

Senso religioso e cultura

Intervento di

Francesco Botturi

già ordinario di Filosofia morale all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Assemblea Associazione Esserci (Bologna, 11 novembre 2023)

Valore culturale del senso religioso

Senso religioso e cultura sono *due fattori costitutivi* dell'esperienza umana; "costitutivi" significa che sono sempre e comunque in gioco e operanti ad ogni livello dell'esperienza. Non si può agire e fare esperienza, cioè "vivere", senza che il senso religioso, più o meno consapevolmente, sia implicato, fornisca energia (desiderio) e direzione (visione) all'esperienza. Similmente, il fare esperienza ha sempre una dimensione culturale, perché si serve necessariamente di forme interpretative della realtà e di forme espressive e comunicative di sé. Tanto più un'esperienza è forte, tanto più è generatrice di nuove forme e l'esperienza religiosa in specie ha un'eccezionale forza culturale documentata da tutta la storia umana, perché si occupa del senso del tutto, dell'unità dell'esperienza, del significato del mondo.

Il senso religioso e l'esperienza religiosa hanno perciò un *immediato valore culturale*. Il senso religioso non si identifica con una certa visione (sapienziale o filosofica), né si concreta in una certa attività, non è insomma un'espressione particolare dell'umano, ma coincide - secondo la proposta di don Giussani - con l'umano stesso, come principio e dinamica istitutivi della sua esperienza. Il senso religioso sta al centro dell'umano e si pone come immediato discrimine circa l'orientamento dell'esperienza: l'alternativa tra religioso o irreligioso è la posta in gioco di quello che Giovanni Paolo II chiamava la «disputa sull'*humanum*», drammatica nella nostra epoca storica e decisiva per l'intera problematica culturale del nostro tempo.

Al di là di apparenze superficiali, infatti, la questione del senso religioso anche oggi, dopo tre secoli di secolarizzazione attiva, ha un rilievo primario. Nonostante che le religioni, e il cristianesimo anzitutto, siano stati oggetti privilegiati della critica secolarista, la strutturale religiosità del soggetto umano riemerge come punto nevralgico dell'esperienza e della cultura. Mentre il cristianesimo si affanna a confrontarsi con i risultati della secolarizzazione, domandandosi se è ancora legittimato ad esistere - denunciando così di essere affetto da un certo stato depressivo di tipo amletico: essere o non essere, questo è il problema -, il senso religioso dà continui segnali di sé: pulsa e interroga, geme o grida nelle pieghe dell'esistenza, nella testimonianza delle arti, nel bisogno di cura, nella crisi delle relazioni, nello stesso disorientamento sessuale, nell'incertezza giovanile, nell'aggressività tra uomini e donne, tra nazioni... Non per questo, tuttavia, il

religioso come questione esistenziale suscita e riscuote una particolare attenzione culturale e pastorale.

Domandare secondo totalità

«Il fatto religioso invece - ha detto da tempo Giussani - rappresenta la natura del nostro io in quanto si esprime in *certe domande*» (*Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 2023, p.59), che riguardano il senso, l'origine, il fine di tutto, a partire dalla vita stessa del soggetto. Il senso religioso, perciò, è «l'espressione più autentica» della razionalità che ascolta l'esperienza, la interroga e ne giudica il valore, in quanto rapporto alla totalità del vivere (cfr. p.135). Tali domande, sono quelle, che «fanno parlare il fondo del nostro essere umano» (p.61) e fanno corpo con lui: anzi, tali «domande sono il mio io» (p.103) e il soggetto umano «lui stesso è quell'interrogativo» (p.74). Decisivo e distintivo è il fatto che il senso religioso sia «domanda di totalità costitutiva della nostra ragione, cioè della capacità [...] di conoscenza, della sua apertura a inoltrarsi e ad abbracciare sempre più la realtà» (p.76). Il domandare della ragione è un domandare «inevitabile», perché è con-naturato alla configurazione interiore della ragione stessa, che in ciò si esprime nel modo più elementare e spontaneo, ma anche più alto, più necessario ma insieme più libero, più stabile ma insieme più dinamico. La sua *apertura secondo totalità*, infatti, è comune e spontanea, ma è anche propria del fare artistico e del pensare filosofico e teologico; è «inestirpabile» (cfr. p.61) e non può essere rimossa, anche se può essere censurata volontariamente («come se» non ci fosse); quindi è stabile e ricorrente, ma sta capo anche «qualunque moto dell'uomo», come sua «radicale enigmatica fonte» e sua «radice energica» (cfr. p.61).

