

## IL “SENSO RELIGIOSO”: ALCUNI AUTORI DI RIFERIMENTO \*

di ROSINO GABBIADINI \*\*

In questo studio intendo presentare quanto alcuni autori hanno proposto, in modo esplicito o implicito, sul tema in oggetto. Cercherò di vedere se nei loro contributi esistano, e quali siano, elementi che rimandano alla presenza di un senso religioso nell'uomo e, in questo caso, quali itinerari sono suggeriti per educarlo e sostenerlo.

La parte più ampia del lavoro riguarda don Giussani, che al senso religioso ha dedicato una sua opera. Per essere, poi, provocati e ricevere indicazioni di altri possibili itinerari di riflessione e ricerca, ci acosteremo sinteticamente, e solo come esemplificazione, al pensiero di Romano Guardini sulla esperienza religiosa (all'interno della quale il tema del senso religioso emerge con prepotenza); accenneremo poi alle ormai famose interviste rilasciate ad un importante giornale tedesco, il «Der Spiegel», dai filosofi Heidegger e Horkheimer; e, infine, alla riflessione di Levinas sul desiderio metafisico che si apre al totalmente altro dal desiderio.

### I. IL “SENSO RELIGIOSO” NEL PENSIERO DI DON GIUSSANI

Qualunque sia la definizione di senso religioso che assumiamo (e don Giussani darà la sua), la questione fondamentale rimane sempre la stessa: il senso religioso dell'uomo è un fatto culturale o strutturale? Cioè: è frutto della cultura o è innato, costitutivo dell'umano?

Giussani affrontò il tema già nel 1957<sup>1</sup>, quando scrisse per l'Azione Cattolica milanese un volumetto, intitolato proprio *Il senso religioso*, come risposta all'invito che il card. Montini, l'allora arcivescovo di Milano, aveva lanciato alla Chiesa ambrosiana con la lettera pastorale della Quaresima del 1957, che porta come titolo “Sul senso religioso”<sup>2</sup>. In quell'opuscolo di Giussani vi sono tutti i temi che, sviluppati, troviamo nell'ultima pubblicazione dell'opera fatta dalla BUR nel 1997<sup>3</sup>.

\* Testo riveduto e integrato della Relazione presentata al Convegno *Il senso religioso come oggetto di ricerca*, promosso dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione di Bologna (28-29 Gennaio 2011).

\*\* Docente di discipline pedagogiche presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose “S. Apollinare” di Forlì e l'ISSR di Bologna. Dal 2005 collabora come docente a contratto, e coordinatore dell'area teologico-liturgica, dei Corsi di Alta Formazione attivati dalla Scuola Superiore di Studi sulla Città e il Territorio dell'Università di Bologna, sede di Ravenna.

1. L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, in G.B. MONTINI – L. GIUSSANI, *Sul senso religioso*, BUR, Milano 2009, pp. 77-127.

2. G.B. MONTINI, *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957*, in G.B. MONTINI – L. GIUSSANI, *Sul senso religioso*, cit., pp. 46-76.

3. L'opera del 1957 conosce poi diverse pubblicazioni. Nel 1966 Jaca Book edita per la prima volta il volume *Il senso religioso*, che raccoglie appunti, rivisti dall'Autore, di lezioni tenute al liceo milanese Berchet fra il 1954 e il 1960 circa. Nel testo sono riportate e approfondite le tematiche già trattate nello scritto del 1957. L'edizione 1966 è pubblicata ne *Il senso di Dio e l'uomo moderno. La «questione umana» e la novità del Cristianesimo* (BUR, Milano 1994, pp. 7-75). Nel 1975 Jaca Book ha ristampato il volume del 1966, senza apportarvi variazioni. Nel 1977 il testo è rieditato senza variazioni nella collana della Jaca Book «Già e non ancora». La «Nota di edizione» (pp. 7-10) anticipa però un nuovo progetto editoriale: gli argomenti trattati verranno infatti sviluppati nei volumi del perCorso (*Il senso religioso. Volume primo del perCorso*, 1986; *All'origine della pretesa cristiana. Volume secondo del perCorso*, 1988; *Perché la Chiesa*.

L'accostamento dei due testi è interessante. Il primo, quello del 1957, affronta il tema di petto, definendo prima cosa sia il senso religioso e poi mostrando la strada – quasi a ritroso – che giustifica quella definizione. L'ultima versione del testo, invece, opta per un percorso diverso. Giustifica prima il metodo di ricerca e poi accompagna il lettore – quasi prendendolo per mano – ad accogliere come sbocco naturale della riflessione/cammino, la realtà del senso religioso come costitutiva dell'uomo, o dell'«umano», come piace dire a don Giussani.

Riportiamo due definizioni date da don Giussani di «senso religioso». Nel testo del 1957 lo definisce così: «Il senso religioso è quindi qualcosa che ci è dato con la nostra stessa esistenza, fa parte del dono dell'essere; è un elemento della struttura stessa della nostra natura. Il senso religioso è l'iniziativa di Dio che ci crea. Non possiamo evitarla, anche se possiamo incipientemente cercare di rifiutarla o contraddirla»<sup>4</sup>.

Nel testo ultimo, quello del 1997, troviamo invece questa definizione: «Il senso religioso è la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell'interrogativo ultimo, è la *locus* della coscienza che l'uomo ha dell'esistenza»<sup>5</sup>.

Dal confronto delle due definizioni appare chiaro come per Giussani abbia assunto sempre più importanza il posto della ragione che nella sua natura profonda si esprime proprio nelle domande ultime, quelle di senso. La ragione di sé nel mondo, nel reale: ecco l'investigazione fondamentale dell'uomo, la cui risposta decide il colore e il calore di una vita.

Ragione-reale: è nel loro incontro, nel loro mutuo interpellarsi (la prima come capacità intrinseca di investigazione; il secondo come provocazione oggettiva, che nasce cioè dal dato del suo esserci) che si trova la risposta a quel fondamentale desiderio di significato che abita l'umano e che riguarda il suo destino ultimo. Siamo fatti di «desiderio» e non di illusioni, perché quel desiderio altro non è che quel «complesso di esigenze ed evidenze originali»<sup>6</sup> che costituiscono l'essenza dell'uomo e al quale poi si danno nomi diversi, come esigenza di felicità, di verità, di giustizia...: è l'esperienza elementare, scintilla che «mette in azione il motore umano»<sup>7</sup>.

*La pretesa permane. Volume terzo del perCorso, tomo 1, 1990; Perché la Chiesa. Il segno efficace del divino nella storia. Volume terzo del perCorso, tomo 2, 1992).* Nel febbraio 1988 il volume ottiene l'imprimatur ecclesiastico (in Curia Arch. Mediolani, die 15 febbraio 1988, Giovanni Saldarini pro Vic. Gen.); con l'occasione esce la seconda edizione, senza variazioni. Nel 1994 esce *Opere 1966-1992*, una miscelanea in due volumi che raccoglie tutti gli scritti di Giussani pubblicati da Jaca Book. Il primo volume ripropone Il PerCorso (pp. 1-618) e, in particolare, *Il senso religioso* nell'edizione 1977 (pp. 619-682). Nel 1995 *Il Senso religioso*, esaurito nell'edizione Jaca Book del 1986, è ripubblicato da Cooperativa Editoriale Nuovo Mondo. Nel 1997 Rizzoli inizia la ripubblicazione dell'opera in veste definitiva (1997-2003). Nel 2009, sempre per i caratteri della BUR, viene ripubblicata l'edizione del 1957 insieme alla Lettera Pastorale per l'Arcidiocesi milanese del Cardinal Montini che portava come titolo *Sul senso religioso*.

4. L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, cit., p. 81. D'ora in poi citeremo questo testo con l'abbreviazione: SR 1957, seguito dal numero della/e pagina/e citata/e.

5. L. GIUSSANI, *Il senso religioso. Volume primo del PerCorso*, BUR Saggi, Milano 2007, p. 74. D'ora in poi citeremo questo testo con l'abbreviazione SR 1997, seguito dal numero della/e pagina/e citata/e. Interessante la definizione che ne dà ne *All'origine della pretesa cristiana* (Rizzoli, Milano 2001, pp. 3-4): «Il senso religioso altro non è che quella natura originale dell'uomo per cui egli si esprime esaurientemente in domande «ultime», cercando il perché ultimo dell'esistenza in tutte le pieghe della vita e in tutte le sue implicazioni».

6. SR 1997, p. 8.

7. SR 1997, p. 9.

Ma cosa è “reale” e come agisce la “ragione”? La ragione è «apertura alla realtà, capacità di afferrarla ed affermarla nella totalità dei suoi fattori»<sup>8</sup>, attraverso metodi diversi imposti dall’oggetto da conoscere<sup>9</sup>. Il reale, o la realtà, è tutto ciò in cui l’uomo è immerso (soggetti, oggetti e avvenimenti, come anche il sentire interiore, gli stati affettivi interiori provocati dall’incontro col reale, i valori), a cominciare da se stesso.

