

Ma anche lì, Dio è altro da te. Nella tradizione cristiana più compiuta sì, ma in un senso generico rispetto alla preghiera ed anche nell'uso comune dei cristiani, quando diciamo la voce interna della coscienza, la contiguità tra questo altro da te e dentro di te è molto forte; infatti è uno dei temi critici della modernità. Il fondo di te e l'orizzonte di te: è un tema tipico di tutti i mistici che Dio si incontra nel più profondo di te, in un orizzonte di te. Il gioco interno/esterno è evidentemente uno dei problemi chiave dell'esperienza religiosa e di tutte le cosiddette esperienze trascendentali, esperienze che implicano qualcosa che tu non governi, come l'ispirazione artistica. Poi, che non siano la stessa cosa, sono assolutamente d'accordo, e anche Salmann. Però dice: tra le analogie c'è questa.

L'altra analogia è il nesso "beato e tormentato" tra esperienza e lingua. Sia la poesia che la preghiera hanno il problema beato e tormentato di trovare le parole per dirlo, cioè di avere le parole che dicano esattamente e profondamente quello che è, che uno sente.

E poi, il terzo, intimità ed espressione, il fatto che sia la preghiera, sia la poesia avrebbero la tentazione di chiudersi, di dire che è troppo personale, troppo segreto. Tutti i poeti scrivono però dicono che non vorrebbero pubblicare, ma allora perché scrivere se non perché gli altri leggano? Ma c'è un grande pudore. E lo stesso è per la preghiera: si prega ma si preferisce la forma segreta.

"Vi sono analogie che inducono Bremond (e Claudel) a creare una piccola metafisica dell'anima umana come fondo passivo della presenza del soffio spirituale e del Verbo divino che toccano l'intimo del cuore, dal quale si elevano anche la preghiera e il canto della liturgia."

Metafisica dell'anima umana, la capacità di dire qualcosa dell'animo umano in modo metafisico, cioè qualcosa che abbia valore universale, valga per tutte le anime degli esseri umani, indipendentemente dalla cultura, dalla condizione. L'ipotesi è che ci sarebbe un fondo passivo della presenza del soffio spirituale e del Verbo divino che toccano l'intimo del cuore.

Questa è una tesi comune a tutti i mistici: il più profondo di noi sarebbe un passivo, non un attivo, ma per l'occidente questo è molto difficile perché, partendo dalla coscienza, il tema connesso è responsabilità e quindi aspetto attivo.

Secondo questi autori e tutti i mistici, la nostra struttura più profonda, quello che sta sotto l'inconscio, è un dato passivo, un contenitore profondo, un recettore in cui, attraverso una miriade di filtri (la coscienza, le idee, la cultura, l'identità personale) passano solo alcune cose; molte le rifiutiamo del tutto, molte si fermano a livelli più esterni e poi c'è questo fondo passivo che, secondo i mistici, raccoglierebbe la presenza del soffio spirituale del Verbo divino. Come se tutta la nostra operazione per essere in relazione con Dio fosse semplicemente quella di riportare alla luce questo fondo passivo.

Se leggiamo gli scritti mistici di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce, i cosiddetti "cammini di perfezione", cioè del come si fa a diventare santi, troviamo questo tema: essere più solamente il luogo che accoglie il soffio di Dio e non ha più nulla di suo, con tutta la complessità che ciò comporta.

E, secondo Salmann, poesia, preghiera, canto, tutte attività ispirate, nascerebbero da questo fondo più profondo.

“Forse si dovrebbe sviluppare un concetto più vasto di *pietas*, di quell'afflato di amore e di presenza di spirito che sta a monte e a valle di ogni atto umano degno di questo nome”.

Trovo questa frase molto interessante. Penso che nel dialogo, anche con chi non si riconosce in alcuna tradizione religiosa, bisognerebbe incominciare non dalle cose da fare: la pace, la carità, ma dalla *pietas*, cioè da questo elemento ulteriore che sta a monte ed a valle di ogni atto umano degno di questo nome. E questo è un aspetto che noi riconosciamo in modo quasi istintivo; riconosciamo sempre se una persona che fa un gesto di gentilezza, lo fa veramente o in modo falso. Abbiamo come un'antenna che ci fa percepire la capacità attenta di certe persone nella relazione con gli altri e la vediamo come un atto di *pietas*, ed è su questo che forse si potrebbe allargare il dialogo tra cristiani.

Intervento

Nei salmi, nel Cantico dei Cantici, questa dimensione è molto più marcata e realizzata che non nel Nuovo Testamento.

Nel Vecchio Testamento c'era una forma antica della *pietas* legata a dei temi molto funzionali, cioè ad una situazione di penuria, alla fatica del vivere materiale tipica dei mondi antichi: l'attenzione all'orfano, alla vedova, l'accoglienza dello straniero, l'ospitalità al pellegrino. Non esistevano alberghi, ognuno poteva essere pellegrino e quindi la legge dell'ospitalità salvaguardava tutti, ma non c'era una riflessione di questo genere. Nelle nostre civiltà occidentali noi non abbiamo più tale tema in quanto non esiste la necessità funzionale legata alla pericolosità del mondo. Forse bisognerebbe riscoprire una *pietas* che non nasce dalla penuria ma dalla gratuità, dalla comune condizione umana, dal fondo passivo che ci riguarda tutti come consonanza degli individui, come *new global* di un certo genere.

Gli unici ad aver sviluppato questi temi sono coloro che si sono occupati dei problemi legati all'ambiente, all'ecologia, perché legati in senso concreto al pianeta terra che, essendo l'unico di cui disponiamo, senza possibilità di duplicarlo, ma potendolo rovinare, pone l'urgenza di prestarvi attenzione tenendo conto delle leggi dell'interdipendenza attraverso le quali abbiamo scoperto la forte interconnessione ambientale per cui il battito d'ali della farfalla in Giappone può provocare un tornado in Brasile.

A me pare che in questa direzione noi dovremmo scoprire come ciò non riguardi soltanto le cose, l'ambito della penuria, ma proprio le relazioni, la capacità che Salmann chiama di “garbo”, di riguardo, senza sbraitamenti, anche se la necessità è quella di impartire un ordine secco. Eppure se non incominciamo da lì, da dove partiamo?

Intervento

C'è una relazione con il concetto di misericordia?

La misericordia è molto di più, è molto più costruttiva, non legata solo al fondo passivo. È più ampia, è il tema del fare spazio. Questo invece è un minimo comune denominatore per una vita civile, una cosa che potrebbe essere scambiata e compresa da tutti gli esseri umani, anche da chi non si ritrova in alcuna referenza religiosa, in modo da non vivere al di sotto della propria umanità.

Intervento

Sarà da configurare con l'intelligenza emotiva? La cura della relazione è fondata su quello.

Potrebbe essere una dimensione, sicuramente. Infatti non è un caso che molte branche di studio in ambiti psicologici, (quindi non assertivi per loro stessa definizione e con il linguaggio e gli occhi capaci di andare a cercare), vadano ad occuparsi di queste questioni e non è un caso che oggi la ricerca di temi, ricette, soluzioni più o meno intelligenti, dai tarocchi a cose ben più serie, cerchi di dare una risposta alla domanda di ricomprensione di tutto questo spazio della vita molto forte

Intervento

Fino ad ora è stato lasciato un po' a sé e si vuole riprendere in mano. È a causa della tecnologia?

Non so se è la tecnologia. C'è il problema che, a livello culturale generale, noi faticiamo molto a tenere insieme dimensioni diverse. La convinzione del progresso, l'idea di uno sviluppo che sarebbe comunque andato avanti, ha un po' dominato tutte le speranze, le tensioni. L'acquisizione della seconda metà del novecento pare invece aver definitivamente abbandonato l'idea del mondo come un orologio, cioè della nostra vita e della nostra esistenza che, tutto sommato, devono funzionare sia a livello privato, sia su quello generale.

Siamo tutti un po' più coscienti, dopo la seconda guerra mondiale, che non è detto che le vite e la storia, funzionino: la caduta del muro di Berlino ha dato la botta definitiva nel senso che è sempre più difficile far retorica su un mondo perfetto da una parte ed un altro malvagio dall'altra. Siamo tutti nella stessa barca, non sappiamo bene verso quale modello andare, siamo tutti un po' presi da un sano realismo; il modello che, tutto sommato, ha fatto meno danni è quello liberista e ci stiamo tutti abbastanza comodi. Non abbiamo più una grande direttrice, non ci sono più confini e, dal punto di vista culturale, abbiamo perso l'individuazione e quindi abbiamo, giustamente, una grande domanda su spazi un po' più liminali che sembrano meno chiari.

Intervento

C'è anche la convinzione che il progresso non ci ha portati a stare meglio dentro.

Sì, contemporaneamente con la convinzione che i soldi non fanno la felicità, figurarsi la miseria, perché l'utopia del ritorno all'indietro ha fatto anche lei la sua parte: miglioriamo la qualità dei rapporti, ma manteniamoci insieme quello che abbiamo. E c'è anche l'ambiguità di dire che siamo grati alle cose perché, in fondo, in Italia l'età media è molto migliorata, la mortalità infantile è alquanto diminuita, però l'allegria è anche molto diminuita e sorge un po' il dubbio che siano in alternativa e non ci piace.

Intervento

Il fatto che la felicità sia diminuita è non sia raggiunta nonostante il progresso, sfata un mito moderno.

Il grande mito che è saltato ed unifica molti sottomiti, sarebbe proprio quello di pensare che la vita prima o poi funziona ed è solo questione di trovare i modi. Da questo punto di vista, almeno rispetto al cristianesimo, a me pare una buona notizia nel senso che uno deve prendere atto che la vita, di suo, di ontologico, un po' funziona ed un po' non funziona, ha il bene ed il male, giorni felici e situazioni di grande dolore e separazione, come se fossimo nel tempo di Quèlet. È chiaro che questa non è una sensazione particolarmente esaltante però, per alcuni versi, è più umana e per questo dicevo che quello della *pietas* dovrebbe essere un grande tema culturale del nostro tempo, al di là

del discorso religioso; cioè la capacità di riprendere una misura meno onnipotente dell'esistenza, una misura più pacata quindi con il bene ed il male; la capacità di gioire di molte cose buone che scienza, tecnologia, cultura, globalizzazione ci danno, ma anche la capacità di non prenderle troppo sul serio.