Quale ragione?

Perché le cose stanno così? In altri termini, *quale concezione di ragione* è quella che può supportare tale vocazione religiosa dell'umana avventura? Su questo vorrei portare un'attenzione particolare, come interrogativo culturale fondamentale circa il senso religioso, dal momento che, senza rispondere a questa domanda, non si rende conto della *condizione di possibilità del senso religioso stesso*, che è un'esperienza ragionevole solo se la ragione ha una determinata natura o un certo status epistemologico, che ha radici nella filosofia greca antica, riceve uno sviluppo eccellente nella prima scolastica medievale, in specie in Tommaso d'Aquino, subisce una grave battuta di arresto nell'ultima scolastica medievale nominalista e che, dopo un'importante ripresa moderna ma con equivoci (razionalisti), si avvia verso la sua insignificanza contemporanea non solo in filosofia, ma ancor più nel senso comune diffuso dominato da una mentalità consumerista e tecnicista, cioè utilitaria ed efficientista, nella quale certe questioni (o il questionare umano come tale) non hanno alcun rilievo.

In ogni caso, senza un debito supporto razionale il senso religioso decade dalla sua portata antropologica strutturale e, se qualcosa ne permane, non supera i limiti di un certo sentire e pensare limitati che rinchiudono il religioso entro un ambito settoriale, quello appunto del settore “religioso” della vita. La mossa originale di Giussani è consistita, infatti, nel collocare il senso religioso al centro - non prima, dopo o accanto - della ragione -, a sua volta intesa in un certo determinato modo, come apertura all’intera realtà (totalità dell’essere) e come capacità integrata al tutto antropologico strutturale (finito, diveniente, storico) ed esistenziale (anche sensibile, affettivo, desiderante).

Quanto alla ragione, dunque, la questione riguarda l’alternativa tra una razionalità concepita solo come funzione di conoscenza e di valutazione analitiche, che lavora solo con categorie limitate, e una ragione che opera anzitutto come apertura su un «intero orizzonte» o in riferimento all’orizzonte intero (p.61); insomma, tra una capacità razionale che ha come correlato il “qualcosa” (o anche la somma totale dei qualcosa, che è a sua volta un qualcosa collettivo) oppure l’essere nella sua totalità. La cosa è decisiva, perché, se la ragione è originariamente aperta all’essere come tale, alla realtà intera, allora la sua interrogazione riguarderà il senso di tutto e del tutto - come continua a ripetere Giussani -; e la ragione sarà strutturalmente aperta a una dimensione che trascende, va oltre e include ogni “qualcosa” ed è potenzialmente aperta all’assoluto (al di là di ogni relativo) e all’infinito (al di là di ogni finito), che chiamiamo Dio.

Apertura (trascendentale) all’essere

Giussani è ben consapevole di questa implicazione filosofica, come testimonia il suo vocabolario dominato dall’idea del “tutto” e come documenta anche un suo incisivo richiamo alla prima coscienza di tale ampiezza (trascendentale) della ragione, con la citazione di una famosa formula di Aristotele (ripresa da Tommaso d’Aquino), secondo cui la specificità superiore dell’anima umana (*psyché*) è di essere “in qualche modo tutte le cose” (cfr. p.52), nel senso per cui è propria dell’uomo la capacità di una conoscenza non selettiva e specializzata, ma orientata e disponibile a tutto il conoscibile, cioè a ogni vero e a tutta la verità. La ripresa medievale rielabora progressivamente la questione sino alla dottrina di Tommaso, che impiega in proposito il bellissimo termine latino “concordia”, due cuori - la mente e l’essere - che pulsano all’unisono (*De veritate*, I,1), per dire che la mente umana è così fatta da entrare in comunicazione con la realtà in quanto è in se stessa intelligibile. Come dire che la mente è fatta per la verità e per ogni possibile vero, per l’essere tutto e per ogni ente particolare; e che la verità non è una “cosa” in più, ma è precisamente la *relazione manifestativa di ciò che è*.