Per comprendere il termine “realtà” si può efficacemente far riferimento a quanto don Giussani dice a proposito della “realtà totale” alla cui introduzione è deputata l’educazione<sup>10</sup>. Qui, al termine “reale” Giussani attribuisce due aree di significati. La *prima* descrive lo sviluppo di *tutte le componenti e strutture della persona*, sviluppo che arriva fino alla sua realizzazione integrale. Per dirla con le parole di Giorgio Chiosso, in un intervento al Meeting del 2005 in cui veniva ripresentato il testo de *Il rischio educativo*, la realtà totale richiama l’idea di perfezione, dove «(perfetto) non è tanto ciò che è eccellente e primeggia sugli altri, ma ciò che è pienamente compiuto in quanto intrinseco nel destino di un qualsiasi essere e, in modo del tutto speciale, nell’uomo»<sup>11</sup>. La *seconda* area di significati, legata strettamente alla prima, afferma che quelle strutture offrono alla persona tutte le possibilità di connessione attiva con l’intera realtà. In sintesi: «Lo stesso identico fenomeno, cioè, attuerà e una totalità di dimensioni costitutive dell’individuo e una totalità di rapporti ambientali»<sup>12</sup>. Nello stesso Meeting, poi, Onorato Grassi spiega così il senso del termine “realtà”:

«Nel *Rischio educativo* il termine “realtà” è positivamente importante; non è la “stupida realtà” di Nietzsche, né l’ossessiva realtà di Sartre, né il caos indistinto, ma è l’emergenza dell’essere nei particolari, negli oggetti apparentemente banali, nei fatti che accadono, negli incontri quasi casuali, negli stati di coscienza che dischiudono alla scoperta del nuovo. Così la realtà provoca – e Giussani usa questo termine con un forte significato – all’inizio, mette in moto il soggetto, lo risveglia, lo fa camminare; e la realtà accompagna questo cammino, aprendo sempre nuovi orizzonti, secondo quella “totalità” che ogni vera educazione richiede, e ne costituisce il termine ultimo. Solo all’interno di questa impostazione si può cogliere l’altra grande idea di educazione contenuta nel *Rischio educativo*, senza tema di ridurla o fraintenderla: l’educazione come comunicazione di sé. Il “sé”, in questo caso, è l’esperienza della realtà che è divenuta consapevole in un soggetto umano fino al punto da farsi comunicazione, cioè divenire cosa comune e condivisa con altri. Come il fondamento di una cultura autentica non sono le idee, i libri, le teorie, ma l’esperienza umana da cui quelle idee hanno preso vigore, dalla quale quei libri sono nati e che quelle teorie hanno cercato di rendere comprensibile, così alla base dell’educazione non stanno le “cose che si dicono e che si fanno”, ma “chi si è”»<sup>13</sup>.

8. SR 1997, p. 22.

9. Cfr. SR 1997, pp. 4-7.

10. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, Rizzoli, Milano 2006, p. 65.

11. Vedi: [http://www.meetingrimini.org/ita/archivio/dettaglio\\_eventi.php?id\\_evento=5398](http://www.meetingrimini.org/ita/archivio/dettaglio_eventi.php?id_evento=5398).

12. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, cit., p. 66.

13. Da <http://www.meetingrimini.org/default.asp?id=673&item=3270#e3270>.

Si può notare come il rapporto con il reale chiami in causa il soggetto conoscente che si sente provocato dalla realtà. La sua mente (=la ragione) è messa in moto da quella provocazione al fine di cercare/trovare il significato e il senso degli accadimenti e di sé dentro la realtà. Un *io*, colto in azione di modo che colga se stesso nell'esperienza quotidiana di sé e dispieghi – agendo – le potenzialità e le possibilità di cui è costituito; una *realtà* che è insieme materiale e spirituale, misurabile e non misurabile, mutevole ed immutabile. Come lo è la vita dell'*io*: materiale nella mutabilità psicofisica e misurabile nello scorrere della vita; spirituale in quella presenza in sé di idee, giudizi, valori, desideri fondamentali, anch'essi "reali" come le cose che tocchi<sup>14</sup>.

Nel rapporto dell'*io* con il reale si generano le domande fondamentali che riguardano il senso di sé nel mondo, quali il significato ultimo dell'esistenza, il perché del dolore e della morte, il perché valga la pena vivere, il senso che ha la realtà medesima. Domande "ultime", attraverso le quali il nostro *io* "si documenta" – per usare una bella immagine di Giussani<sup>15</sup> – nel suo impegno con la vita. Ma domande che esprimono anche il senso religioso dell'uomo. Domande fondamentali, connaturali all'uomo, strutturalmente appartenenti al suo essere, e non semplici esiti della socializzazione o di trasmissione della cultura: «sono inestirpabili (dal nostro essere), perché costituiscono come la stoffa di cui è fatto»<sup>16</sup>. Domande che richiedono una risposta "totale". Don Giussani fa notare come noi siamo "poveri" nel rispondere, perché le nostre risposte non colmano l'ampiezza e la profondità di quelle domande. Infatti, come strutturalmente quelle ci appartengono, altrettanto strutturalmente siamo "poveri" di risposte totali, complete. Risposte, cioè, che esauriscano la «categoria della possibilità»<sup>17</sup>. Ora, il fatto che esista sproporzione tra domanda e risposta ultima, vista l'incapacità dell'umano di produrla, svela chi sia l'*io*: è una "promessa", chi l'ha fatto lo ha fatto "promessa". L'uomo è quindi strutturalmente un mendicante, a cui la vita e la risposta totale è "promessa"<sup>18</sup>. Perché tale promessa sia adempiuta occorre ammettere l'ipotesi di Dio, affermarlo come realtà esistente, come Colui che solo sa e può rispondere ai nostri interrogativi, così che l'ipotesi di Dio, come anche l'esigenza di una Rivelazione (sia di Sé nella persona di Gesù di Nazaret, sia del senso ultimo di tutto ciò che l'uomo cerca), corrisponde alla nostra struttura originale. E «solo l'esistenza del mistero<sup>19</sup> è adeguata alla struttura di mendicanza che l'uomo è. Egli è insaziabile mendicanza, e ciò che gli corrisponde è qualcosa che non è se stesso, che non si può dare, che non può misurare, che l'uomo non sa possedere»<sup>20</sup>. La risposta gli è, quindi, "data", offerta alla ragione perché vi si plachi e nello stesso tempo si senta spinta ad approfondirla – inesauribile, insondabile fino alle sue ultime profondità. Afferma in conclusione don Giussani: il senso

14. Cfr. SR 1997, pp. 46-49-53-55.

15. SR 1997, p. 59.

16. SR 1997, p. 61.

17. SR 1997, p. 61.

18. SR 1997, p. 71.

19. «Il vertice della conquista della ragione è la percezione di un esistente ignoto, irraggiungibile, in cui tutto il movimento dell'uomo è destinato, perché anche ne dipende. È l'idea del *mistero*»: SR 1997, p. 162.

20. SR 1997, p. 75.

religioso è la «domanda di totalità costitutiva<sup>21</sup> della nostra ragione, cioè della capacità che l'uomo ha di conoscenza, della sua apertura ad inoltrarsi e ad abbracciare sempre più la realtà»<sup>22</sup>.

Fin qui il pensiero di don Giussani<sup>23</sup>. Approfondiremo ora alcuni aspetti del suo ragionare attorno al tema del senso religioso.

1.1. Un motivo che torna continuamente nel pensiero giussaniano è il rapporto ragione-reale, che tanto gioca nella definizione dell'essenza del senso religioso e nello svegliarlo e svilupparlo.

Anzitutto quel rapporto va completato con un altro elemento, ed è il “sentimento”, cioè la reazione che l'uomo prova di fronte all'accadere delle cose e che si esprime in una varietà di modi, come ad esempio commozione, curiosità, contentezza, dolore ecc.<sup>24</sup>. E così «la ragione per conoscere l'oggetto deve fare i conti con il sentimento, con lo stato d'animo. È filtrata dallo stato d'animo, è comunque implicata nello stato d'animo»<sup>25</sup>. Ragione e sentimento reagiscono di fronte al reale in quanto esso è segno che provoca ad andare oltre, a cercare il suo significato ultimo al di là dell'immediato<sup>26</sup>. Commentando un brano de *Il senso religioso*, don Julian Carron, successore di don Giussani alla guida di Comunione e Liberazione, riporta un brano di Maria Zambrano<sup>27</sup> la quale afferma: «L'uomo non si rivolge alla realtà per conoscerla meglio o peggio, se non dopo, e a partire da, l'averla sentita come promessa, come una patria dalla quale in linea di principio ci si attende tutto, nella quale si crede possibile trovare tutto»<sup>28</sup>.

Il reale mantiene continuamente il suo carattere di segno-che-rimanda-oltre. Ma risulta evidente dall'esperienza, che davanti al reale le risposte alla domanda “*come mai? Che senso ha?*” sono molteplici. C'è chi usa ed abusa del reale ritenendo che sia lì solo per soddisfare bisogni e desideri; c'è chi ci vede una serie di leggi – naturali, appunto – che ne giustificano funzione e funzionamento; c'è, ancora, chi lo sente nemico e avversario, specie là dove il reale è sinonimo di limite, dolore, sofferenze, fatica.

21. È in corsivo nel testo.

22. SR 1997, p. 76.

23. Per una visione sintetica e chiara del pensiero di don Giussani sul senso religioso è utile la lettura di: J. RIES, *Opera omnia III. L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 110-112.

24. Cfr. SR 1997, pp. 32-34.

25. SR 1997, p. 34.

26. Cfr. SR 1997, pp. 153-154.

27. Maria Zambrano (1904-1991) è stata una delle grandi figure della scena intellettuale del Novecento, una pensatrice originale e profonda. Allieva del filosofo Ortega y Gasset, visse a lungo in esilio (in Italia dal 1954 al 1964), a causa della sua opposizione al franchismo. Tornata in Spagna nel 1984, vinse il prestigioso Premio Cervantes nel 1988. Tra le sue opere tradotte in italiano: *I sogni del tempo* (De Luce, Roma 1960); *Spagna: pensiero, poesia e una città* (Vallecchi, Firenze 1964); *Chiari del bosco* (Feltrinelli, Milano 1991); *I beati* (Feltrinelli, Milano 1992); *La tomba di Antigone* (La Tartaruga, Milano 1995); *Verso un sapere dell'anima* (Cortina, Milano 1996). Per la Bruno Mondadori ha pubblicato: *La confessione come genere letterario* (Milano 1997); *Seneca* (Milano 1998); *Persona e democrazia* (Milano 2000), *Il sogno creatore* (Milano 2002), *Chiari del bosco* (Milano 2004) e *Unamuno* (Milano 2006).