Intervento

Dai missionari sentiamo dire, senza esaltazione della miseria, che i popoli poveri appena possono sono gioiosi, ben lontani dalle nostre tristezze e depressioni e sembrano affrontare con spirito diverso le loro difficoltà.

Tutti capiamo bene che, rispetto ai bambini, uno diventa adulto attraverso le frustrazioni e la fine di un delirio di onnipotenza; omologamente, un po' avviene rispetto alle culture. Negli ultimi due secoli, l'occidente ha attraversato un enorme delirio di onnipotenza adolescenziale, con la capacità di fare battaglie, di crearsi un nemico mortale o un amico del cuore, tipica degli adolescenti e con il delirio di onnipotenza che tutto era possibile. Forse ci stiamo svegliando da questa adolescenza avendo frustrato enormemente il delirio di onnipotenza in cui uno scopre che, aver avuto un'adolescenza felice, con genitori che gli hanno dato molte opportunità, non basta ancora per essere protetto dalle sofferenze della vita e che non tutto è possibile. Forse questa depressione culturale è anche un grande *kairos*.

Trovo che tutti noi abbiamo vissuto con un certo smacco la caduta delle ideologie e la fine di un certo pathos, anche di impegno, normale aver avuto una fase un po' depressa, ma forse è anche un *kairos* ed il tema della *pietas* potrebbe essere stimolante.

“Il rapporto religione - cultura versa in condizioni assai problematiche. Addirittura un'autorevole istituzione come la Compagnia di Gesù ha affermato, nei testi della sua ultima Congregazione generale: «Nella cultura postmoderna la spiritualità umana appare staccata da un'espressione esplicitamente religiosa. La vita spirituale delle persone non è morta: semplicemente sta prendendo posto fuori della Chiesa». E ancora: «Non possiamo parlare agli altri se il linguaggio religioso che usiamo è completatamene estraneo a loro: la teologia che usiamo nel nostro ministero non può ignorare l'orizzonte delle questioni critiche moderne, entro il quale noi pure viviamo». Ritene che la teologia e in generale la chiesa di questo tempo si muovano all'altezza di queste esigenze e in sintonia con esse?”.

“Per nulla. E forse sarebbe anche una richiesta troppo esigente, dato lo strappo tra la vita quotidiana di tutti noi e il paesaggio dei misteri che ormai ci appaiono come una landa remota, una sovrastruttura che non incide più sul vissuto. Occorrerà probabilmente una sinergia tra mistica, dogmatica, teologia fondamentale per descrivere la nascita e la morte, la vita umana come evento simbolico, come luogo della genesi di una coscienza credente capace di affidarsi all'affidabilità di quel mistero che osiamo chiamare Dio. Una tale fenomenologia precisa del vissuto e una rilettura dei misteri cristiani in grado di coglierli e metterli in luce come motivi di una vita degna di questo nome ci manca ancora”.

Mi pare che questa sia veramente la questione centrale. Noi abbiamo un linguaggio religioso che dà per scontato che questo “paesaggio dei misteri” sia il luogo dove ci muoviamo ancora. Invece, semplicemente, non è più così e bisognerebbe ritrovare un linguaggio in cui la fenomenologia delle relazioni umane (come funziona tra amici o tra innamorati) ci aiuti a capire il nesso con il mistero della affidabilità di Dio. E bisognerebbe riuscire a dire tutto il cristianesimo in questo modo, cioè con un linguaggio che parta dal modo più pensoso che abbiamo di capire noi stessi.

Il problema qui è duplice: da una parte in questa civiltà il mistero ed il linguaggio religioso sono andati per conto loro; dall'altra noi non abbiamo più un modo pensoso per dire noi stessi. Nella

nostra vita normale, corrente, molto spesso non abbiamo nemmeno più la capacità di un linguaggio pensoso su ciò che ci accade, su come funzionano realmente le relazioni e su cosa succede davvero quando ci amiamo, ci odiamo, ci separiamo, ci incontriamo. Non abbiamo una capacità di dire a noi stessi, di dire come funzionano i pezzi fondamentali della nostra vita. Già è abbastanza raro in questo tempo trovare adulti che, per mille motivi della loro vita, della loro biografia, delle loro frequentazioni, abbiano elaborato una competenza sui movimenti profondi di loro stessi e non si sentano semplicemente infuriati per qualcosa o in diritto di risarcimenti dal mondo intero.

Dunque non si può usare la fenomenologia della propria vita per dire il cristianesimo perché spesso le persone non hanno nemmeno la fenomenologia della propria vita. Ad esempio, sovente, dopo le lectio, molte persone mi dicono che non hanno capito tanto di più di Bibbia, ma hanno capito un po' di più il funzionamento delle relazioni riflettendo su una serie di elementi che venivano dati sul come funzionano i conflitti, i rapporti.....

Questa è l'attrezzatura che un umano, adulto, nell'attuale complessità, dovrebbe più o meno possedere; invece per noi è come se vivessimo senza la minima coscienza dentro la nostra stessa vita.

Intervento

Tutto questo è frutto della nostra società?

Anche qui c'è la somma di diversi fattori. Un tempo questi comportamenti erano molto più standardizzati in quanto c'era un arco di possibilità molto minore: una brava ragazza che apparteneva ad un determinato ceto sociale, si sarebbe sposata con uno dello stesso livello e le aspettative su di lei erano che si adeguasse agli stereotipi. E tutti avevano chiaro che cosa socialmente significava una brava ragazza perché c'era una descrizione sociale di questi movimenti. Poi la descrizione sociale si è incrinata, quindi noi abbiamo un grande vantaggio di libertà, però contemporaneamente, non è nata un'educazione sentimentale, cioè luoghi, meccanismi familiari, educativi, scolastici, capaci di aiutare a spezzettare i movimenti non più stabiliti socialmente ma che in qualche modo si dovevano pur decifrare. Ormai è totalmente un caso fortuito: se per caso hai genitori molto eccezionali ed una storia particolare, arrivi ad essere adulto. Per questo i genitori hanno attualmente un sovraccarico folle di responsabilità perché in fondo sono lasciati soli di fronte ad un'educazione sentimentale, dell'intelligenza emotiva, dell'autocoscienza emotiva di sé.

A peggiorare la situazione si aggiunge il fatto che la nostra società offre un grandissimo accumulo di informazioni che ci danno la sensazione di sapere tutto mentre non si sa nulla dei meccanismi vitali. Un bambino di oggi dispone di una marea di informazioni incomparabilmente superiore a qualsiasi bambino delle generazioni precedenti ma, in generale, la sua educazione sentimentale alla vita è un milionesimo

Un tempo il bambino cresceva in una famiglia allargata, con tanti bambini, ed aveva comunque un passaggio di educazione all'esistenza che oggi, nella famiglia nucleare, non si può riprendere, al di là di ogni buona intenzione. Sono cambiate alcune condizioni, ma il problema è che, senza l'educazione sentimentale, si cresce proprio male. La dimostrazione è che i ragazzi anticipano sempre di più i comportamenti adulti ma diventano adulti sempre più tardi perché mettono in atto le informazioni immediatamente senza avere un supporto educativo. Attualmente si incrociano adolescenti esteticamente conciate da adulte ma che, quando aprono bocca, sembrano bambine oppure fanno gesti inconsulti come se fossero capricci tipici dell'età di tre anni perché è inesistente il controllo della propria rabbia e questo è molto diffuso a tutti i livelli di comportamento. Manca la capacità di governo non solo delle cose, ma dei movimenti della propria vita, che nessuno può darsi da solo perché è come la minestra di casa (come si fa la minestra? Come l'ha sempre fatta la mamma)

C'è qualcosa che non funziona. E questo è un dato molto preoccupante.

Allora un nuovo linguaggio religioso capace di portare il mistero dell'affidabilità di Dio nella nostra vita, non può non fondarsi sulla descrizione dei nostri movimenti profondi in cui noi siamo totalmente analfabeti. Abbiamo un doppio analfabetismo: quello su di noi e quello sull'affidabilità di Dio. Trovo verissima questa constatazione.

Intervento

Tutta la logica del passato non serve, anche se continuiamo a ripetercela. Nei migliori dei casi si mettono le informazioni tutte sullo stesso piano con la presunzione di governare i comportamenti e le emozioni, come se le informazioni bastassero. I genitori sono molto più soli rispetto a ieri.

Certamente lo standard attuale rispetto all'ignoranza totale, con il diritto assoluto di essere ignoranti della gestione delle proprie emozioni, soprattutto da parte dei ragazzi, è fortissimo. C'è una giustificazione perenne e non dipende soltanto dall'educazione dei genitori.

Intervento

Noi siamo cresciuti in un certo modo perché comunque in casa abbiamo avuto l'educazione.

No, non è vero, è proprio cambiata la situazione. Certamente il carico educativo di un genitore, anche con le migliori intenzioni, è oggi terribile. Dovrebbe ricostruire il tutto dell'educazione di un figlio: educazione sentimentale, civica praticamente da solo.

“Karl Rahner ha scritto che il cristiano del futuro o sarà un mistico o non sarà affatto. Come può essere inteso, a suo avviso, questo giudizio che ha tutto il tono di una severa premonizione? Come può risultare significativo il cristianesimo nell'età del disincanto e del tramonto di ogni certezza? Cosa può consentirgli di non diventare un'ideologia e di non irrigidirsi nella sclerosi di definizioni e formule?”

“Penso che Rahner abbia colto nel segno. Nell'occidente, il cristianesimo è ormai in una posizione minoritaria: mentre ha la pretesa di rappresentare ancora tutti, in verità tende a farsi una setta, di cui nessuno capisce più il linguaggio e la gestualità. E la gente comune non riesce più a comprendere la vita come dono e obbligo, non sa confessarsi dipendente da un'altra istanza, rimuove i misteri della nascita, della provenienza (della paternità e della figliolanza) e per questo forse non sa più accettare la sua contingenza, la malattia, la vecchiaia, la passività, l'ozio, la morte, una vita oltre l'orizzonte dell'attuale. E ci vorranno forse la vulnerabilità e il coraggio del mistico per riscoprire queste esperienze di fondo che in altri tempi hanno illuminato e accalorato il cuore e il pensiero umano, e di cui a lungo andare non si vede come si possa fare a meno. I (relativamente) pochi cristiani saranno, semmai, un fermento nella società, e ci ricorderanno che la fede stessa è un orizzonte, appunto un fermento che incide sulla vita in un modo tanto inafferrabile quanto decisivo”.