Questo è perciò il desiderio che muove la ragione e «ci urge come uno sprone» (p.135), quello di tutto conoscere e in ultimo - con un impeto quasi folle (cfr. l’Ulisse dantesco evocato da Giussani) - di venire a conoscere con evidenza diretta (“vedere”), colui che è il supremamente intelligibile, la pura Verità, Dio;

anche se questo desiderio così radicale è paradossale, perché punta a qualcosa rispetto a cui la ragione umana è sproporzionata e che solo un'ultima grazia divina (il dono del *lumen gloriae*) renderà possibile. Visione grandiosa dell'uomo, in grado di stare tra i fondamenti non solo di una cultura ma di un'intera civiltà. Senza questo entusiasmo per il *realismo* della conoscenza il senso religioso non sarebbe *ragionevole*, né l'uomo sarebbe tenuto *moralmente* a perseguire l'avventura della verità (cfr. le tre premesse di *Il senso religioso*). Al contrario - dice Giussani - «il senso religioso vive di questa razionalità, e ne è il volto, l'espressione più autentica» (p.135).

Conversione a Cristo del senso religioso

Se una certa idea della ragione è già il portato culturale interno al senso religioso, farne esperienza mette al lavoro, perché richiede un lavoro culturale che mantiene in vita l'esperienza e le dà dimensione storica. Le domande religiose circa il senso e la felicità, infatti, chiedono di ordinare al significato la «totalità degli elementi» in cui ci si imbatte (p.115), cioè di spiegare la realtà secondo tutti i suoi fattori e di ricondurre ogni realtà al nesso con ciò che dà senso, a cominciare dagli stessi soggetti di esperienza (cfr. pp.133-134). Ciò significa che non tutto può essere affidato alla spontaneità culturale dell'esperienza religiosa; essa è già portatrice di una visione del mondo (cultura in senso primario), ma esige insieme un lavoro "sistematico e critico" (il cui prodotto è cultura in senso secondario), senza del quale il senso religioso resta in-fantile (non ha parola, non giudica) o diventa facilmente presuntuoso e ideologico, se non fanatico.

Con tutto ciò, il senso religioso è più *drammatico* che pacificante. Il senso religioso è cifra esplicativa dell'umano, ma è insieme testimonianza di un'essenziale povertà e incompiutezza. Un pensiero e una cultura senza trascendenza sono senza profondità e senza dramma, e sono suscettibili piuttosto di tragedia, di dramma senza speranza. Al contrario, il senso religioso veramente vissuto è *altamente drammatico* per la consapevolezza di una dipendenza globale e inesorabile, da cui è avvolta l'esistenza. Per questo il dramma è una categoria antropologica essenziale e culturalmente rilevante. Mentre la tragedia negativizza tutto e toglie la speranza, l'assenza di dramma snerva l'esperienza e allenta la presa sulla realtà. Giussani ne tratta a più riprese, quasi a cerchi concentrici, sempre più intensi. Drammatico è il coinvolgimento dell'esistenza da parte del senso religioso, perché ne va del senso della vita; drammatica è l'incertezza circa la possibilità della risposta alla domanda religiosa: se la domanda è sincera, la risposta non è scontata che ci sia e quale sia; ancor più drammatica - osserva con acume Giussani - è che la risposta ragionevole abbia la forma del "mistero", che significa inafferrabilità ultima, indisponibilità, imprevedibilità a fronte di una dipendenza radicale e costante, cioè una condizione di "povertà" o di spogliamento da ogni pretesa. Afferma in una pagina vibrante che un senso religioso come «posizione esistenziale della ragione» conduce a una «posizione vertiginosa», come dovessi rimanere