28. M. ZAMBRANO, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 16. Citato in: “Può un uomo nascere di nuovo quando è vecchio?”. *Esercizi della Fraternità di Comunione e Liberazione, Rimini 2010*, 15, allegato a «Tracce», maggio 2010, p. 15.

Certo, dal punto di vista psicologico sono risposte “adeguate”, ma non bucano il reale, non vanno oltre. Perché questo accada occorre che l'uomo si lasci afferrare dallo stupore di fronte all'*essere*, alla realtà. Uno stupore che lo porti a percepire il reale come qualcosa di “dato”, offerto, come qualcosa che non è suo e che esiste indipendentemente da lui: è un dono<sup>29</sup>. E l'attrattiva che si sente davanti all'essere, alla vita, di fronte ad una *presenza* che il dono racconta, è la religiosità che fa percepire quella presenza come “altro da sé”, come alterità consistente in sé e distinta da me<sup>30</sup>. L'accorgersi del senso religioso in noi sta in quello stupore che prende di fronte ad una Presenza che spiega, dà risposte definitive (cioè, complete) alla domanda di senso che il reale suscita.

Lo stupore non crea il senso religioso, così come non lo creano gli interrogativi ultimi, ma semplicemente lo svelano, lo mettono in moto: è costitutivo della persona, quindi, e come tale va educato<sup>31</sup>.

2.1. Ma da qui subito un secondo approfondimento: e cioè che il senso religioso non ha e non è di una religione. Come appare dallo scritto di don Giussani, esso è una predisposizione, un'apertura, una domanda che cerca “la” risposta. Una tale impostazione nel considerare il senso religioso non è nuova. Già la ritroviamo, ad esempio, in alcuni Padri della Chiesa, i quali affermano che la persona, quella concreta e non tanto quella concettuale, astratta, è *capax Dei*, è «capace di Dio»<sup>32</sup>. Illuminante è poi l'affermazione che ne dava l'allora Card. Montini nella già citata lettera pastorale alla Diocesi di Milano del 1957: «Noi diremo piuttosto che il senso religioso è un'attitudine naturale dell'essere umano a percepire qualche nostra relazione con la divinità»<sup>33</sup>. E, infine, il documento “Lettera ai cercatori di Dio”, scritto dalla Commissione episcopale per la dottrina cattolica della Conferenza Episcopale Italiana il 13 maggio 2009, afferma:

«Ci rendiamo conto che, abitualmente, questa domanda (Dio, chi sei per me? E io chi sono per te?) viene espressa con parole molto diverse da quelle appena accennate. Sappiamo anche che a volte è soffocata, disturbata, fraintesa o sembra lanciata inutilmente, verso orizzonti indecifrabili. Abbiamo però l'impressione che l'interrogativo sul mistero ultimo che tutti ci avvolge, e di conseguenza sul senso della nostra esistenza, sia veramente diffuso. Ci preoccupa anzi il dover constatare che a volte e per ragioni diverse esso venga spento sul nascere o corra il rischio di insabbiarsi».

E subito dopo, introducendo il primo capitolo sugli interrogativi di significato che attraversano la vita dell'uomo, continua:

29. Cfr. SR 1997, p. 140.

30. Cfr. SR 1997, pp. 141-143.

31. In SR 1997, pp. 139-151, don Giussani traccia un itinerario formativo per destare le domande ultime.

32. Vedi, ad es. RUFINO, *Expositio symboli*, 11,12; SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos* LXVI, 3.

33. G.B. MONTINI, *Lettera pastorale per la diocesi ambrosiana per la Quaresima del 1957*, in G.B. Montini - L. Giussani, *Sul senso religioso*, cit., p. 49.

«In questa prima parte, cerchiamo di dare uno sguardo al cuore di tutti, capace di andare oltre le apparenze. Constatiamo così la presenza di una diffusa attesa di qualcosa – o di Qualcuno – cui si possa affidare il proprio desiderio di felicità e di futuro, e che sia in grado di dischiuderci un senso, tale da rendere la nostra vita buona e degna di essere vissuta».

Il senso religioso, quindi, così come caratterizzato, è apertura a ricevere risposte definitive, ultime. Per don Giussani quella risposta corrisponde alla rivelazione che Dio fa di se stesso in Gesù di Nazaret. Quella Rivelazione dice che Gesù è venuto per introdurci nell'intimità di vita con Lui e con il Padre suo e nostro; un'intimità in cui vige la Carità di Dio, l'Amore, al quale in definitiva l'uomo aspira e al quale liberamente si affida. Aveva detto Giussani nell'edizione del 1957 de *Il senso religioso*: «l'adesione intima e totale all'amore. Questo è il culmine dell'attuazione del senso religioso»<sup>34</sup>. Potremmo quindi a ragione affermare che il senso religioso innato nell'uomo, si concretizza, per don Giussani, nell'accettazione della Rivelazione Biblica e si istituzionalizza in una religione fatta di credenze, riti, morale e divisione dei compiti, all'interno di una comunità di uomini (la Chiesa cattolica) che condividono la medesima fede/adesione alla stessa divina Persona.

Ma la varietà di espressioni religiose storicamente presenti – o succedutesi nel corso dei secoli – ci testimoniano che quel senso religioso di fatto si concretizza in molteplici religioni che esprimono le domande di senso e le risposte ultime in una varietà di forme, di riti, di credenze. Diversità che, rilevate dalle scienze sociali o dall'occhio di un attento osservatore, sembrano essere l'unico modo di accertare la presenza del senso religioso nell'umano.

Quest'ultima considerazione pone un altro interrogativo, e cioè se si possa considerare il senso religioso come qualcosa di "neutro". Si può rispondere affermativamente, qualora si intenda con questo che il senso religioso è una capacità costitutiva dell'essere umano che poi si rende operativa e visibile in una espressione religiosa, rivelata o pensata dall'uomo. Ci riferiamo con tale modo di esprimerci anzitutto alle religioni classiche, definibili in senso stretto (fatte di miti, riti, morale, divisione dei compiti e del potere, appartenenza ecc.). Ma il discorso vale anche per le nuove forme di religiosità, fino a quelle forme di pseudo-religione (magia, cartomanzia, astrologia...) che con modalità tra loro diverse, e talora opposte, cercano di dare senso all'esserci dell'uomo, alla sua vita e agli accadimenti che lo riguardano.

La risposta è, invece, negativa, qualora con il dichiarare "neutro" il senso religioso si intendesse possibile l'ipotesi di un'educazione al senso religioso senza entrare dentro una forma religiosa storicamente determinata. Infatti, se il senso religioso è domanda ultima di significato, allora la risposta è possibile *dentro* una forma religiosa concreta, è ravvisabile in essa. Non altrimenti. È chiaro che qui si pone tutta la questione pedagogica, e cioè come educare le persone a svegliare in sé quelle questioni di fondo e a cercare la risposta più completa ed esaustiva. Per Giussani non vi sono dubbi: essa si trova nella rivelazione che è e che fa Gesù di Nazaret, e che l'incontro con Lui oggi si realizza nella Chiesa cattolica che dispiega nel tempo

34. SR 1957, p. 110.

quella rivelazione e quel significato ricevuto.

Inoltre, la risposta è negativa se con “neutro” si intendesse affermare che il senso religioso può essere educato oppure no a secondo della scelta dell’educatore. Infatti se esso è costitutivo della persona va educato e non è possibile altrimenti, pena l’impoverimento della persona. L’educatore, lo ricordiamo, non risponde anzitutto a chi lo manda ad educare o lo incarica di farlo, ma risponde per primo a chi è in educazione, alla persona in crescita, la quale ha diritto di vedersi offrire tutte le possibilità di sviluppo di ciascuna delle sue componenti costitutive.

3.1. La questione educativa è l’ultimo aspetto che affrontiamo a partire dal testo di don Giussani su *Il senso religioso*. E lo dobbiamo fare, sia perché Giussani dedica esplicitamente al tema l’intero capitolo decimo dell’edizione ultima; sia perché quella questione attraversa per intero un’altra opera fondamentale di Giussani, *Il rischio educativo*; sia perché, infine, la questione educativa abita tutto il pensiero giussaniano, che all’educazione ha tutto finalizzato, dalla riflessione teologica a quella filosofica, attingendo testimonianze e provocazioni anche dal vasto patrimonio letterario dell’umanità.

La domanda, dunque, può essere espressa così: quale itinerario educativo perché il senso religioso si svegli? E dove porta quell’itinerario?

a) Cominciamo a rispondere al secondo quesito: il cammino educativo del senso religioso porta ad un incontro autentico con il reale, dal quale si sprigiona un richiamo che invita ad andare oltre: è la visione della realtà come “analogia”<sup>35</sup>. Una poesia di Eugenio Montale<sup>36</sup>, citata dallo stesso Giussani nel testo de *Il senso religioso*, esprime questa visione:

Sotto l’azzurro fitto  
del cielo qualche uccello di mare se ne va;  
né sosta mai: perché tutte le immagini portano scritto:  
“più in là”

La fine (ed il fine) dell’itinerario è, dunque, il sentire l’invito del reale ad andare oltre. Questo “oltre” è il Mistero che si svela nel reale e di cui il reale ultimamente è fatto: «Dio è il “ciò” di cui ultimamente tutto è fatto, è il “ciò” cui finalmente tutto tende e in cui tutto si compie»<sup>37</sup>.

b) Per arrivare qui, per destare il senso religioso che qui approda, don Giussani propone un itinerario, o meglio, suggerisce dei “fattori”, come li definisce, «cronologicamente susseguentisi»<sup>38</sup>.

L’avvio è dato dallo *stupore* che prende l’uomo nel momento in cui coglie la realtà, le cose e – infine – l’essere come un “dato”, cioè come dono e alterità, e

35. SR 1997, p. 151.

36. E. MONTALE, *L’agave su lo scoglio – Maestrale*, da *Ossi di seppia*, in E. MONTALE, *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1990, p. 73. Citato da Giussani in SR 1997, p. 61.