Questa è la degna conclusione, (da imparare a memoria quasi!!!) di tutto il ragionamento: il nodo decisivo della modernità.

Intervento

Forse oggi c'è da augurarsi che i cristiani non si preoccupino tanto di imparare delle cose per la loro formazione religiosa quanto di imparare di se stessi.

Non so, le questioni sono tante. Sicuramente una delle cose da fare sarebbe rilanciare la profezia che Salmann chiama pietas, la profezia di uno sguardo pensoso, perplessa, articolato, dubitoso

sull'esistenza umana, capace di fermarsi e di guardare come le cose funzionano al di là delle apparenze, dei risultati, dei dati immediati, quali sono i movimenti profondi che ci animano. Questo, secondo me, sarebbe veramente una profezia, un servizio grandissimo che starebbe, secondo me, al primo posto.

Ma io credo che, se c'è una cosa che i cristiani non sanno fare in questo momento, è il saper dire di sé: basta pensare alle nostre riunioni parrocchiali in cui non sappiamo dirci niente di noi. Al di là della buona volontà, tranne qualcuno più coraggiosamente autobiografico che racconta qualcosa delle proprie viscere, non sappiamo ragionare sui movimenti profondi del nostro essere, del nostro agire, anche di fronte ad un problema, ad un tema.

Ci manca una prassi consolidata che ci consenta un linguaggio minimamente comune anche tra cristiani, che ci consenta di ragionare sulle cose in quel livello intermedio tra il generico dei principi o il biografico delle nostre viscere. Non sappiamo più raccontare la nostra esperienza recuperando le dinamiche profonde che ci accomunano agli altri e confrontando con queste l'affidabilità di un Dio, il che sarebbe il confronto nella fede. Paradossalmente direi che quasi metodologicamente non siamo più in grado. Con mille generosità, mille buone intenzioni, con tutti che organizzano conferenze, incontri, è come se nessuno fosse più capace di mettere in atto questo meccanismo. Abbiamo sempre un altro problema: di comunicazione, di efficienza organizzativa, come se non riuscissimo mai a chiederci qual è il registro su cui dovrebbe avvenire la comunicazione tra adulti nella fede.

Negli incontri parrocchiali l'alternativa sembra essere tra le proprie viscere ed i principi (dovremmo pregare, credere di più). Nel mondo esterno, non cristiano, l'alternativa è tra le proprie viscere e l'apparire, neanche il buon gusto dei principi. A tutti è saltato il livello intermedio, quello di una capacità riflessiva sulla profondità dei movimenti, non delle cose che ci animano. Quindi non delle cose (ciò che possediamo, denaro...), ma anche non delle idee, non dei principi, pure importantissimi nella vita, ma che non sono la nostra vita.

Noi non campiamo di principi; noi campiamo del movimento che ci fa alzare dal letto ogni mattina: certi giorni con maggiore allegria, altri con meno, ma c'è un movimento nell'esistenza che ci consente di riprendere ogni mattina il nostro cammino oppure no, di sapere come ci muoviamo rispetto agli altri, senza deciderlo in quel momento perché noi non viviamo così. Non è che diciamo: "adesso mi comporto bene", ma è che abbiamo, in genere, un movimento di attenzione nei confronti degli altri e dunque poi, bene o male, agiamo di conseguenza. Allora c'è la ricostruzione, su questo livello intermedio, di parole, attraverso, la capacità di confrontarci, che sarebbe la grande profezia da giocare come cristiani.

Intervento

Storicamente c'è stata una situazione di certezze, di sistemi costruiti, stabiliti, per cui, anche i testi biblici sono stati utilizzati in un certo modo.

Sono stati utilizzati in quel modo perché servivano, in quella cultura, per spiegare. Non è detto che il nostro modo di usarli sia valido per l'eternità. La Bibbia, da questo punto di vista, è un grande testo di educazione sentimentale in cui trovi tutti i movimenti fondamentali della vita, compresi quelli meno nobili, trovi una serie di percorsi ed un fare i conti con il reale molto spietato, molto duro. Da questo punto di vista noi lo possiamo leggere così perché a noi serve così per ritrovare la fenomenologia dell'esistenza. E la Bibbia, da questo punto di vista, è un testo molto sapiente. Ma forse tra cento anni andrà letta in un altro modo.

Cristianesimo e modernità (IV)

Tempo fa, quando ci eravamo visti l'ultima volta, avevamo terminato l'intervista a Salmann e ci eravamo proposti di leggere quella a Vergote, studioso di psicologia del profondo.

Con Salmann si era ragionato sul rapporto tra teologia e mistica, tra pensare e fare esperienza. Qui, invece, secondo me, il grande tema è quello di ciò che ci abita al di là di noi stessi, della sensazione che tutti noi abbiamo (e sempre di più man mano che la psicologia e la psicanalisi diventano una sorta di sapere comune, al di là che uno l'abbia usata personalmente), di non essere più uno solo con noi stessi ed in cui ciascuno ha dentro desideri, energie, impulsi vitali sui quali la grande domanda che gli resta, alla fine, è quella di chiedersi se davvero è libero oppure no.

Quasi nessuno di noi ha più la percezione di sé come un blocco unico che si domina con la propria ragione, pensando, decidendo. Tutti cominciamo ad avere la percezione che ci sono zone oscure di noi, pezzi in cui sperimentiamo la verità, ma di cui non sappiamo esattamente come si governano. Ormai abbiamo tutti l'esperienza che provare almeno due sentimenti in contemporanea è il minimo: spesso ce ne sono ben di più. Su tale questione il problema resta: in fondo, portando all'eccesso questo aspetto, se noi davvero siamo liberi oppure no. Ciò è decisivo perché il rapporto con Dio nasce da una libertà sostanziale, come un rapporto amoroso in cui uno sa di starci perché vuole stare e nessuno l'ha obbligato; poi possono esserci mille motivi che aiutano o meno però, se viene il dubbio di non stare liberamente, non si regge più il rapporto.

Con Dio è la stessa cosa: uno dei motivi per cui esiste oggi una grande difficoltà a dire a se stessi che si crede in Dio, che si sta in un rapporto con Lui, (secondo molti di questi studiosi con i quali sono totalmente d'accordo) è non tanto un dubbio su Dio quanto un dubbio su noi stessi, sul fatto che si ha la sensazione di non sapere, non potere, non essere totalmente liberi. Forse si è convinti, ma va a sapere se è vero, forse perché si è stati educati in una certa cultura. È un dubbio radicale sulla nostra libertà che ci pone in qualche modo in difficoltà ad assumere la responsabilità di un rapporto reale con Dio.

Questo è un po' il tema affrontato da Vergote : in fondo al nostro abisso ci sono io o cosa altro c'è?

Un aspetto molto tipico della nostra società è la spettacolarizzazione di tutto. Ad esempio si spettacolarizzano molto gli atti di malvagità e di cattiveria perché è rassicurante per tutti poter dire: "Quello è proprio un perfido e bisogna metterlo a morte", scaricando su di lui la grande paura, che in fondo tutti abbiamo, di non saper bene chi abita nell'abisso di noi stessi. Nella vita quotidiana tutti noi cerchiamo di essere brave persone, ma credo che nessuno di noi sia stato esente dal chiedersi, almeno in qualche momento, chi stava davvero nel profondo di sé, quando sentiva un istinto di violenza tale da non sapere chi l'avesse trattenuto dal compiere qualche gesto di gravità superiore.

Mi pare che questo tema sia interessante per due motivi:

- ci aiuta a riflettere su come noi viviamo noi stessi, proprio perché sono assolutamente convinta che oggi la domanda radicale non è su Dio (se c'è, cosa fa, se è giusto o sbagliato, domande di secondo livello), ma sull'uomo. Il dubbio fondamentale che noi abbiamo è che noi non consistiamo e dunque ci agitiamo, ci identifichiamo in mille ideologie o possessi

perché, se dobbiamo fermarci a guardarci e decidere su che cosa consistiamo e siamo in piedi, non è un'operazione facilissima.

- il cristianesimo, in fondo, è sempre stato pensato a partire da un'autocomprensione degli esseri umani come sicuri su di sé, sul cosmo, sulla natura, su tutta una serie di cose, e dunque la domanda era come si può pensare Dio. Mi pare che noi oggi, in termini di conoscenza, siamo praticamente incerti su tutto: sull'infinitamente grande, sull'infinitamente piccolo, sugli animi degli uomini, sulle malvagità di cui tutti oggi parlano, sul mondo che stiamo costruendo, con il sentimento che è sempre più difficile identificare una catena esatta di responsabilità.

La malvagità c'è sempre stata nella storia dell'umanità, non è una novità purtroppo, ma aveva una catena molto chiara, giusta o sbagliata, di atti consequenziali. Nel nostro tempo, uno degli effetti della complicazione di vivere in una società complessa e globalizzata, è che le responsabilità sono sempre più evanescenti, per cui si dice ad esempio, che è colpa di Bush, ma in fondo mica solo del signor Bush; ci sono la politica internazionale, le lobbies dei produttori e mercanti d'armi, le condizioni socio-economiche, per cui si fa strada la logica di giustificazione di Norimberga portata su scala mondiale, come i gerarchi nazisti che dichiaravano di aver soltanto fatto quello che era stato loro ordinato; è come se oggi fossimo tutti nella condizione, che nella morale, si definisce "schiavo condizionato della propria storia": non sono io, sono le condizioni, è la società, è la vita; non mi hanno amato da piccolo, avevo un complesso. C'è sempre una vanificazione delle responsabilità personali.

Questa è una questione grossa e non solo etica. Mi sembra proprio una questione di sopravvivenza nel senso che la vanificazione della responsabilità, in qualche modo finisce per diventare la vanificazione di noi e della nostra esistenza, dunque anche delle cose belle della nostra vita. Controcampo di questo è che nulla ci soddisfa più: di niente siamo responsabili, ma niente è più godibile. Come dice mio papà: "Non c'è più niente come prima della guerra".

Domanda

Hai detto di un rapporto reale con Dio. Esiste, è definibile, questo rapporto con Dio?

Questa domanda, assolutamente legittima e seria, dimostra la mia tesi. Rapporto reale non significa rapporto che si misura, si vede, si pesa, ma rapporto che fa sì che la tua vita sia diversa da "se non c'era." Una delle mie esperienze è che ho avuto, e quindi ho, un rapporto molto reale con i miei nonni, che pure ho conosciuto per un tempo breve dal punto di vista materiale. Nonno Raffaele era abbastanza ingombrante di suo, come peso "psichico" della persona, ma io non sarei la persona che sono se lui non ci fosse stato; sarei, con un altro nonno, un altro tipo di persona. Questo è rapporto reale.