sospeso a una volontà che non conosco, «“come gli occhi di un servo attento ai cenni del padrone”», secondo l’immagine del salmo (122,2), sospeso al cenno di un ignoto “signore” al quale «dir sì a ogni istante [...] semplicemente aderendo alla pressione delle occasioni» (pp.188-189). Ma vi è un ulteriore livello di drammaticità, tanto maggiore, quanto più sviluppata è l’esperienza religiosa. Drammatica, infatti, è la sproporzione e la divaricazione – Giussani parla di «differenza di potenziale» - che si determina tra «la destinazione ideale e l’incompiutezza storica» (p.69), tra «l’impeto dell’esigenza [aperta all’infinito] e la limitatezza della misura umana [in] ricerca» (p.63). Di qui una ineliminabile «tristezza» (p.67 ss) circa l’incompiutezza strutturale del senso religioso e, insieme - direi - il suo rilancio con la precisazione dell’oggetto del suo desiderio, che deve comprendere anche la conciliazione di condizioni antropologiche limitate e di apertura illimitata. A questo livello la soddisfazione del senso religioso non può limitarsi a uno slancio verso l’infinito o a un equilibrio di beni finiti, ma deve comprendere una metamorfosi globale della condizione umana.

La rivelazione in Cristo abbraccia tutto ciò e lo porta a un livello imprevedibile e insperato. Cristo non è propriamente la risposta divina, per grazia, alla domanda del senso religioso, perché una risposta resta dipendente dalla domanda, mentre Cristo non dipende dal senso religioso, perché lo precede. Piuttosto, con san Paolo potremmo dire che in Cristo si “ri-capitola” (Efesini 1,10) anche il senso religioso, a cui non toglie la sua drammaticità. anzi la approfondisce nella dipendenza dal Mistero, ma insieme lo libera dalla tristezza con l’annuncio della piena riconciliazione nel suo corpo risorto e con il dono dell’indefettibile comunione con Lui.

Di quale senso religioso sono espressione le forme culturali di oggi?

Il Movimento ha fatto spesso un lavoro di decifrazione del senso religioso entro forme culturali “non religiose” (soprattutto in ambito artistico). È questo un lavoro culturale importante per comprendere l’anima profonda del nostro tempo e per individuare il piano di incontro con l’uomo contemporaneo. Secondo Giovanni Paolo II la cultura, infatti, è il luogo privilegiato dell’incontro con l’uomo: «Il Verbo incarnato trova la sua dimora [tra gli uomini] sulla via della cultura», perché la cultura è naturalmente predisposta come piano di incontro tra gli uomini e con Dio; per questo una fede che non opera a livello culturale è una fede immatura. Giovanni Paolo II ha richiamato all’importanza della cultura la Chiesa, che nel Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*) parla ancora della cultura come strumento di cui servirsi (anche per l’annuncio), cioè non come dimensione intrinseca e fondamentale dell’uomo e perciò anche della fede. La cultura, infatti, quanto più è sé stessa, tanto più è portatrice di una tensione religiosa; e la cultura è sé stessa nella misura in cui non è strumento per qualche fine esterno a sé, ma è espressione gratuita dell’umano impegnato nella ricerca e nell’affermazione del senso.

La *gratuità della cultura* (il suo essere valore in se stessa) dipende dal fatto che l'umano non è pura adesione alla o semplice riproduzione della realtà, ma trascende sempre lo stato di fatto in forza della sua apertura al tutto secondo le dimensioni del vero intelligibile, del buono appetibile e del bello piacevole. Questa apertura al tutto secondo verità, bontà e armonia, testimoniata in infiniti modi dalle diverse forme culturali, incrocia inevitabilmente la domanda di senso e il desiderio di compimento dell'uomo, cioè il suo senso religioso.

In questa prospettiva un *tema di particolare attualità* mi sembra quello della sfera degli affetti e della loro integrazione nel tutto antropologico sessuato. È evidente oggi la scomposizione delle dimensioni dell'umano e insieme il tentativo culturale di condizionare a tutto campo l'autopercezione dell'identità sessuale e affettiva, in funzione dell'imposizione di un pensiero omogeneo "politicamente corretto", cioè un libertarismo a servizio di una egemonia culturale coercitiva. Ma soprattutto la problematica affettiva e sessuale ha ormai un rilievo primario a motivo della debolezza e del disorientamento antropologico, che prevalendo oscura sempre più la dimensione religiosa della sfera affettiva: la coscienza di essere dati a se stessi per darsi ad altri.