37. L. GIUSSANI, *All’origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 2001, p. 5.

38. SR 1997, p. 139.



coglie se stesso come parte di questo “dato”<sup>39</sup>. Questa realtà, ed è il secondo fattore dell’itinerario, è percepita come *cosmo* (non è un caos!). Quindi è una realtà ordinata, armonica, bella di una bellezza che ha in sé la forza dell’analogia: rimanda “su” (*anà*, in greco)<sup>40</sup>. Nel cosmo il susseguirsi delle stagioni come anche il riprodursi della vita in tutti gli esseri viventi manifesta un disegno che l’uomo sente come qualcosa di favorevole a lui: la realtà è quindi provvidente e *provvidenziale* (terzo fattore), cioè luogo in cui il senso del divino si esprime come provvidenza<sup>41</sup>. Dentro questa realtà, dopo aver fatto esperienza delle cose, l’uomo fa esperienza di sé come “altro” dalle cose, ma nello stesso tempo come “dato” a sua volta: “non mi faccio da me”; è un altro che “mi fa”. Quello dell’uomo è un *io dipendente*. Don Giussani ha una felice definizione dell’io per chiarire questa visione: «io sono “tu-che-mi-fai”»<sup>42</sup> (quarto fattore). Dentro questo io vi è una *legge* (ed è l’ultimo fattore dell’itinerario) che mi fa dire “bene” e “male”: è la coscienza del bene e del male, scritta nel cuore dell’uomo<sup>43</sup>.

Ma quello descritto qui da Giussani è una sorta di “ideario” sul quale poi costruire un itinerario, oppure è davvero un itinerario formativo? Lo si può definire così? La risposta è affermativa, in quanto descrive una serie di obiettivi intermedi, di piccoli passi, per raggiungere la/il fine di quel tragitto.

Si può anche correttamente dire, però, che quello descritto qui da don Giussani è, nel suo insieme, il primo passo di un itinerario più grande, che prevede altre due tappe. Così quella descritta ne *Il senso religioso* è la strada per raggiungere un primo obiettivo: la realtà come analogia e le domande ultime di senso. Altri due passi, poi, sono richiesti perché si giunga alla pienezza di significato che il senso religioso reclama, e, cioè, il passaggio alla esperienza religiosa cristiana (che è l’imbattersi con Dio che si rivela in Cristo, dando così quelle risposte definitive che il cuore dell’uomo cerca). E l’esperienza della Chiesa, luogo dove oggi Cristo è presente e, quindi, si trova. Sono i tre volumi del PerCorso immaginati da don Giussani e che in questi anni sono stati pubblicati<sup>44</sup>.

Mi pare interessante notare come i tre volumi del PerCorso siano in nuce già presenti nel volumetto sul senso religioso del 1957, contenendo quest’ultimo le tematiche sviluppate poi nei tre volumi citati. Si veda questo schema esemplificativo:

VOLUMI DEL PERCORSO	Edizione del 1957 <sup>1</sup>
<i>Il senso religioso. Volume primo del PerCorso</i>	pp. 79-98
<i>All’origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso</i>	pp. 99-110
<i>Perché la Chiesa. Volume terzo del PerCorso</i>	pp. 111-127

39. Cfr. SR 1997, pp. 139-143.

40. Cfr. SR 1997, pp. 143-144.

41. Cfr. SR 1997, pp. 144-146.

42. SR 1997, p. 146.

43. SR 1997, pp. 148-150.

44. L. GIUSSANI, *Il senso religioso. Volume primo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 1997; L. GIUSSANI, *All’origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 2001; L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa. Volume terzo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 2003.

4.1. Riprendiamo, approfondendolo, il tema dell'itinerario chiedendoci se la proposta giussaniana è metodologicamente corretta.

Abbiamo appena affermato che la proposta indicata da *Il senso religioso* è un itinerario, soprattutto se visto all'interno dei tre volumi del PerCorso. Ma è un itinerario visto anche in se stesso, almeno per quanto riguarda i passi da compiersi e la loro corretta successione. Certo, se dessimo qui una definizione di itinerario come di qualcosa che ipotizza in anticipo non solo le mete, intermedie e finali, e i contenuti, ma anche tempi, strumenti e modi di azione educativa, dovremmo concludere che non lo è. E in questo caso non sarebbe lecita neppure la domanda sulla sua correttezza metodologica. Ma se per itinerario intendessimo lo stabilire in anticipo i passi da compiere nell'azione educativa o i gangli di passaggio dell'azione educativa, allora la risposta è affermativa e lecita la domanda sul metodo.

«Il metodo non è altro che la descrizione della ragionevolezza nel rapporto con l'oggetto. Il metodo stabilisce i motivi adeguati con cui fare i passi nella conoscenza dell'oggetto»<sup>45</sup>, così don Giussani. Due gli aspetti del metodo che vengono evidenziati: la *ragionevolezza* nel rapporto con l'oggetto (il reale in quanto evocante) e le *ragioni, i motivi* che sostengono le tappe per raggiungere l'adeguata conoscenza dell'oggetto stesso. L'oggetto di cui parla Giussani è il reale in quanto evocante, fatto di cose, di fatti, di persone e di quelle "realità morali", quei valori che danno all'uomo quelle certezze senza le quali non potrebbe vivere<sup>46</sup>. La realtà è afferrata dalla ragione e provoca, allo stesso tempo, un'emozione, un sentimento<sup>47</sup> che «rappresenta la condizione per cui l'occhio, o la ragione, vedono secondo la loro natura»<sup>48</sup>. Il tutto, poi, sfocia in un giudizio, preludio al comportamento conseguente. L'incontro tra il reale e il giudizio originano l'esperienza che è tale proprio perché è una presa di posizione (=giudizio) di fronte alla realtà, con il conseguente agire in modo conforme alla valutazione fatta.

Ora l'esperienza chiama in causa il soggetto che esperisce, cioè la persona. È da questa, allora, che il metodo deve partire, dalla persona colta nel momento dell'agire, cioè nel momento in cui fa esperienza di sé e conosce ciò che la costituisce osservandosi in azione<sup>49</sup>. Essa, la persona, esprime, dunque, se stessa, ciò che è e ciò che sa fare interagendo con la realtà, manifestando allo stesso tempo il proprio impegno per la vita.

Ed è in questa esperienza quotidiana del reale così percepito e vissuto, che emergono le domande ultime, e – quindi – il senso religioso dell'uomo. Ed è sempre qui che il reale rimanda a Qualcuno che può offrire risposte "totali". E così davanti alla realtà "evocante" si pone l'uomo "invocante" Uno che, rispondendo, colma il suo indagare, offrendogli in modo pieno il senso che cerca, ma lasciandogli nello stesso tempo il desiderio di comprendere ancora più a fondo ciò che ha trovato per dono<sup>50</sup>.

45. SR 1997, p. 25.

46. Cfr. SR 1997, p. 27.

47. Cfr. SR 1997, p. 33. Il sentimento è suscitato dall'oggetto in quanto interessante per me, in quanto mi interessa nel suo significato: Cfr. SR 1997, pp. 35.36. Don Giussani qui si muove nel campo delle certezze morali e dei valori. Non *parla* quindi di quelle conoscenze del campo matematico e scientifico dove si tende ad eliminare il sentimento nell'atto conoscitivo (Cfr. SR 1997, p. 36).

48. SR 1997, p. 38.

49. Cfr. SR 1997, p. 46.

50. Cfr. L. GIUSSANI, *All'origine dell'esperienza cristiana. Volume secondo del PerCorso*, cit., pp. 3-11.

Ora, se l'obiettivo dell'itinerario è giungere a cogliere la pro-vocazione della realtà, cioè quelle domande che «sono il costitutivo, la stoffa dell'umana coscienza, dell'umana ragione»<sup>51</sup>, quale il cammino migliore? O, meglio: il percorso ipotizzato da Giussani permette di giungere a quel fine? Tentiamo una risposta che giustifichi la proposta giussaniana, mettendo in rapporto i vari fattori da lui descritti con la struttura interiore dell'uomo (che, ricordiamo, è il punto di partenza del metodo e che – infine – gli rende ragione).

A) Il primo passo è lo *stupore*. È quel sentimento che coglie di fronte al reale, è quella meraviglia che si impone davanti all'"esserci" delle cose; reale che è subito colto come indipendente da chi guarda. Potremmo dire che è il mondo dei *sensi* che coglie il mondo sensibile! È con i sensi, infatti, che incontro la realtà del mondo, e sono quelli ad essere per primi chiamati in causa. Sensi che, colpiti dall'essere, si esprimono in meraviglia, stupore e attaccamento a ciò che è lì di fronte all'uomo ed è evidente, a ciò che è il concreto ed è colto come dono e come altro da chi guarda. Si potrebbe dire che lo stupore è la reazione del poeta di fronte ad una foresta: la guarda e si lascia invadere da quel reale che in lui racconta poesie e poemi, versi e rime. Al contrario del botanico che seziona e cataloga, quindi che "parla" e non "ascolta".

Al di là dell'immagine, si possono intravedere i contenuti, i valori e gli atteggiamenti sui quali modulare un intervento educativo perché prepari, predisponga chi è in educazione (vuoi chi viva l'età in cui è necessario un intervento intenzionale da parte dell'adulto, vuoi che sia nell'età dell'autoformazione) ad accogliere il "dato" ed a re-agire di fronte ad esso. A mo' di esemplificazione prendiamo valori come il rispetto della natura; l'accoglienza delle cose, della realtà come dono; la capacità di ascolto; l'uso corretto dei sensi come canali di comunicazione.

All'opposto dello stupore vi è la brama di possedere, che "farmizza" il reale: questo è una *farm* da cui prendere, una "cosa" da usare. È un rapporto prepotente con il reale che, alla fine, impone alle cose un senso e non coglie il senso delle cose.