Allora esiste un rapporto reale con Dio? Sì, nel senso che tutte le generazioni di credenti lo mostrano: chi è vissuto come è vissuto in nome di un Dio, per amore a un Dio, non sarebbe stato quello che è stato se non avesse avuto quel rapporto (es. Mario Picco).

Domanda

Può anche essere tormentato, deviato, costruito, inventato questo rapporto?

Certo, ma non è meno reale. Siete meravigliosi; preparata, questa scena non veniva così bene! Questo problema, guarda caso, se lo pone lo psicologo. L'analisi che io facevo è talmente vera che noi stiamo esattamente ragionando in questo modo, cioè viene subito il dubbio e si dice: "Sì, forse

ho cambiato la mia vita non perché c'è uno, ma perché mi sono immaginato, sono matto, mento a me stesso".

Commento

Indipendentemente dal fatto che sia vero. È come la scommessa di Pascal.

No, è molto diverso perché la domanda di Pascal è ancora su Dio. Qui il problema è che noi non sappiamo più come fare a sapere che le cose sono reali. Ma questo, attenzione, non riguarda Dio. È che noi, se guardiamo alla tivù una soap-opera, non sappiamo più se quello che vediamo è accaduto davvero oppure no. Questo, filosoficamente, si chiama "perdita del reale".

Domanda

Non potrebbe essere, dubbio che viene sulla fede, che l'uomo si sia costruito un Dio per il bisogno di un appiglio ed il rapporto reale con questo c'è, ma...

Questa è la tipica domanda di tale meccanismo. Spiegami una cosa: se tu vivi contento, con una direzione che poi non c'è, che differenza fa rispetto alla tua vita?

Commento

Notevole perché ho vissuto meglio!

Ma non cambia nulla se è reale nell'effetto sulla tua esistenza.

Commento

Certo, è vero ma è un po' limitante. Ma io voglio che ci sia comunque.

Bene, chi dice questa frase, cioè io voglio che ci sia comunque, secondo tutta la tradizione cristiana è un grande credente perché il contenuto della fede non è: "ci credo e faccio finta di non avere dubbi". La fede è la pienezza di un tale desiderio che non voglio essermi sbagliato su questa cosa. E questa è l'esperienza della fede. Non la certezza, ma la pienezza del tuo desiderio.

È esattamente come in un rapporto quando uno scommette la sua vita in una relazione con un altro perché vuole con tutte le sue forze che l'altro ami esattamente come lui è convinto di amarlo. Cosa che poi, nel corso della vita, cambia mille volte, ma tu vivi in un modo piuttosto che in un altro; costruisci un'esistenza sul desiderio radicale, intuito ad un certo punto della tua vita, che l'altro ti ami e sia all'altezza del tuo amore. E questo è talmente reale che uno ci conforma una vita, mette su casa, fa dei figli e, tutto sommato, (negli amori seri, quelli che durano un'esistenza), senza che possa mai mettere la mano sul fuoco per questa cosa. Non che dubiti continuamente perché si fida dell'altro e progressivamente sempre di più, ma non può mai avere un motivo ragionevole, spiegabile, materializzabile, per dire che l'altro è all'altezza del suo amore e sarà così fino all'ultimo giorno della sua vita. Certamente dopo quarant'anni c'è meno panico di quanto se ne aveva all'inizio. Quando si dice: bisogna tener vivo un rapporto, sarebbe non come nelle favole in cui ci sono alcune prove da superare ed il contenuto è raggiunto, ma che per tutta la vita tu continui ad avere un sempre un nuovo e diverso desiderio che l'altro sia all'altezza di quello che tu senti nei suoi confronti e che spesso è "non lo sopporto più". Non è necessariamente l'amore melenso, ma il desiderio che l'altro ti sorprenda smentendo le tue affermazioni.

Detto in termini un po' più filosofici, la domanda problematica è: che cosa mi dà la certezza di realtà? Sulle cose può essere più o meno facile (anche se ormai i fisici stessi discutono molto sulla realtà delle cose) e per il sapere che serve tutti i giorni non ci sono dubbi. Quello che a noi disturba

moltissimo è che ci perdiamo il reale rispetto alle persone, e dunque Dio sta tra le persone. Traducendo in termini filosofici, rispetto agli esseri personali, per noi, reale e libertà, sono ormai degli opposti perché il reale o è determinato o non è; siamo figli di un determinismo scientifico malinteso. Allora se il reale è determinato non può essere libero; se una cosa è libera, non si sa mai fino a che punto è reale, non se ne ha la prova. Questo è uno dei temi chiave della modernità.

Oggi molti teologici parlano del reale come “il rimosso della storia”. Nella psicologia il rimosso è quella cosa che noi non sappiamo più di sapere o di averne avuto l’esperienza, o un trauma da cui siamo stati talmente segnati da cancellarlo proprio perché è di una tale realtà che ci è insopportabile. Dunque noi, a nostra stessa insaputa, agiamo quella cosa che non sappiamo di sapere (caso classico: non ricordare un incidente, ma andare in panico quando si ripete la situazione). Noi non sopportiamo più il reale personale per una serie di motivi (la scienza, i dubbi), e dunque ne abbiamo cancellato l’idea che però continua ad agire, a farci vivere nonostante noi stessi. E questo è uno dei tanti fattori di confusione su noi stessi (imparare ad accettare le emozioni, non voler ridurre tutto razionalmente).

Domanda

Come la metti con il fatto che il rimosso è sempre un reale negativo?

Non è un caso che la Rivelazione inizia con il racconto del peccato originale e questa è l’altra nostra questione grossa. Quello che i teologi dicono che noi non sopportiamo, e di conseguenza non sopportiamo il rapporto con Dio, è l’annuncio del nostro stato creaturale, della nostra limitatezza. È questo il grande rimosso, il grande trauma negativo: è il peccato originale, il voler essere come Dio, la tentazione di un’onnipotenza radicale per cui ogni finitezza, ogni creaturalità ci disturba. Ma il reale è l’annuncio di creaturalità, perché non è totalmente governabile, ha un tasso di casualità, imprevedibilità che sfugge al nostro controllo.

Questo è il negativo traumatico originario.

Domanda

Allora per la proprietà transitiva leggo la realtà come un fattore negativo e mi invento una a-realtà . Quindi noi viviamo sempre sui trampoli.

Esattamente! Questo è uno dei problemi della postmodernità. Stiamo facendo discorsi giganteschi, ma comunque non è un caso l’abbandono o l’esaltazione del corporeo, questo secolo ha un problema sul cibo, sperimenta una grande diffusione e ricerca del virtuale, di un’invenzione che non frustra il desiderio di onnipotenza dove io possa reinventare il mio corpo, la mia immagine, raccontandomi attraverso una macchina, perché intanto l’altro non mi incontra, non mi tocca, non mi raggiunge. Questo tema è terrificantemente diffuso ed è uno dei malanni della civiltà occidentale per cui vorremmo che anche la casualità fosse governabile.

Domanda

Sembra di tornare ad una recrudescenza della divisione corpo-anima.

Il 90% dei teologi parlano di crisi neognostica, in cui da un lato ci sarebbe un sapere esoterico (manie parareligiose: dalla meditazione yoga fino ai tarocchi, che dicono come salvarti per domani o per la vita eterna a seconda delle tue esigenze) e dall’altro il non poter sapere come dato generale e dunque vivere solo nel qui ed ora.

Domanda

Però, esacerbando questa categoria dualistica, il nostro modo virtuale di porci, tipo internet, in realtà sarebbe l'anima.

Infatti. Quello che si dice è che c'è un vero e proprio rovesciamento: la divisione fa sì che l'anima, cioè l'invisibile, è il corpo, dunque non mi faccio toccare e mi curo ma tenendo a distanza perché il corpo è il nucleo prezioso, invisibile e intoccabile.

Domanda

Allora siamo allo specchio.

Esattamente! Su questa tematica c'è un fiorire di libri e, secondo me, è una chiave interpretativa molto utile perché mette insieme tanti elementi dell'analisi; cioè c'è la difficoltà che parte dall'aver perso la realtà come annuncio della solitudine, di non averla sopportata e che ha rovesciato il dualismo a 360°. Dunque il corpo o è negato o superesaltato, ma sempre come il ricettacolo dell'identità di me, quello che nel medioevo era l'anima. Il corpo perde completamente il suo carattere relazionale e relativo, il luogo dove gli altri mi incontrano, mi abbracciano, mi picchiano eventualmente, ma dove mi raggiungono. Il corpo diventa intoccabile, nascosto o superesibito, mentre la mente, o più spesso il "sentire", non il sentimento, diventa il luogo relazionale. Allora: su che metto una relazione? Su chi "sente" come me e capisco cosa sente, su chi capisce come sento (il che sarebbe la teoria: ci vogliamo tanto bene, dunque ci sposiamo, poi non ci vogliamo più bene e ci separiamo). Oppure tutte le aggregazioni fortemente omogenee: la politica come viene fatta oggi, purtroppo non solo in Italia, sul sentire, sull'immagine, sullo stile, non sul pensiero perché la gestione del reale non è un problema. Il problema è: mi affascina, "sento" che ha ragione e nessuno fa più la fatica di confrontarsi sul progetto di gestione del reale nel paese in cui deve campare.

Commento

Diventa poi una specie di omosessualità dell'anima.

Sì, che per esempio spiega in parte anche il dato fortemente di crescita dell'omosessualità nell'occidente.

Domanda

Penso che non c'è nulla di nuovo sotto il sole: tutte le ricerche su internet, mille o duemila anni fa si facevano nella poesia, nella letteratura o ci si identificava nell'eroe. Oggi ci sono mezzi più sofisticati, ma il processo è sempre lo stesso.