Di quale cultura è capace oggi il religioso?

Sarebbe ben interessante conoscere la risposta a livello delle grandi religioni, anche in rapporto al loro impatto con la secolarizzazione globale e i suoi esiti ateisti e nichilisti. Problema che assilla il cristianesimo in tutte le sue confessioni e in modo peculiare la Chiesa cattolica. La questione ha come punto di riferimento l'insegnamento del concilio Vaticano II e il particolare la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, in cui la Chiesa dismette il suo tradizionale antimodernismo e cerca un nuovo rapporto con il "mondo". Tutto il magistero successivo, in particolare di Paolo VI, di Giovanni Paolo II e di papa Francesco, prende avvio dalle categorie culturali interpretative di *Gaudium et Spes*, che non sono esenti da problematicità quanto alla loro adeguatezza storica. È un percorso che andrebbe recuperato, perché senza di esso poco si capisce del dibattito in corso, delle sue tensioni e degli orientamenti che il Magistero ha via via assunto e assumerà.

Sicuramente si può già dire, come fondata ipotesi di lavoro, che la rarefatta comprensione del nesso radicale di senso religioso e razionalità ontologica (aperta all'evento dell'essere come tale) conduce a una duplice difficoltà nell'annuncio e nell'incontro con l'uomo d'oggi.

Anzitutto un *inefficiente approccio all'uomo comune* contemporaneo che si presenta per lo più come soggetto depauperato, frantumato e disperso in termini di umanità, un'umanità confusa circa la domanda di senso e di salvezza che pure la anima e la inquieta. La Chiesa di oggi sembra *in difficoltà nel (re)suscitare la domanda religiosa* al suo livello, non solo psicologico e sociologico, ma integralmente antropologico, con la conseguenza che l'annuncio diventa impercettibile oppure si colloca contraddittoriamente accanto alla vita concreta.

Manca un punto effettivo di incontro con l'uomo reale, il punto di incontro della domanda integrale di senso, che necessita di un approccio olistico, cioè dell'uomo tutto e secondo la totalità della sua esigenza. Nell'impossibilità di fare questo, mettendo in gioco un'idea di senso religioso che abbia la densità ontologica di tipo giussaniano, l'uomo è affrontato da punti di vista parziali per lo più modulati su problematiche di attualità il cui approccio dovrebbe indurre un interesse alla fede come sostegno di un nuovo umanesimo più rispondente al tempo.

Da qui deriva anche la seconda difficoltà, cioè la *debolezza del contenuto dell'annuncio*; considerato ormai troppo distante culturalmente dall'uomo d'oggi, l'annuncio di Cristo e della sua Chiesa viene deviato di nuovo su questioni antropologiche di attualità secondo cui plasmare la vita della Chiesa e plasmare nuove figure del credente. Più a fondo, ciò che condiziona l'annuncio contemporaneo è il forte indebolimento della sua portata "ontologica" ("Cristo centro del cosmo e della storia") a favore di atteggiamenti resi indebitamente prioritari, di rispetto, dialogo, accoglienza, pace, integralità ecologica..., che hanno il loro valore, ma non sono in grado di farsi carico di tutto l'umano e di tutto il peso del suo interrogativo sul destino della vita. Da questo punto di vista la Chiesa cattolica sembra non avere più l'energia e l'interesse per una sua cultura teoreticamente forte, perché aperta all'illimitato e al fondamento dell'umano, a cui si sostituisce un generico umanesimo "postmoderno", ontologicamente attenuato, antropologicamente più descrittivo che fondativo, più attenta ai "modi" che alle strutture dell'esistenza, che finisce per privare l'uomo di ciò che più conta, l'«infinitamente grande» e l'eternamente saldo. Ma - afferma Giussani, citando *I demoni* di Dostoevskij - «all'uomo assai più indispensabile della propria felicità, è sapere e ad ogni momento credere che c'è in un certo luogo una felicità perfetta e calma, per tutti e per tutto... Tutta la legge dell'esistenza umana consiste solo in ciò: che l'uomo possa sempre inchinarsi dinanzi all'infinitamente grande», quello smisurato e infinito che è «indispensabile all'uomo» (cfr. *Il senso religioso*, p.69).