B) Allo stupore segue la percezione del reale come *cosmo*, come realtà ordinata e, quindi, regolata (dotata di leggi che ne regolano la vita). Quel reale così ordinato, quel cosmo, è realtà analogica: rimanda ad altro, impegnando la ragione in una salita dal concreto, dal fattuale, a Colui che, donando, regge il reale. Se allo stupore corrisponde il mondo dei sensi, qui la corrispondenza è con la *ragione* che non crea l'ordine del cosmo, ma lo vede e lo "ragiona", lo coglie esistente. A tal proposito don Giussani ne *Il rischio educativo* dirà: «la realtà non è mai veramente affermata, se non è affermata l'esistenza del suo significato»<sup>52</sup>. La ragione, che è apertura alla realtà come capacità di afferrarla e di coglierne i vari aspetti nella loro totalità<sup>53</sup>, è mossa dallo stupore per il dato che le si impone e coglie quelle leggi che rendono la realtà affascinante, bella, trampolino di lancio verso un "oltre" al quale la ragione non arriva se non a supporlo e ad invocarlo.

51. SR 1997, p. 139.

52. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, cit., pp. 66-67.

53. SR 1997, p. 22.

Anche riguardo a questo secondo passo – già più profondo del primo – si possono vedere i valori/contenuti che lo caratterizzano. A modo di esemplificazione ricordiamo l'obbedienza alle leggi del reale, la capacità di intrecciare e far dialogare i vari aspetti della realtà, le competenze necessarie a cogliere il reale visibile e non visibile (valori morali).

All'opposto del cosmo vi è la realtà come caos, e non perché lo sia, ma perché così è vista dall'uomo che non dà senso a ciò che vede. La realtà come caos genera atteggiamenti come la precarietà, la frammentarietà, il piccolo cabotaggio progettuale.

C) Di fronte al cosmo l'uomo può intuire che questo gli può essere favorevole: è una *realtà provvidenziale*, quindi sbilanciata a favore dell'uomo che, così, coglie il reale come "amico". In questo terzo stadio – e si scende ancora più in profondità dentro l'uomo – sono gli *affetti*, il cuore, ad essere chiamati in causa. Il cosmo, dentro un disegno provvidenziale alterna ritmi e stagioni per il benessere, la sicurezza e il sostegno dell'uomo, cioè è a favore della sua vita, della Vita. Il cosmo amico e amato e il rapporto con la realtà va così completandosi, perché coinvolge sensi, ragione ed affetti, cioè l'uomo nella sua interezza.

I valori/contenuti educativi, accennati anche qui solo per esemplificazione, vanno dall'utilizzo retto e grato delle cose, all'esperienze del mondo come casa (con tutta la carica simbolica che l'immagine della casa evoca); dall'assecondare le esigenze del reale alla gratitudine per il bene che il reale ci offre, fino alla compassione (il patire con) per il mondo (visibile e non visibile) usato e snaturato.

All'opposto, la realtà è percepita più spesso come nemica e come minaccia. Paura e difesa, gli atteggiamenti corrispondenti. C'è da chiedersi se cartomanzia, astrologia, magia, siano comportamenti reattivi alla paura del reale, sia visibile che non visibile: il mondo e il destino come qualcosa da prevenire e piegare a sé.

D) Nel cosmo l'uomo si percepisce come "dato" a sua volta: è un *io dipendente*, perché non si fa da se stesso, ma dipende da qualcosa d'altro. "Sei-tu-che-mi-fai" è la definizione dell'io giussaniana, e il "tu-che-mi-fai" è quello che la tradizione religiosa chiama Dio, «è ciò che è più di me, è ciò che è più di me stesso, è ciò per cui io sono»<sup>54</sup>.

Siamo qui all'ultimo stadio, quello che descrive *l'io-profondo*, sul quale poggiano ragione, sentimento e sensi. Siamo qui alla base solida dell'umano, in fondo (per quanto è possibile arrivare all'uomo) a quel mistero che è l'uomo. È qui che, dice Giussani, «la coscienza di sé fino in fondo percepisce al fondo di sé un Altro»<sup>55</sup>. In questo sé profondo è collocata una realtà inestirpabile dell'uomo, parte costitutiva di sé: la coscienza del bene e del male, alla quale «non si può rifiutare l'omaggio della propria approvazione»<sup>56</sup>.

Questo io profondo è finalmente quello invocante e che fa esplodere le domande ultime che investono di sé gli strati cui fa da base. E così gli *affetti* si spingono fino ad accogliere amorevolmente la Presenza intuita dalla *ragione* e colta dai *sensi*. Una Presenza

54. SR 1997, p. 147.

55. *Ibidem*.

56. SR 1997, p. 149.

che ci possiede, dice Giussani, e in questo essere posseduti è sperimentabile da parte dell'uomo la propria unità e unicità: sono *io* e sono *uno*, armonicamente costruito.

Sono possibili interventi educativi a questo livello? Sì, qualora si intenda tali interventi come "educazione indiretta", cioè atti ad offrire alla persona tutto quello che le è necessario alla corretta visione ed esplorazione di sé. Tradotto in termini di educazione intenzionale si può vedere qui l'offerta di elementi sia psicologici, che filosofici che teologici, per giungere ad uno sguardo realistico e reale su di sé.

Al contrario, dal lato opposto dell'io profondo vi è un io-disperso, scollato dal reale e, quindi, da sé. Un io autoreferenziale e autocentrato nella visione di sé e nelle scelte da compiere.

Graficamente possiamo riassumere così quanto detto più sopra:

L'uomo di fronte al reale

1° fattore	Stupore: il sensibile	Vs il reale come "cosa"
2° fattore	Cosmo: la ragione	Vs il caos
3° fattore	Realtà provvidenziale: gli affetti	Vs il caso
4° fattore	L'io-profondo dipendente	Vs l'autoreferenzialità

Un'annotazione all'itinerario qui ipotizzato da Giussani. Come già abbiamo ricordato i fattori che scandiscono il percorso che desta il senso religioso dell'uomo sono pensati e descritti come passi "cronologicamente susseguenti". Si potrebbe obiettare, però, che l'esperienza disegna uno "schema ciclico" del susseguirsi di tali fattori, e cioè che il punto di partenza per il risvegliarsi del senso religioso può aver inizio indifferentemente da un fattore piuttosto che da un altro. Così, ad esempio, potrebbe prendere le mosse dalla visione del mondo come cosmo o dalla percezione di un disegno provvidente per l'uomo in quel cosmo. In ogni caso, però, anche gli altri fattori individuati da Giussani entrerebbero nell'itinerario personale, anche se con qualità e intensità diverse. Se è così, allora si potrebbe concludere non solo sulla validità dell'itinerario giussaniano, ma dargli ragione quando afferma che questi fattori sono "passi cronologicamente susseguenti", intendendo tale affermazione come descrizione del procedere del risveglio nell'uomo del senso religioso, che ha però il suo punto di partenza da uno dei fattori conformemente all'esperienza del singolo.

Ci siamo chiesti, all'inizio di questo paragrafo, se l'impostazione di Giussani fosse metodologicamente corretta. Per rispondere siamo partiti là dove Giussani pone l'inizio del suo metodo: l'uomo concreto in azione. Abbiamo potuto vedere che ogni passo del metodo ha una corrispondenza con il costitutivo umano dell'uomo. È questa corrispondenza che dà ragione della impostazione metodologica e ci fa dire che è corretta sia come riflessione teoretica che come matrice di interventi formativi intenzionali.

In tutto vi è un'attenzione all'uomo come a colui che chiede e invoca; all'uomo che esprime se stesso in quello che è il "senso religioso". Poiché «il fattore religioso rappresenta la natura del nostro io in quanto si esprime in certe domande»<sup>57</sup>.

57. SR 1997, p. 59.

## 2. L'ESPERIENZA RELIGIOSA IN ROMANO GUARDINI

Guardini riflette e analizza in diverse opere l'esperienza religiosa<sup>58</sup>. Non è difficile vedere come il suo pensiero abbia di fatto influenzato quello di Giussani appena presentato: vi ritroviamo lo stesso itinerario concettuale.

Sul tema del rapporto tra la specificità di una religione – quella cristiana cattolica, per Guardini – e la genericità della disposizione religiosa, egli riflette già a partire dal 1923 fino al 1963, e pubblica tali riflessioni in una serie di saggi, alcuni dei quali sono stati raccolti ed editi in italiano nel testo *Fede – ragione – esperienza. Saggi teologici*. Leggendo quei saggi, così come il testo sulla *Fenomenologia e teoria della religione*, appare evidente il punto di vista dal quale Guardini analizza l'esperienza religiosa: quello esposto nell'opera *La visione cattolica del mondo*<sup>59</sup>, cioè una “visione” che partendo dall'esterno delle cose vede il trasparire del numinoso nella realtà tutta. Un numinoso riletto, poi, nell'ottica della rivelazione biblica<sup>60</sup>.

La «*katolische Weltanschauung*»<sup>61</sup>, dice Guardini, è «lo sguardo sulla totalità dell'essere e precisamente di un essere determinato in concreto. Ma quest'essere, non è visto con uno sguardo neutrale, bensì come compito, come incitamento all'opera e alla sequela»<sup>62</sup>. Lo sguardo! Per Romano Guardini la *Weltanschauung* è essenzialmente uno sguardo sulla totalità, o meglio sulle totalità: Mondo, Uomo, Dio. La *Weltanschauung* guarda a queste tre totalità e alle realtà singole in quanto sono inserite in quelle totalità. La *Weltanschauung* non è fare, ma base per agire; non fa esistere le cose, ma ciò che vede già esiste, già c'è. Vi è un rapporto tra le tre totalità che Guardini esprime così:

«Il mondo umano è incluso in parte nel mondo delle cose. Nel contempo il primo sta in se stesso di contro al secondo; lo afferra nell'atto dell'incontro, conoscendolo, amandolo, valutandolo. Entrambi i mondi vengono da Dio come dal loro archetipo e dalla loro causa creante. Il compito dell'uomo è d'andare a Dio e di condurre a Lui il mondo delle cose»<sup>63</sup>.