No. Innanzitutto parliamo di mondo occidentale e non mescoliamo le cose. La differenza di mezzo è differenza qualitativa. Il fatto che nei castelli bisognava essere lì per sentire il bardo che raccontava, fa una radicale differenza; che il corpo sia o no lì fa una bella differenza rispetto alla realtà ed alla sua perdita. Ci sono alcuni che hanno la tesi degli eterni ritorni, personalmente non ci credo, anche se chiaramente ci sono alcune costanti, alcuni meccanismi che genericamente sono sempre uguali, ma il tema della perdita di realtà è assolutamente moderno e non c'è mai stato prima. Mai l'umanità, nei suoi millenni di storia, ha avuto un'indipendenza generalizzata dai ritmi della natura come noi abbiamo oggi. In termini generalizzati in occidente, in altre parti del mondo è forse un altro discorso. In occidente, il 90% delle persone non cambia più la propria vita sulla base dei ritmi naturali e quando un giorno, ad esempio, capita un imprevisto come una nevicata eccezionale, si va tutti in paranoia. Questo ha cambiato la nostra vita rispetto ad intere generazioni in cui il 90% degli esseri umani, verso ottobre, cambiava i propri ritmi di vita perché metteva in conto che ci

sarebbero state giornate in cui non sarebbe stato possibile muoversi e tutta l'organizzazione dell'esistente prendeva un altro andamento fino a quando non fosse tornata la primavera. È una bella differenza, per esempio, in termini di percezione di onnipotenza: noi perdiamo le staffe e ci chiediamo come si permettano di non far funzionare le autostrade dato che è nevicato e dobbiamo cercare un colpevole. Qualche generazione fa nessuno aveva reazioni così spropositate.

Commento

Questo, secondo me, fa parte della serie che se ci danno un vizio e poi lo tolgono succede il finimondo.

Il problema è: il delirio di onnipotenza che la civiltà occidentale vive attualmente; non l'ha mai vissuto nella storia e non si può dire che anche una volta era così, no. L'esperienza del limite che ci veniva dalle cose era interiorizzata da tutte le generazioni dell'occidente fino a cinquant'anni fa; i ragazzi attuali, ancora molto meno di noi perché venuti dopo, non interiorizzano più il senso di alcuna frustrazione del limite e dunque, per esempio, hanno un'incapacità di reggere qualsiasi cosa perché non interiorizzano mai un limite. L'unico limite rimasto è quello etico, autoritativo, cioè se qualcuno dice no. Se un adulto ha detto qualche volta no, già si è uno molto più equilibrato della media. Questa esperienza non è più o meno uguale a quella dei castelli, è un'esperienza nuova quanto all'umanità perché riguarda qualcosa di radicale della nostra autocomprensione, cioè la comprensione di sé come parte di un tutto, parte che, bene o male, ha dei limiti, anche se la maggioranza delle persone non lo sapeva spiegare, ma lo viveva in quanto era nell'ordine delle cose. Per noi, nell'ordine delle cose, è che tutto ci è possibile/dovuto fino al limite assurdo che, in fondo tutti pensiamo, che non moriremo. Il passaggio, legato a tutta una serie di fattori, avviene a metà dell'800 e la generalizzazione è più o meno graduale, però questo è uno dei frutti della modernità.

Intervento

Noi, come osservatori di fenomeni storico-sociologici, abbiamo sempre l'impressione di essere in cima a una collina invece siamo a metà della salita. Vent'anni fa pensavo che il mondo sarebbe diventato tutto comunista perché era inevitabile ed in quel tempo lì, se mi avessero detto quello che sarebbe successo, non ci avrei minimamente creduto. Quello che dici è verissimo ma mi sembra della serie: dove andremo a finire. Come niente passa una generazione e magari dopo sono di nuovo tutti tranquilli. Nel 1938 in Europa, posto più civile del mondo, c'erano Hitler, Mussolini, Stalin ed altri come loro e sembrava che fosse normale così.

La rimozione del reale non è un dato morale. Non vuol dire che uno non capisce che Hitler è un lazzarone. Uno capisce o non capisce, in base a dei criteri politici, capacità di previsione sul futuro, ecc. La rimozione del reale è un'altra cosa: non è la negazione di ciò che accade. Allora molta gente nel '38 non ha voluto vedere, alcuni non hanno potuto per mancanza di elementi, altri non sono stati capaci di prevedere; quelli che avevano gli elementi e non erano tonti magari erano interessati a non vedere. Tutto questo si chiama analisi storica, ma non è la rimozione del reale. Quando dico il reale come rimosso della storia, non sto parlando dello storico, del politico, ma del senso di realtà, dato psichico, cioè l'esperienza di sé e del mondo, del proprio corpo come luogo di confine tra sé ed il mondo (quella fase tipica, normale dell'adolescenza, psichicamente chiamata "perdita della percezione reale del proprio corpo" in cui gli adolescenti hanno un tale sommovimento che, prima di riprendere la propria immagine corporea, impiegano tempo).

Mi sto riferendo a questo, non all'analisi storico-politica che può essere in buona o malafede, non possibile, negata, incapace di dare valutazioni sul futuro; sto parlando del mutato rapporto tra noi e la percezione del nostro essere, esistere, della nostra relazionalità rispetto a 150 – 200 anni fa, prima della modernità. Questo è cambiato ed è, secondo me, una delle tre – quattro radicali innovazioni dell'epoca moderna, cioè è una di quelle cose su cui effettivamente l'umanità sta facendo uno dei cambiamenti, non così tanti come si crede, ma così radicali da spostare proprio l'impianto.

Uno dei motivi della secolarizzazione è proprio questo: un Dio che, culturalmente, è stato sempre mediato soprattutto nel suo luogo di creatore (un Dio cristiano, naturalmente, sia cattolico che protestante), di governante onnipotente della natura. Dal VI secolo al 1800, questa è stata la caratteristica attraverso cui veniva mediata l'esperienza reale di Dio (nel catechismo si diceva: esiste un'esperienza reale di Dio, se guardi il creato, le stelle). Di fronte alla svolta culturale di perdita di realtà, di rimozione del reale, questo Dio non ha più alcun significato, non si sa più dove metterlo. Questo è uno degli snodi che sta attaccato al tema di realtà e non è un caso che da un secolo a questa parte il grande tema su cui eventualmente si può affrontare un discorso religioso è Gesù Cristo e non Dio Padre Creatore. Caso mai è un Dio incarnato, che ha preso corpo perché più o meno capiamo di cosa parla: amore fraterno, e ci sembra dotato di un significato.

Allora il cristianesimo, che è un dato con una sua oggettività storicamente assodata, dopo aver passato circa tredici, quattordici secoli a pensarsi, raccontarsi e spiegarsi in un certo modo, con un certo vocabolario, fa un po' fatica, nell'ultimo secolo, a vedere che tutta la strutturazione va all'aria e non riesce bene ad inventare un altro modo. Dal punto di vista delle grandi dinamiche esiste un notevole dibattito tra gli storici e c'è chi sostiene che non c'è nulla di nuovo sotto il sole. Sono assolutamente convinta che non solo siamo a metà di un crinale, ma molto meno. Siamo in un punto di osservazione molto più basso di quello di cui abbiamo la percezione e con un aggravante: quando parliamo di storia parliamo sempre di qualcosa che in realtà è perduto perché conosciamo solo sempre l'esperienza presente nel suo spessore. Sappiamo dei nomi, degli eventi, possiamo immaginare e costruire dei tessuti, ma il passato non ci è mai attingibile con la stessa forza della nostra esperienza. Ma ciò non significa che non possiamo individuare alcuni passaggi focali che non sono semplici ripetizioni.

Domanda

Sarei curioso di sapere, avendo quarant'anni fa studiato la teologia dogmatica con i suoi schemi precisi, i suoi trattati e le sue affermazioni che ti davano una costruzione perfetta ed una garanzia incrollabile, che cosa ne è adesso; quali sono i dati certi.

Non è un caso che a S. Anselmo stiano animatamente discutendo tra quelli come Salmann di cui abbiamo letto l'intervista che provano a fare una teologia a partire dai dati incerti e quelli che sostengono di tornare ai vecchi, chiari trattati precedenti Vaticano II. Il provare a dire il cristianesimo dentro questo contesto, prendendo sul serio le radicali innovazioni, è un problema; nei casi migliori, ciò che può succedere, ed è pericolosissimo, è il dire ad esempio che non si può più prendere Tommaso, ma si supplisce semplicemente con un'operazione di maquillage estetico ed è, più o meno, quello che fa il clero nelle omelie in cui vengono usate parole moderne ma con il contenuto di sempre con il risultato che, mediamente, la gente esce di chiesa sentendo l'inutilità radicale di questa scelta: le singole parole sono state comprese, ma non il discorso che rimane con l'impianto di prima.

Ci sono alcuni cambi radicali timidamente tentati, ma il nuovo è ancora da inventarsi. Questo dimostra che non è sempre tutto uguale ma che noi stiamo su forme di chiesa esaurite e non siamo ancora in grado di inventarne di nuove. Bisogna mettersi con santa pazienza, non basta la genialità di uno. Il problema è che il percorso di alcuni, peraltro utilissimo, ha rischiato di azzerare il problema, cioè di risolvere una serie di questioni (non esercitare rigidità, arroganza, quindi di facilitare) ma creando poi la condizione di essere a terra come prima senza riuscire ad avere una forma per poter narrare l'esperienza innanzitutto a se stessi e comprensibile non tanto nelle parole quanto nella struttura del discorso.

Questo, rispetto al cristianesimo, è il problema della modernità: abbiamo totalmente esaurito una formula, ma non dobbiamo buttarla via e basta perché in questa cosa c'è grande sapienza. L'esperienza che faccio regolarmente nell'Atrio è che se spiego con una struttura di discorso comprensibile le parole più arcaiche della Tradizione, ad esempio i dogmi, diventano chiari e fecondi perché, se si rende reale e comprensibile la struttura del discorso, le parole non sono un problema. Per dirla in termini tecnici: l'operazione fatta dopo il Concilio Vaticano II è stata un'operazione di tipo comunicativo mentre la questione era ermeneutica; si trattava di cambiare il riferimento, non di mettere le diapositive al posto dell'omelia o, all'offertorio, il pallone al posto del pane e del vino.

Passiamo al nuovo autore, Antoine Vergote, di cui leggiamo la prima pagina di citazione che precede l'intervista.