Occorre però guardare il mondo da una posizione tale che permetta di coglierlo completamente nella sua totalità. E questo, dice Guardini, è possibile solo se quella posizione sta “sopra il mondo”. Esiste tale posizione, ed è la Rivelazione storica, soprannaturale, divina. Guardini precisa però che quella Rivelazione non è l'auto-rivelazione naturale di Dio, ma quella Rivelazione che si fa storia nella persona di Gesù Cristo. Il Suo sguardo è lo sguardo retto, vero sul mondo, perché Lui è “altro”

58. Vedi ad esempio R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*. 2, Fabbri editore, Milano 1964; R. GUARDINI, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1995; R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, in R. GUARDINI, *Opera Omnia. II/1. Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, Morcelliana, Brescia 2008.

59. Il saggio è datato 1923. A quell'epoca Guardini insegnava filosofia della religione e visione cattolica del mondo all'Università di Berlino. L'opera contiene le sue prime lezioni sull'argomento.

60. Cfr. R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*. 2, cit., p. 197.

61. R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, cit., pp. 65-87.

62. *Ibidem*, p. 71.

63. *Ibidem*, p. 73.

dal mondo e lo “vede dall’alto”. Cristo giudica il mondo, ma nello stesso tempo lo ama «con un amore assolutamente forte, omnicomprensivo, creatore, un amore assolutamente diverso dal nostro»<sup>64</sup>. Conclude poi Guardini: «lo sguardo della *Weltanschauung* è lo sguardo di Cristo»<sup>65</sup>. Sul finire del suo scritto Guardini si domanda se esista una *Weltanschauung* greco-politeista, o buddista, o musulmana. La risposta, dice il Nostro, va ricercata dalla scienza comparata delle religioni. A lui basta dire che «per me la fede cristiana è la vera e la universalmente valida e che perciò quella identificazione»<sup>66</sup> è fatta in tutta coscienza»<sup>67</sup>. Di più: la fede cristiana è identificata da Guardini con la fede “cattolica”: allora la «*Weltanschauung* cattolica sarebbe quello sguardo sulle cose che nasce dalla fede cristiana-cattolica»<sup>68</sup>.

Se questo è il punto di vista della riflessione guardiniana, il dato di partenza nell’indagare l’esperienza religiosa è la realtà concreta, il fenomeno, inteso come la realtà che appare nella sua evidenza. Il che significa, esplicita Guardini, che «qualcosa appare; ciò che si offre alla vista non è dunque un fantasma, ma il chiarirsi di un’essenza. Poi: che esso ci viene incontro “*da sé*”, e perciò, rispetto a chi vede, è indipendente»<sup>69</sup>.

Lo sguardo dell’uomo vede l’essenza, dice Guardini. E questo può accadere perché l’essenza della realtà è “e-vidente”, guarda fuori da sé. E il suo guardar fuori rende possibile il guardare dell’uomo: posso guardare l’essenza della realtà perché quella essenza guarda me e trasferisce in me il significato che essa possiede. Se è così, conclude Guardini, allora l’uomo che guarda è uno che “accoglie” quella manifestazione dell’essenza e “obbedisce” al suo significato<sup>70</sup>.

L’uomo coglie, quindi, il mondo come «configurazione di essenza e di senso e cerca di comprenderlo»<sup>71</sup>, e percepisce nel suo rapporto con la realtà un rimando ad un “oltre”, ad un qualcosa che non viene dal mondo, ma da “altrove” e che emerge dal reale. Chiamato con nomi diversi, questo “altro” è identificato da Guardini con il “sacro”, termine con il quale intende «ciò davanti a cui il sentimento di un uomo bennato risponde con il bisogno d’inchinarsi, e d’inchinarsi come non si potrebbe davanti a nulla di soltanto terreno»<sup>72</sup>. Le cose, il mondo<sup>73</sup>, che l’occhio vede, sono quindi “punti di passaggio” dalle quali ci arriva ciò che davvero in loro è ultimo ed essenziale: è il carattere simbolico delle cose e del mondo, dove lo sguardo coglie, partendo da esse, qualcosa che sta dietro o sopra di esse e che afferra il suo spirito e lo riconduce «là donde lui stesso ha origine»<sup>74</sup>. Una cosa, pertanto, è realmente se stessa solo quando nella sua realtà profana appare la realtà divina: allora essa è una «realtà piena»<sup>75</sup>.

64. *Ibidem*, p. 77.

65. *Ivi*.

66. Guardini si riferisce alla identificazione tra: fede = fede cristiana = sguardo cristiano sul mondo.

67. R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, cit., p. 80.

68. *Ibidem*, p. 81.

69. R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, cit., p. 199.

70. *Ibidem*, pp. 199-200.

71. R. GUARDINI, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, cit., p. 54.

72. R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, cit., p. 201.

73. In *Fenomenologia e teoria della religione* (pp. 202 e seguenti), Guardini fa quasi un elenco di cosa costituisce il mondo (cose, avvenimenti...) da cui emerge il “sacro”.

74. R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, cit., p. 207.

75. *Ibidem*, p. 210.

Ma quale è l'organo che coglie ed esperisce il sacro? È il sentimento religioso, o l'anima, o il cuore o la coscienza morale, a secondo dei diversi nomi con i quali si designa quella vibrazione, quella tensione della vita di fronte al farsi "e-vidente" del sacro. Non è quindi, un organo singolo a percepire "l'oltre", ma l'uomo tutto intero. L'uomo possiede, quindi, una «particolare recettività all'appello di quella qualità numinosa»<sup>76</sup>, che gli è connaturale: la facoltà che regge l'esperienza religiosa è dentro l'uomo, fa parte di lui in modo costitutivo. È un punto importante questo nella riflessione che andiamo facendo sul senso religioso, perché non solo colloca quella capacità dentro la costituzione dell'uomo, ma confessa in modo evidente la visione antropologica di Guardini. Parafrasando la sua analisi della realtà, potremmo così dire che l'umanità dell'uomo è una "realtà piena" quando fa emergere la sua "capacità del divino". Le ricadute a livello pedagogico sono evidenti.

Ma quali sono le condizioni che rendono possibile l'esperienza religiosa? Secondo Guardini l'uomo può vivere una esperienza religiosa quando coglie la realtà come un "mistero", e cioè quando coglie nel mondo le tracce di una presenza che non è mondana ma che è comunque "e-vidente"; e quando vi è un incontro dialogico tra l'uomo e il divino<sup>77</sup>. Sulla realtà come mistero abbiamo già detto più sopra. Un approfondimento, invece, sulla seconda condizione dell'esperienza religiosa: l'incontro tra l'uomo e il divino. Esso avviene sempre attraverso l'interrogare dell'uomo e l'essere interrogato dalla natura, che, rimandando "oltre", dica all'uomo che vi è "Altro", Qualcosa che corrisponde come nessun altro sentimento a ciò che sente in se stesso. Dice Guardini:

«L'uomo si sente partecipe con quanto ha di più intimo e di più radicale. E partecipe in una forma tutta speciale; con qualcosa dentro di lui che è della stessa natura di ciò che là s'annunzia. Con una sete interiore che trova adempimento solo in quanto realtà sacra; ed è quella pienezza che noi designiamo con la parola *salvezza*»<sup>78</sup>.

Perché, poi, a tale incontro segua un dialogo tra l'uomo e il divino occorre qualcosa che non emerge dal reale, ma viene dato dal numinoso, e cioè un mostrarsi e farsi conoscere di Uno che sta a fondamento delle cose – mondo e persona: occorre la Rivelazione, «breccia che infrange quel contesto di esperienza e interpretazione religiosa del mondo»<sup>79</sup>. Grazie ad essa all'uomo è dato conoscere e dare un nome al "numinoso", e il suo nome è Dio, Padre, il quale mentre rivela Sé, svela l'uomo a se stesso come "povero" e "cercatore di significato vero". Ma qui siamo in un campo oltre qualsiasi esperienza religiosa o senso religioso. Siamo in un luogo dove Dio «concede al finito (l'uomo) di significare qualcosa per Lui: ciò forse è il nucleo centrale di quanto si chiama "amore"»<sup>80</sup>.

76. R. GUARDINI, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, cit., p. 56.

77. Cfr. A. ASCENZI, *Lo spirito dell'educazione. Saggio sulla pedagogia di Romano Guardini*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 113-114. Segnaliamo il testo della Ascenzi per la sua analisi precisa, lucida ed esauriente sul tema che tratta.

78. R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, cit.

79. R. GUARDINI, *Fede – religione – esperienza. Saggi teologici*, cit., p. 79.

80. *Ibidem*, p. 194. Ma cosa spinge Dio a rivelarsi, si chiede Guardini? Il fatto che Dio "si è deciso" a farlo! «Il Dio reale è quello che si è deciso e appunto così ha chiamato l'uomo a decidersi di fronte a Lui».



Sintetizzando ora quanto fin qui detto, possiamo dire che allo sguardo dell'uomo la realtà si fa "e-vidente" e rimanda ad un "oltre" che chiamiamo "sacro", nel quale l'uomo intuisce anche la radice e l'origine di se stesso. La possibilità di cogliere il sacro è una facoltà che l'uomo trova in se stesso e lo apre, così, ad "ascoltare" ed "obbedire" all'essenza delle cose che sono realmente se stesse nella misura in cui fondono l'aspetto evidente (il fenomeno) con il significato che da esse si evidenzia. La corrispondenza tra l'uomo e il divino apre alla possibilità del dialogo con Chi si svela in quell'"oltre" e predispone l'uomo ad accogliere lo s-velamento che il Divino decide di attuare così che l'uomo conosca il suo nome, la sua identità e, nello stesso tempo, l'uomo conosca se stesso.

Come si può notare, don Giussani percorrerà lo stesso itinerario di Guardini nell'esplorare il senso religioso dell'uomo, riproponendone, in un certo modo, le tappe. È un itinerario ragionevole quello da loro proposto, che la ragione può ripercorrere senza sentirsi in contraddizione con se stessa o con i principi del suo funzionamento nel rapporto con il reale, luogo, per i due Autori, dove prende l'avvio l'esperienza religiosa.

### 3. MAX HORKHEIMER E LA NOSTALGIA DEL TOTALMENTE ALTRO

Che Horkheimer (Stoccarda, 14 febbraio 1895 – Norimberga, 7 luglio 1973) non abbia mai postulato l'esistenza di un Dio personale trascendente appare dalle diverse affermazioni che ritroviamo all'interno dell'intervista concessa al giornale «Der Spiegel» nel 1970<sup>81</sup>. Tuttavia nella medesima intervista è possibile rintracciare un percorso che arrivi fino ad una nostalgia, quello di un Totalmente Altro, di un Dio che non è rappresentabile<sup>82</sup>.

Una duplice constatazione all'inizio di questo itinerario: la consapevolezza della ingiustizia e del dolore del mondo e l'impossibilità di credere in un Dio onnipotente<sup>83</sup>. Vi è un rapporto diretto tra il male presente nella realtà umana e la non esistenza di Dio: l'uno esclude l'altro. Ci si potrebbe allora chiedere: ma se il mondo, la realtà, arrivasse ad un ordine relativamente giusto, questo ci farebbe dire che Dio esiste? No, risponde Horkheimer, perché anche se così fosse, quell'ordine non sarebbe «un valore assoluto, ma rappresenta solo un ordine possibile»<sup>84</sup>. E in ogni caso non potremmo provare in alcun modo l'esistenza di Dio.

Stando così le cose, l'itinerario sembrerebbe finire prima di iniziare. Ma esso, al contrario, si dipana appena ci soffermiamo a guardare la realtà nel suo insieme e vedere in essa ciò che vi vede Horkheimer.

All'inizio di tutto vi è un «interesse originariamente umano»<sup>85</sup> per una vita migliore, più bella, affrancata dal dolore. È il desiderio di felicità che accomuna tutti gli uomini, un anelito ad un mondo più giusto. È noto come l'esperienza dell'ingiu-

81. Cfr. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 2008<sup>6</sup>, pp. 69, 70, 72, 74. Vedi anche quanto affermato da Helmut Gumnior, l'intervistatore di Horkheimer, nell'introduzione al testo citato a p. 55.

82. *Ibidem*, p. 91. Dio non è rappresentabile, e tuttavia «questo non-rappresentabile è oggetto della nostra nostalgia».

83. *Ibidem*, p. 69.

84. *Ibidem*, p. 90.

85. *Ibidem*, p. 68.

stizia del nazismo abbia condotto Horkheimer ad abbracciare il marxismo<sup>86</sup>, e come il suo essere ebreo testimone delle atrocità verso il suo popolo abbia generato in lui e nel suo pensiero «una nostalgia, secondo la quale l'assassino non possa trionfare sulla sua vittima innocente»<sup>87</sup>.

Questa nostalgia non potrà essere realizzata nella storia, neppure con l'avvento di una società migliore, perché l'ingiustizia del passato non potrà mai essere riparata<sup>88</sup>.

All'interno di questa realtà (vista con gli occhi della teoria critica della società) vi è un uomo consapevole di essere un "finito" che deve morire e soffrire, ma nello stesso tempo reso consapevole – grazie alla religione – che oltre il dolore e la morte vi è la nostalgia che questa esistenza è una esistenza penultima e che vi può essere qualcosa di assoluto "oltre", "al di là"<sup>89</sup>. Finitudine, nostalgia, rimandano ad un "oltre": sembra essere un itinerario esistenziale che spinge l'uomo ad avventurarsi verso confini che non sa se possano essere valicati, ma che gli svelano una nostalgia di Assoluto. Ci si potrebbe già chiedere se questo non appartenga a quel "senso religioso" di cui stiamo discutendo qui.

Se ora guardiamo più da vicino cosa vi è all'interno del suo "totalmente altro", incontriamo due categorie di pensiero e di interpretazione della totalità del reale che sono fondamentali per capire il percorso di Horkheimer in questa intervista: la nostalgia e la teologia.

La nostalgia – l'abbiamo accennato più sopra – sta in diretto rapporto con il male nel mondo e la finitudine dell'uomo e della sua vita. Di fronte al male e alla finitudine, la ragione da sola non può darne totale spiegazione. Afferma Horkheimer:

«Per quanto insorga sempre qualcosa che trascende il mondo del fenomeno, un incondizionato positivamente o negativamente, esso risulta in contrasto con la concezione che attribuisce alle funzioni intellettuali del soggetto tutta la realtà conosciuta dalla ragione e diventa così un momento problematico dello stesso fenomeno. Quanto più va avanti il progresso, tanto più è messa in pericolo non solo la fede, ma anche la nostalgia in qualcosa di migliore»<sup>90</sup>.

La ragione positiva attribuisce al sentire infantile quella nostalgia, opponendovi il progresso che sembra superarla, ma che invece la uccide generando al suo posto il pessimismo. Anche considerando la nostalgia, Horkheimer non va oltre la considerazione che essa sia solo un "rimando" insito nella realtà stessa delle cose, nostalgia che arriva a chiamare paura dell'inesistenza di un Assoluto: «Sono sempre più del parere che non si debba parlare di nostalgia, ma di paura che Dio non ci sia»<sup>91</sup>.

86. Questa volontà di giustizia spiega la conversione di Horkheimer al marxismo come «risposta al totalitarismo di destra, ma spiega anche il suo abbandono del marxismo, quando Stalin praticava un totalitarismo di sinistra»: E. GUMNIOR, *Preistoria e contesto dell'intervista*, in: M. HORKHEIMER, *La nostalgia*, cit., p. 25.

87. M. HORKHEIMER, *La nostalgia*, cit., p. 75.

88. Cfr. *Ibidem*, p. 82.

89. Cfr. *Ibidem*, p. 80.

90. *Ibidem*, p. 89.

91. Cfr. *Ibidem*, p. 90.

Certo, continua il nostro Autore, di Dio non possiamo dire nulla<sup>92</sup>, ma all'interno della sua teoria critica dire che Dio esista o meno è una affermazione importante perché conferma che dietro ogni azione umana vi è la “teologia”. Ed è quella della teologia la seconda categoria interpretativa del reale. Per Horkheimer la teologia non è la scienza che ha Dio per oggetto di studio. Essa, invece, è una affermazione sulla finitudine del mondo ed insieme l'espressione di un desiderio, di un “di più” di giustizia per il mondo<sup>93</sup>: è una nostalgia «secondo la quale l'assassino non possa trionfare sopra la sua vittima innocente». La teoria critica, che si ispira all'idea di una società migliore, contiene così almeno un rimando al teologico e all'Altro, perché un mondo “creato” con la sola ragione, non è un valore ultimo e neppure una terra pienamente giusta. E se in qualche modo o momento lo è, è tale solo come ordine possibile penultimo. Per Horkheimer questa verità si fa chiara in quei momenti storici in cui la religione sembra essere al tramonto. In quei momenti dove la rivoluzione incrocia quel tramontare, si fa forte il desiderio di costruire un mondo migliore. E così, conclude il nostro filosofo, «nel mentre sono negate le idee di risurrezione dei morti, ultimo giudizio, vita eterna, si fa palese il bisogno dell'uomo di una beatitudine infinita ed entra in contrasto con le ingiuste situazioni mondane»<sup>94</sup>.

Horkheimer si chiede se sia possibile fondare un ordine morale che scelga ciò che è bene e rifiuti ciò che è cattivo senza appoggiarsi ad una istanza che trascenda l'uomo (come invece fa il positivismo), senza riferimento ad un aldilà. Se così avvenisse – e il giudizio di Horkheimer è lapidario – quei tentativi «riposano su illusioni di impossibili concordanze»<sup>95</sup>. La morale rimanda quindi, anche essa, alla teologia, dove una azione morale non si giustifica e non si fonda appellandosi a Dio, ma all'agire «con l'interiore sentimento che Dio ci sia»<sup>96</sup>: questa è la prima fonte della moralità. Nello stesso tempo quell'azione ha una seconda fonte che la alimenta: la speranza che la mia azione in favore di un altro renda la sua vita più bella. E così l'azione dell'uomo è determinata sia dal sentimento che Dio esista, sia dalla felicità che posso con essa arrecare ad un altro<sup>97</sup>.

Come abbiamo potuto vedere, teologia e nostalgia rimandano per Horkheimer ad un “Altro”, ad un “Totalmente Altro”. Si potrebbe ora discutere sulle ragioni per cui questo “Altro” non coincida con il Dio degli Ebrei o quello cristiano, ma resta il fatto di una *apertura* dell'uomo ad un altro-da-se-stesso per fondare e motivare l'agire in vista di una giustizia maggiore e vera. Possiamo identificare tale apertura con il “senso religioso”? Ci si può chiedere se la risposta non possa essere affermativa leggendo anche il finale della lettera che Horkheimer scrisse nel 1971 e nella quale raccontava il

92. Si noti la vicinanza di questo pensiero di Horkheimer alla cosiddetta teologia apofatica.

93. «Teologia significa qui la coscienza che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale solo è la realtà ultima. La teologia è – devo esprimermi con molta cautela – la speranza che, nonostante questa ingiustizia che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola»: *Ibidem*, pp. 74-75.

94. *Ibidem*, p. 91.

95. Cfr. *Ibidem*, p. 74.

96. Cfr. *Ibidem*, p. 85.

97. Cfr. *Ibidem*, p. 86.

suo incontro con Paul Tillich<sup>98</sup>: «io posso parlare solo di una nostalgia, che il fondamento del mondo sia “totalmente buono” e “onnipotente” e che l’abisso di orrore del mondo non sia l’ultima parola»<sup>99</sup>. Così pure ci si può chiedere se non indirizzi ad una risposta affermativa un’altra constatazione di Horkheimer, e cioè che la scomparsa della teologia causata dalla nascita di un mondo totalmente amministrato<sup>100</sup>, coinciderà con la scomparsa dal mondo di ciò che chiamiamo “senso”. Ma a quel punto tutta l’attività dell’uomo ne sarà priva, e quindi porterà null’altro che noia<sup>101</sup>.