“Esaminiamo brevemente il desiderio così come si presenta nel vissuto, quale desiderio di assoluto. (noi avremmo detto il desiderio di onnipotenza). Esso sorge dalle esperienze negative che l'uomo fa dell'esistenza. Trascuriamo tutte le frustrazioni che gli vengono imposte dalla dura realtà. Ve ne è una più fondamentale: quella dell'essere desiderante in quanto mancanza. (il fatto di fare esperienza di te che desideri; il che vuol dire che qualche cosa ti manca). Nel momento in cui l'uomo più è se stesso, quando non si disperde nell'oblio, in quel momento il suo desiderio gli fa violenza. Egli non ne è l'autore; è il suo desiderio a dominarlo, egli lo patisce. (uno dei motivi terrificanti per cui tendiamo a disperderci nell'oblio). Esso gli giunge d'altrove pur essendo proprio il suo. Una cavità si crea nell'uomo per il passaggio di qualcosa che egli coglie soltanto come un'assenza e che lo apre indefinitamente. Egli vorrebbe allora raggiungere ciò da cui si sente separato e ciò che risente come la sorgente che fa sgorgare in lui il desiderio. Egli si volge verso un'originaria pienezza; là vi troverà la quiete nella quale il suo desiderio oltrepasserà se stesso in un'eterna pacificazione. Nella ricerca del pieno godimento, il desiderio proietta di fatto lo stesso schema circolare che si può smascherare anche nel progetto speculativo. L'uomo vorrebbe fissarsi in un bene supremo, che è la pace precedente l'inquietudine. Egli vorrebbe far giungere il proprio desiderio in questo luogo ultimo in cui reintegrare il bene totale che l'ha generato. Questo luogo primo e ultimo può prendere il nome di Dio. Ma è davvero Dio?”

(Non ho capito il passaggio: “l'uomo vorrebbe fissarsi in un bene supremo, che è la pace precedente l'inquietudine”).

Quando sei attraversato dal desiderio ti viene da dire: stavo meglio prima, se non mi fossi posto questo problema; ero tranquillo e mi bastava quello che avevo, perché non mi sono accontentato? Oppure: ora desidero, ma quando mi sarò laureato, mi sarò accasato, spero che ci sia un punto in cui finalmente avrò realizzato ogni mio desiderio ed avrò pace. Questa è proprio una struttura circolare per cui, da un lato vorremmo tornare a prima del desiderio e dall'altra essere già dopo perché la cosa che non riusciamo a fare è esattamente stare dentro al desiderio. Ma la questione interessante è la domanda: “Ma è davvero Dio?”).

Cristianesimo e modernità (V)

Affronteremo in questo incontro l'intervista a Vergote, uno dei primi che, nell'ambito teologico, si è occupato del dialogo tra la teologia, l'esperienza del cristianesimo e la psicologia del profondo. Se ricordate, l'altra volta ne avevamo visto la citazione sul tema del desiderio.

La domanda dell'intervistatore dice:

“Oggetto di una lunga querelle che ha contrapposto protagonisti di primo piano della cultura del Novecento, il rapporto tra psicanalisi e religione ha conosciuto declinazioni assai diverse già a partire dai “padri fondatori” di questa nuova “scienza dell’anima”. Considerata da Freud come fenomeno regressivo legato all’illusione, la religione è stata invece riconosciuta come peculiare sfera della vita psichica dal più noto e geniale dei “figli degeneri” di Freud, lo zurighese Carl Gustav Jung”.

Qui ci si riferisce al dibattito all'interno della psicanalisi in cui, banalizzando, possiamo dire che per Freud la religione è una forma di patologia, di malattia: un'identità equilibrata non avrebbe bisogno di questa sorta di regressione infantile. Jung, uno dei discepoli di Freud, insieme ad Adler e ad altri, afferma che la religione non è una forma patologica dell'identità di una persona, ma invece una forma tipica con sue caratteristiche; è uno dei tanti modi in cui l'identità di una persona può realizzarsi, sostenersi. Questo dibattito è interno alla psicanalisi; poi, ovviamente, inizia ad essere problematico anche tra la psicanalisi ed il mondo religioso molto diffidente nei confronti della psicanalisi che si presenta come “scienza dell’anima”, cioè come la possibilità di dire in modo positivo le profondità dell'esperienza, attraverso regole, con terapie ed aiuti che non hanno nulla di divino.

Questo tema, secondo me, al di là dell'aspetto scientifico in senso stretto su cui ormai nessun teologo ha più pregiudizi a priori, nel nostro immaginario quotidiano ha pesato e pesa ancora molto. In qualche modo è ancora abbastanza tipico della nostra difficoltà perché in fondo noi, a differenza dei medioevali che pensavano l'anima come un luogo materiale (sezionavano i cadaveri cercando il luogo dove avrebbe dovuto essere l'anima), noi di questo sorridiamo sostenendo che l'identità spirituale della persona non è un organo come il fegato, ma abbiamo lo stesso una sorta di idea, non così materiale, come se ci fosse un “mondo spirituale”, un territorio del cuore, della mente. E ci fa impressione che sia sottoposto ad un'analisi che si pretenderebbe scientifica come quella della psicanalisi, così come quando facciamo l'esperienza degli antidepressivi in cui ci si rende conto che si può passare da uno stato di angoscia ad uno di ottimismo, e si ha la sensazione che tutto dipenda da un oggetto chimico in grado di cambiare le cose, e ciò ci disturba perché abbiamo una specie di presunzione sul fatto che ci sia una parte di noi che ci piacerebbe fosse inaccessibile da ciò che consideriamo, volgarmente, scientifico. E questa resta una questione aperta, un problema reale.

Non è un caso che attualmente molti pensatori di un certo livello di teologia si stiano occupando di questa questione, del rapporto tra mente e cervello: esiste una cosa che si possa chiamare mente, cioè qualcosa di più ed intangibile, un sistema per cui la base materiale (il cervello) funziona, come in un computer, in cui senza il sistema operativo comunque non funziona nulla e non si può fare alcuna operazione? Si lavora dunque sull'idea se esista una differenza tra mente e cervello che per altro, anche dal punto di vista dei ricercatori, dei neurologi, è una questione aperta su cui si dibatte molto.

Ho detto tutto questo in modo molto rozzo; il problema è molto più complesso. È indubbiamente innegabile che noi siamo un ammasso di dati biologici di cui conosciamo pochissimo, ma sempre di più. Questo tipo di dibattito è la questione che ha messo in crisi i rapporti tra psicanalisi ed esperienza religiosa la quale si era costruita su una filosofia ed un'antropologia medioevale molto lontana da questo tipo di problemi e dava per scontato tutto ciò che la psicanalisi e la psicologia mettono in dubbio. La religione si è costruita sul modo di concepire l'uomo, le sue percezioni, il dire reale, il dire vero-falso, molto precedente a tutte le questioni che abbiamo ormai interiorizzato circa questi problemi avendo un altro approccio rispetto a queste parole.

Il problema tra psicanalisi e religione non è tematico, cioè che riguarda solo il rapporto tra terapia analitica e fede religiosa, è un problema invece che mette in gioco indirettamente tutta la questione, le regole e l'idea di persona; e quindi chiaramente la psicanalisi viene vista come un pericolo mortale.

Dagli anni Sessanta ad oggi, dopo una lunga stagione di diffidenze e sospetti, anche negli ambienti accademici deputati allo studio della religione – sia laici che confessionali – sono stati attivati studi di psicologia della religione, oggi articolati in varie pratiche e indirizzi di ricerca (clinico, culturale, formativo ecc.).

Professor Vergote, lei è universalmente riconosciuto come pioniere e maestro di questi studi: qual è il loro ambito e prospettiva specifica?

“La psicologia è una scienza empirica, che osserva e interpreta. Vari sono i modi dell'osservazione: si possono fare ricerche empiriche, poi rielaborate in chiave statistica, oppure osservazione critiche, prodotte per via di riflessione. In ogni caso l'interpretazione psicologica è sempre uno sforzo teorico per individuare leggi generali, a partire da osservazioni molteplici dalle quali emerge un'ipotesi esplicativa. L'indagine psicologica si applica così a qualunque ambito, religione inclusa. In tal senso la psicologia della religione studia l'atteggiamento – negativo o positivo – che una persona ha nei confronti di parole, segni, simboli religiosi. Sotto questo profilo anche l'ateismo convinto e l'ostilità verso la religione fanno parte dell'oggetto di studio di questa disciplina, perché esprimono comunque un'attitudine verso un messaggio religioso”.

Questo per noi è chiarissimo: piccolo problema è che, per esempio, Ratzinger ha avuto molto da dire su questa questione, nel senso che viene messo su di un piano di parità l'atteggiamento dell'ateo e del credente quando il problema del cardinale sarebbe che viene relativizzata la questione della verità. Questo è il nodo grandissimo di scontro. Coloro che fanno questi studi dicono che l'unico modo per essere discorsivi, nella fede cristiana, è ridiscutere l'idea che si ha della verità, non negare la propria verità, ma provare a spiegarla partendo da un altro criterio e non dall'opposizione vero - falso. Nella pratica succede che il 90% dei nostri discorsi, in parrocchia, negli incontri, non sono più sul tema “questo è giusto, questo è sbagliato”, ma sul tema “questo dà senso alla vita e questo è insignificante”, ma la questione non cambia. Mediamente ormai il discorso è: “Questa cosa dà senso alla vita, è significativa, cambia l'esistenza, dà una forza, una speranza”, e ciò è una forma di ridefinire la verità.

“Quali sono i temi e i simboli più interessanti per una psicologia della religione alle prese con l'universo simbolico cristiano?”.

“Temi importantissimi sono il rapporto tra amore e legge. Io distinguo due assi essenziali : quello del desiderio /godimento (jouissance) e dell'amore, e quello della legge / morale / rettitudine. Questo secondo asse mostra la presenza di una esigenza nel rapporto personale con Dio e dà a vedere che in ogni religione vi è sempre una legge morale. Nel cristianesimo si vive un rapporto personale con un Dio che è anche giudice; d'altra parte il Dio cristiano esprime anche ed essenzialmente – e ciò appartiene all'ordine del desiderio e dell'amore – una promessa di vita.

un'accoglienza. Vi è dunque una polarità nel cristianesimo e la maggior parte delle ricerche psicologiche in tale ambito ruota attorno a questi due assi e ai loro legami e possibili contraddizioni. Facciamo un esempio: è noto che non c'è fede cristiana senza la fiducia in un Dio più forte della morte, senza riferimento quindi all'eternità e alla risurrezione come compimento della vita. Ciò indica il poter credere, senza difendersi contro la paura della morte. Ebbene vi sono persone che apparentemente manifestano disinteresse per il tema della morte, e che invece – come rivelano test proiettivi e ricerche empiriche – esprimono una grande attenzione inconscia al riguardo; il loro è pertanto un atteggiamento di difesa, che denota paura. Perché si ha paura? Sia perché si teme il giudizio (prodotto da una cattiva coscienza), sia perché vi può essere un certo orgoglio, che induce a non accettare quella dipendenza presupposta in ogni atteggiamento di fiducia verso una vita oltre la morte”.

Così Vergote chiude il cerchio. Ridice che la polarità simbolica fondamentale del cristianesimo è nella tensione tra la legge dell'amore, del desiderio/godimento e la legge morale. Il luogo dove questo si vede benissimo è nell'atteggiamento rispetto alla morte perché non vi è cristianesimo se non c'è fiducia in una risurrezione, in un Dio della misericordia, dunque la certezza che, nei conti finali, prevale nella polarità il polo dell'amore e del desiderio. Eppure moltissime persone in modo inconscio mostrano una difesa, una paura rispetto alla morte profondissima perché hanno paura del giudizio ed hanno “l'orgoglio che non accetta la dipendenza”. E questi atteggiamenti sono due facce della stessa medaglia: o io ho paura del giudizio o ho paura di me stesso che non me lo sono guadagnato, poiché devo guadagnarmelo per poter affermare che non devo dire grazie a nessuno. Ma dato che nella vita ciò non è possibile, altrimenti non ci sarebbe il vangelo con la buona notizia che dice: “non lo meriti ma fa lo stesso”, abbiamo comunque paura della resa dei conti.

Domanda: Non sono molto d'accordo con questa conclusione. Mi sembra che la paura della morte diventi troppo riduttiva. Con la morte tu cambi lo stato di vita e, come ogni cambiamento che può anche essere dalla vita di single a quella matrimoniale, o l'affrontare un intervento chirurgico, induce un senso di panico, ma è una sana paura per un istinto di conservazione.

* Qui Vergote non sta facendo una riflessione generale, sta parlando dei credenti e di coloro che apparentemente manifestano disinteresse per il tema della morte e in cui dunque la paura rivelata dal test proiettivo è una paura inconscia. Questa intervista è un po' sbrigativa; il suo pensiero nei saggi è molto più articolato, più ampio. Qui usa le cose per poter spiegare alcune sue tesi con cui si può essere d'accordo anche se il percorso non è sempre convincente. Per esempio, secondo me, sottovaluta tutto il tema della separazione che invece ha una simbolica molto forte. Trovo invece molto interessante che la polarità tra il tema del desiderio positivo, dell'amore come esperienza di fiducia, di affidamento all'altro ed il tema della legge siano una questione complessa, seria, da tenere presente e su cui ragionare a vari livelli. Per quanto riguarda il ragionamento sulla paura della morte credo che, anche qui, varrebbe la pena di riflettere, perché è un tema molto rimosso nell'esperienza umana, culturale e religiosa di questi tempi; non percorriamo le parole riguardo alla paura che questa esperienza ci fa, perché ci fa paura e di cosa veramente abbiamo paura.

Domanda: Perché paura? Personalmente non ne ho.

* Meno male. Per me invece è un tema che ricorre, anche in vista del giudizio.

Domanda: Se tu credi che ci sia Dio ed hai paura del giudizio vuol dire che hai una grande fede, no?

* Non so se ho una grande fede però, sicuramente, nel mio mondo psichico, per come io sono cresciuta, il tema del giudizio è stato molto forte e dunque anche nella mia simbolica religiosa occupa un grande spazio. Sono una persona con un forte tema di perfezione, necessità di essere

“perfettini”, e ciò mi gioca, da una parte, sul piano religioso, dall’altra su quello della responsabilità, di ciò che ti è dato e ciò di cui ti sarà chiesto conto.

Domanda: Ricordo che negli anni sessanta uno dei temi nuovi che circolavano era più o meno questo: non devi immaginare un Dio che giudica; sei tu che, liberato dal corpo nei confronti dell’eternità, capisci di essere inadeguato o adeguato, cioè sei tu che ti dai il giudizio.

* Questo sarebbe anche peggio per me. Non so voi, ma su questi temi penso molto, non per paura del giudizio come da bambino (adesso mi puniscono perché ho preso la marmellata), ma per l’idea che c’è un bilancio e ci saranno alcune cose su cui, comunque, non si potrà tornare indietro.

Domanda: Dico un ragionamento mio, riguardo a come ho impostato la mia vita: io faccio ciò che in questo momento, in base alla verità che conosco, sono in grado di fare e non è la verità mia di giorni passati da poco o da molto tempo. In questo sono nella pace più assoluta nel senso che, se morissi in questo momento, mi presenterei a Dio nella situazione in cui mi trovo. Non esiste “giudizio” perché c’è una coerenza che uno si porta dietro: se penso che darti una sberla sia giusto, cristianamente, fraternamente, te la do.

Domanda: Ma non è un impiantare tutto l’universo intorno a quello che uno pensa? È vero che il confine di verità è molto labile, ma alcuni dati oggettivi ci sono; nel vangelo è detto chiaramente: “Ero nudo e mi avete vestito, avevo fame e mi avete dato da mangiare [...]” E se qualcuno crede sia giusto poter torturare pensando di costruire una società migliore, personalmente ritengo che non spetti a lui dare il giudizio ed ho qualche dubbio che possa poi giustificarsi dicendo che così sentiva.

* Su questa questione a me resta un dubbio previo: più vado avanti, sempre di meno e sempre con minor certezza so qual è la mia verità. Ci si trova in situazioni in cui non si è più bambini, non ci si può appoggiare ad altri oppure si è vincolati da chi ha deciso per noi, quindi bisogna assumersi la responsabilità di decidere, magari pure in fretta e non resta che rivolgersi allo Spirito Santo affinché se ne occupi, però non sono quasi mai convinta che la mia reazione o le cose da me dette, l’ascolto o il soccorso offerto, siano esattamente ciò che andava dato. Anch’io cerco di regolarmi con la logica di fondo che è di disponibilità a Dio e spero che questo mi sia computato a giustizia. A volte però ci “mangiamo” qualcosa di così prezioso che sono le vite e il cuore delle persone che incontriamo

“Avevo fame, avevo sete...”, credo sia un principio critico fondamentale del cristianesimo, cioè il contrario di ogni fondamentalismo. Esercitarsi nell’esperienza del cristianesimo fa sì che sempre meno ognuno possa prendere se stesso radicalmente sul serio. Nei giorni scorsi riflettevo che, in fondo, la paura del giudizio è la grande vaccinazione contro ogni forma di idolatria. Mi spiegava un ragazzino ebreo che la kippà portata dagli ebrei maschi è per ricordare sempre che c’è qualcuno al di sopra di loro; il simbolo è carino in quanto ricorda che non sei tu l’ultimo referente, non puoi prenderti così sul serio da pensare che ciò che tu sei, pensi, dici, pur con la migliore delle intenzioni, con il massimo rigore dell’intelligenza, sia il criterio ultimo. Non c’è un’idolatria possibile e per questo, forse, sia l’ebraismo che il cristianesimo, considerano l’idolatria il peggiore dei peccati possibili.

Domanda: Forse per questo il cattolicesimo ha poi tolto la kippà ai maschi ed ha messo il velo alle donne per ricordare che c’erano i mariti al di sopra di loro ?

* Ahimè, credo di sì.

Domanda: Comunque io, se dovessi pensare che una volta morta, essendo cristiana e credendo in un Dio padre, dovessi annullarmi, cambierei religione subito.

* Non di annullarti nel senso che non ci sei più, ma che non puoi più esercitare libertà e quindi non hai più scelta.

Domanda: Ma se è vero che siamo tutti salvati, perché avere paura? Quando tu fai una certa scelta, cerchi di rispettare gli altri, perché avere paura se Dio è buono? Io non ho paura!

* Sono assolutamente convinta che Dio raccolga nelle sue mani ciò che noi siamo, soprattutto se c'è l'opzione di fondo nei confronti di Dio: fin dove capisco, come riesco con tutti i miei limiti, mi metto da questa parte. Per me, questo tema, non è tanto la paura di un Dio cattivo, giudice, ma di un io inadeguato.

Domanda: Secondo me vuol dire anche non aver fiducia in Dio, di sottovalutarlo. Pensiamo alla parabola del Padre misericordioso: quale figura più bella di un Padre che ti viene incontro nonostante tu ti sia fatto dare l'eredità in anticipo e lo abbia lasciato e deluso?

Domanda: Ma ci sono anche i capri da una parte e gli altri dall'altra.

* A citare per immagini c'è un po' di tutto nel vangelo ed il tema del giudizio c'è. Ma io sto dicendo che per me, Stella Morra, la fiducia in Dio è un punto di arrivo, non di partenza. Spesso noi parliamo di questi temi come se fosse assolutamente normale e spontaneo dire: "Ho scelto di credere e dato che così ho scelto, mi fido di Dio." Non è vero. È come quando uno si innamora di un altro ed impiega una vita a fidarsi fino in fondo. Poi certamente vuoi fidarti perché sei preso da quella persona e ti piacerebbe poter fidarti immediatamente di lei, ma non è così, perché uno impara progressivamente con una serie di aggiustamenti. Per me, nella mia vita di fede, a partire dalla mia educazione, dalla mia storia, è assolutamente la cosa più difficile al mondo l'esperienza di fidarmi di Dio da questo punto di vista: il non pensare che devo arrivare fin lì con centodieci e lode. Credo che questo sia semplicemente la storia di cristiani adulti i quali sanno che, sull'una o sull'altra dinamica dell'esperienza di fede nella loro vita, fanno più o meno fatica. Per me, questo, è un tema forte, ma non da generalizzare; vuol dire reimparare a confrontarsi sulle proprie esperienze di fede, sullo scambiare quali sono i nostri temi, riconoscerli e dar loro un nome.

Però è vero, ed in questo ha molto ragione Vergote, che, rispetto al cristianesimo questa cosa è una polarità: c'è l'asse della fiducia e l'asse del giudizio ed entrambi vanno presi sul serio. L'ultima parola è la fiducia, è la sovrabbondanza di vita della risurrezione, ma non si può prenderne una sola delle due: né solo il giudizio con una moralizzazione del cristianesimo, né solo una sorta di faciloneria a buon mercato. Esistono i due temi e imparare a tenere insieme questa polarizzazione è complicato.

Domanda: Questo è il vivere quotidiano, come in altri aspetti per cui tu fai sempre l'equilibrista. Personalmente sento che più passano gli anni più voglio addolcire, non esasperare.

Domanda: Su queste logiche, in base alla mia esperienza, per me, non è tanto il problema del giudizio, della paura, quanto del tempo che manca per fare ancora questo o quello.

Domanda: Su queste cose ognuno ha la sua sensibilità.

"Le chiese si svuotano sempre più mentre l'interesse per un sacro non dogmatico continua a crescere. Cosa pensare?"

"Si tratta, a mio giudizio, di una reazione: da un lato contro il razionalismo troppo stretto della nostra cultura, che ha escluso la dimensione religiosa, e dall'altro contro una chiesa che ha troppo spesso, regolarmente e con evidente impazienza imposto una presentazione molto teologizzante della fede cristiana. Con un sacro non dogmatico ci si sente invece liberati dalla gabbia culturale ed

ecclesiastica. Occorre poi riconoscere che non si è sufficientemente rispettato il fatto che in una cultura critica (sotto il profilo ideologico, filosofico, psicologico, ma anche biblico) come la nostra, l'uomo viene in contatto anche con il messaggio di altre religioni ed è mosso a scoprire progressivamente il cristianesimo. La stessa fede, peraltro, è progressiva: quando non si rispetta questo elemento di fondo, sarà inevitabile una pronta reazione. Le persone non vogliono essere soffocate dai dogmi, vogliono piuttosto una certa libertà. D'altra parte è vero anche che, pur nella migliore delle situazioni pedagogiche che la chiesa possa creare, vi sarà sempre una ragione di difficoltà, perché il proprium del cristianesimo è che Dio viene all'uomo, mentre tutta la cultura moderna, soggettivista, vuole piuttosto che sia l'uomo a scoprire Dio e a costruire la propria idea di Dio. In filosofia il tema dell'Homo faber è stato fortemente criticato da Heidegger, severo verso la centratura antropocentrica del pensiero, secondo la quale l'uomo non è colui che deve ricevere e scoprire bensì colui che mira a costruire. Questa visione in fondo applica alla religione ciò che è proprio dello spirito tecnico e delle costruzioni teoriche scientifiche. Ma rispetto all'amore, alla natura, a Dio, l'uomo deve scoprire e lasciarsi interpellare da ciò che giunge a lui. È una disposizione di accoglienza, che è insieme attiva e passiva, perché si tratta di ricevere e appropriarsi attivamente”.

Questo passo spiega in poche righe tutta la fatica che abbiamo fatto in questi anni sul tema :”Ho scelto di credere o di non credere” e su tutto il tema delle due logiche: una tecnica scientifica (utile rispetto a tutta una serie di questioni) e l'altra con le questioni che non funzionano con quella logica. E l'esempio dell'amore è quello più quotidiano che abbiamo, di una cosa che non funziona in quella logica, perché il rapporto tra fare e ricevere, scegliere ed essere scelti, è diverso rispetto alla logica scientifica, concettuale, tecnica in cui ognuno può scegliere, fare, disfare. Nel rapporto interpersonale, nelle amicizie, negli amori, nelle famiglie, così come nella fede, è proprio una logica diversa. E rappacificarsi con l'idea di avere due logiche coesistenti non vuol dire che una è sbagliata e l'altra giusta ma che hanno ambiti diversi di applicazione, è un fatto secondo me è fondamentale.

Domanda: Tutto quello che ci è dato, i nostri cromosomi, la nostra determinazione biologica, deve pur contare qualcosa anche alla luce della fede. Voglio dire: se uno è generoso di natura non è meritevole e invece chi è tirchio, poveretto, se si sforza e combatte ha fatto un percorso di miglioramento.

* Questo è sempre nella logica dell'homo faber, che però è la logica della legge ebraica in cui ci sarebbe uno standard e, siccome tu parti da svantaggiato, ti premiano anche se non arrivi allo standard. Nella fede non è che ti modifichi, perché in realtà, è Dio che ti modifica. Se tu vivi quotidianamente con una persona, è dalla presenza stessa di questa persona che ti trovi modificato e non perché tu ti sei sforzato; certamente c'è anche una parte tua. La logica della fede è la stessa: se tu accogli Dio nella tua esistenza, questa presenza ti modifica, certo non senza di te.

Domanda: Non riesco a spiegarmi. Ad esempio: tu hai delle ricchezze e ne fai parte ad altri e questo potrebbe costarti poco; se invece ti viene chiesta attenzione al dialogo agli altri e tu non hai mai tempo, non lo dai. Evidentemente questo è il tuo limite.

* Sono un po' contraria a questa logica nel senso che se tu la porti all'estremo, sarebbe che è meritevole solo ciò che ti disturba, principio che nel cattolicesimo è stato molto usato: ciò che ti faceva piacere contava zero, quello che ti stava sui denti era prezioso, come con la medicina che se non è amara non fa bene. Questa cosa non è tanto vera. Il problema rispetto a Dio è proprio un altro: se tu accogli Dio nella tua esistenza, poi succedono delle cose, come sempre quando tu accogli una persona viva e che fa la sua parte, imprevedibile a priori perché ha la sua libertà che gioca giorno per giorno, dunque alcune cose sono secondo le tue aspettative, altre no. Dio che entra nella tua esistenza è come se costruisse continuamente uno scenario diverso su cui tu giochi la tua parte, un po' cedendo, un po' scegliendo, un po' inventando e di queste cose alcune ti piacciono sono belle, ti

vengono spontanee, altre non ti piacciono e ti sono difficili. Quindi il criterio non è nella fatica che tu hai fatto per modificarti.

Domanda: Allora qual è?

* Non è quello dell'uomo faber. Quello che conta è ciò che tu riesci a fare con la buona volontà, ma se non c'è la dimensione di Dio, il fatto che non dipende da te....." Senza di me non potete far nulla" è il centro della questione. Quindi non c'è un criterio meritocratico.

Io non credo che in chi è insieme da tanti anni come voi, il giudizio su come ha funzionato questa storia stia su quanto uno è cambiato rispetto ad alcune cose che magari danno fastidio, anzi in genere queste sono proprio le cose in cui non si cambia; però tutti gli anni insieme hanno una ricchezza. Mi pare che la questione rispetto a Dio sia che se Dio entra nelle nostre vite, le modifica con un gioco quotidiano che non è quello che io sono o non sono, ma è l'obbedienza alla storia per come mi si propone giorno per giorno, perché questa storia che io vivo è proposta da un Dio presente nella misura in cui ho una scelta di fondo nella ricerca di riconoscerlo nella mia vita, nelle cose che mi capitano.

La presenza di Dio non deve essere limitata quando incontro una persona o quando devo prendere una decisione importante. Il problema è di riuscire a farLo compenetrare nel tessuto di tutta la vita da quando ti alzi al mattino a quando vai a letto e magari dici le preghiere; lo stesso mettere il caffè nella tazzina, se non c'è questa presenza di Dio, il caffè non è buono. E questo è comunque il gioco di tutta la vita. Ecco perché poi uno dice "giudizio di Dio". Dio ogni istante dà il suo giudizio che non deve essere però un'idolatria in quanto mi creo un Dio, piuttosto questo Dio mi viene fuori dai due polmoni che possono essere lo studio della Parola e la preghiera. Però, secondo me, se in ogni azione che tu compi, in ogni respiro che fai, non hai Dio presente allora sì che poi ti diventa difficile.

Domanda: Però c'è anche il rischio che tu te lo crei e te lo plasmi. Invece se tu lo lasci entrare nella tua vita poi, secondo me, proprio un dialogo non è e quindi senti che Lui fa delle cose che tu non riesci a capire e allora magari hai sbagliato nell'interpretarlo.

* Però c'è uno spazio che forse ignoriamo: stiamo parlando nell'ambito del cristianesimo dove noi non siamo io e Dio e null'altro. Noi siamo all'interno di un popolo, di una chiesa che ti aiuta altrimenti non c'è più alcun riferimento.

Domanda: Io pensavo: diamo per scontato che crediamo in Dio e Dio è nella nostra vita ma davvero penso che se non fossi nutrita dalla Parola e dalla preghiera non so come farei.

* Trovo bellissimo che questa sera, dopo tanti anni, forse per la prima volta, siamo entrati in un mondo molto concreto. Personalmente, costretta a fare l'intellettuale per mestiere per di più sulla teologia con un lavoro mentale su svariate questione, nella vita quotidiana cerco ossigeno nelle cose semplici. Per me tutti i discorsi che avete fatto sono il referente quotidiano che mi manca moltissimo; rispetto alla presenza di Dio sono quello che l'evangelo chiama i "poveri" che non vuol dire necessariamente solo quelli che non hanno soldi, vuol dire gli altri con i loro bisogni più disparati: da quelli molto concreti agli altri quale il tempo, l'ascolto. A me pare che questa dimensione fa stare con i piedi abbastanza per terra rispetto a tutti i rischi possibili in cui secondo me non si cade facilmente dentro, però esistono, anche perché il bisogno dell'altro mostra sempre il tuo bisogno. Per me in questo tempo, ma anche come nei rapporti umani ci sono stagioni, fasi della vita in cui è più importante una cosa e fasi in cui è preminente un'altra, la presenza quotidiana dell'altro, con il telefono che squilla dal mattino alla sera, veramente, l'esperienza del bisogno dell'altro, mi sembra il luogo dove Dio mostra il suo livello di esigenza che in questo tempo mi pare alto. Ragionando con Manuela lei diceva che non si può insegnare ai nostri corsi di teologia, ma

bisognerebbe farlo, avere il coraggio di dire che l'ottavo sacramento sono gli altri, in particolare gli amici che rappresentano il luogo in cui ti nutri dell'esperienza di Dio.

È che Dio è fortemente strano. Più tu riempi le brocche che gli altri ti danno, più arrivi al punto in cui non ce la fai più, non ne hai più e ne hai bisogno tu stesso, ma, inspiegabilmente Lui le riempie di nuovo. E c'è questo travaso....

Domanda: Non sono ancora arrivata a questo punto, ma sostanzialmente è vero.

Domanda: Io ho una vicina che aiuta sempre tutti, mette gli altri prima di sé anche se fa fatica e le costa. Non so come faccia.

* Da un decennio ho maturato l'idea che noi possiamo giudicare solo la nostra fatica e la nostra fede e non possiamo neppure credere troppo alle parole degli altri sulla loro fatica e sulla loro fede nel senso che, veramente gli altri sono un mistero, soprattutto su queste questioni.

“Mistero è l'uomo ed il suo cuore un abisso”.
”Colui che sta nei cieli se ne ride”