#### 4. MARTIN HEIDEGGER: «ORMAI SOLO UN DIO CI PUÒ SALVARE».

Prenderemo in considerazione, ai fini del nostro tema, solamente l’intervista concessa da Heidegger nel 1966 al settimanale «Der Spiegel»<sup>102</sup>. Non ci addentreremo, quindi, in tutti i temi della riflessione filosofica di Heidegger richiamati nell’intervista, quali il fondamento e la frammentazione delle scienze e del sapere, l’essenza della tecnica, il destino della filosofia dell’Occidente, il ruolo del pensiero e della poesia in una ipotetica svolta futura del mondo, il significato di “essere”. Così come non approfondiremo il significato e i contenuti del termine “Dio” che Heidegger utilizza spesso in questa intervista, e il rapporto tra il “suo” Dio e la sua concezione dell’essere come evento<sup>103</sup>.

Il nostro obiettivo, invece, sarà di indagare tra le righe dell’intervista per vedere se sia possibile rintracciare un percorso ragionevole che giunga almeno a poter “dire Dio”. Il che significherebbe un itinerario possibile per l’umanità verso Qualcuno che le sveli il destino a cui è chiamata, la sua identità, così come l’identità del singolo uomo. Che è come dire: vi è Qualcuno che opera questo svelamento e il fatto che Egli possa “dire l’uomo” nel mentre l’uomo “dice Dio”, presuppone una certa comunanza e comunicazione tra i due, e, quindi, la radicale possibilità per l’uomo della fede, la sua connaturale possibilità di accedere al “Dio”. Come poi, questo Dio si chiami realmente, o con quale nome è appropriato chiamarlo, non dipende più dall’uomo; dipende, in ultima analisi, dal “Dio” stesso che parlando si svela. Ma qui

98. Paul Johannes Tillich (Starzeddel, 20 agosto 1886 – Chicago, 22 ottobre 1965) è uno dei maggiori teologi del XX secolo. Ha insegnato prima all’università di Berlino (1919-1929) e in seguito in quella di Francoforte (1929-1933). Quando fu espulso dall’Università di Francoforte perché aveva preso le difese degli studenti ebrei perseguitati dai nazisti, si rifugiò negli Stati Uniti. L’opera *Teologia sistematica* è il suo testo più importante.

99. *Ibidem*, p. 127.

100. Per Horkheimer la legge immanente della storia, così come la conosciamo, porta ad un mondo “amministrato”, un mondo, cioè, dove una amministrazione centrale vigilerà sia sui rapporti tra le potenze come sui ritrovati della scienza che possono mettere in pericolo l’esistenza stessa del mondo (si pensi all’energia atomica come alla manipolazione genetica). In quel mondo gli uomini potranno solo imparare delle regole, ma non potranno sviluppare le loro capacità liberamente. A quel punto l’individualità, il singolo, avranno poca importanza: Cfr. *Ibidem*, pp. 97-98.

101. *Ibidem*, p. 103.

102. Quell’intervista ha conosciuto una storia particolare che ha portato a diverse versioni. Quella a cui ci riferiamo è la versione sottoscritta da Heidegger stesso nel 1967. Per il testo dell’intervista vedi: M. HEIDEGGER, *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 263-296. Ci riferiremo sempre a questo testo citandolo con il nome dell’autore seguito dal numero della pagina.

103. Per l’approfondimento di questi temi e per una accurata riflessione del pensiero di Heidegger e il suo influsso sull’educazione alla dimensione religiosa dell’uomo, si veda: P. MALAVASI, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 35-72.

siamo già un passo oltre l'oggetto di questo intervento, poiché entriamo in campi che sono propri di discipline bibliche e teologiche.

Nell'intervista citata, dopo aver chiarito i fatti che hanno portato alla sua nomina di Rettore dell'Università di Friburgo, Heidegger, sollecitato dalle domande dell'intervistatore, affronta i temi a lui cari. Nelle risposte è possibile intravedere quel percorso – concettuale ed educativo – cui prima si faceva cenno.

Come per Horkheimer, anche per Heidegger, la tecnica e la riflessione sul suo significato rappresenta il punto di partenza del percorso. Egli vede che il potere della tecnica può distruggere e disumanizzare l'uomo. Come far fronte a questa minaccia? Chi vi si può opporre? Interrogativo che, espresso in termini positivi, chiede se vi sia qualcuno che possa cambiare lo stato attuale del mondo, dove la tecnica strappa e sradica sempre più l'uomo dalla terra<sup>104</sup>. Non la filosofia, risponde il Nostro, perché attualmente non può produrre nessuna modificazione: non vi è qui la possibilità di una salvezza per l'uomo. «Solo un Dio, ormai, può aiutarci a trovare una via di scampo. Vedo, come unica possibilità di via di scampo, questo: preparare, nel pensiero e nella poesia, una disponibilità e una prontezza per l'apparizione del Dio oppure l'assenza, il dis-tanziarsi, del Dio *nel tramonto*»<sup>105</sup>. Heidegger non dice in questa intervista quale sia l'identità di questo Dio<sup>106</sup>.

È interessante tuttavia notare quanto Heidegger, nel saggio del 1936 su *Holderlin e l'essenza della poesia*, dice a proposito della possibilità dell'uomo di nominare Dio: nominare gli dei è possibile «solo come risposta al loro appello<sup>107</sup> e, in questo senso, come assunzione della responsabilità di un destino»<sup>108</sup>. Ci sembra importante sottolineare gli atteggiamenti che l'uomo deve assumere di fronte a questo Dio: disponibilità e prontezza. L'invito implicito ad educare tali atteggiamenti (richiamarli, infatti, è invito ad educare ed educarsi a tali disposizioni) nasconde la constatazione che essi fanno parte di una formazione pienamente umana dell'uomo, come anche la speranza che da essi può venire per l'uomo la forza di cambiare il mondo. E i “luoghi” del formare l'uomo per quella possibilità di trasformazione sono il pensiero e la poesia, che in Heidegger «indicano una prospettiva di senso a condizione che formino all'attesa e preparino il ridestarsi dell'uomo a ciò per cui è chiamata la sua esistenza»<sup>109</sup>.

Meditare sull'oggi conduce ad una visione critica della realtà, e questo prepara alla disponibilità e alla prontezza di fronte all'avvento del Dio che solo ci può salvare. Vi è da attivare un “altro pensiero”, un pensiero critico, che non è più quello della filosofia, o meglio, che prende il posto della filosofia e che va coltivato per affrontare il mondo della tecnica, inteso come dominio sull'uomo ridotto ad oggetto, un pensiero dove «il domandare e l'interrogare sono la *pietas* del pensiero»<sup>110</sup>.

104. M. HEIDEGGER, *Scritti politici (1933-1966)*, cit., p. 282.

105. *Ibidem*, p. 284.

106. Su come Heidegger considera questo suo Dio rimandiamo al già citato studio del Malavasi, specialmente alle pp. 38-43.

107. «Noi uomini siamo un colloquio. L'essere dell'uomo si fonda nel linguaggio; ma questo accade autenticamente solo nel colloquio»: Heidegger, citato in P. MALAVASI, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, cit., p. 52.

108. *Ivi*.

109. *Ibidem*, p. 287.

110. M. HEIDEGGER, *Scritti politici (1933-1966)*, cit., p. 287.

Quando e come realizzare questo “altro pensiero” Heidegger non lo sa, e forse il cammino del pensiero dell’uomo lo conduce oggi a tacere.

Quindi, vi è un cammino possibile, ma Heidegger ne indica solo l’inizio: la disponibilità e la prontezza. Questo basta alla nostra ricerca, perché svela una “possibilità”. Certo, resta qui in Heidegger il dubbio se essa sia costitutiva o generata dalla situazione in cui l’uomo oggi si dibatte. In ogni caso il fatto di un possibile incontro con il Dio che può salvare dice la capacità radicale di entrare in sintonia con il Dio, o come minimo, la costitutiva disponibilità all’apertura ad un Dio. E forse la situazione odierna, la tecnica che domina e che, invece, deve lasciare il posto al pensare e al poetare in quanto realtà non violenta, altro non fa che destare il dormiente e rende evidente ciò che già è esistente.

##### 5. EMMANUEL LÉVINAS E IL DESIDERIO METAFISICO

Pur affascinato dall’Heidegger di *Essere e Tempo*, Lévinas criticherà la sua posizione filosofica perché riconduce tutto al soggetto il quale rimane così il centro di ogni cosa, trascurando la relazione con l’altro. Un esempio di quell’ammirazione e insieme di quel distaccarsi, lo troviamo nella posizione filosofica di Lévinas sul rapporto tra “esistere” ed “esistente”. Pur riconoscendo che tale distinzione sia per lui ciò che di più profondo troviamo in *Essere e Tempo*, tuttavia la critica perché secondo Heidegger non può essere ammesso un esistere senza esistenza, cioè un essere privo di determinazione. Partendo, al contrario, da una intuizione stessa di Heidegger – quella della *geworfenheit* – «si fa strada l’idea di un esistere che si fa senza di noi, senza soggetto, di un esistere senza esistente»<sup>111</sup>. In un altro scritto dirà poi: «Il pensiero scivola impercettibilmente dalla nozione di essere in quanto essere, di ciò per cui un esistente esiste, all’idea di causa dell’esistenza, di un “essente in generale”, di un Dio»<sup>112</sup>. Non è certo questa una dimostrazione dell’esistenza di Dio, ma vi è possibile vedere lo sforzo di Lévinas di esprimere in categorie greche la fede ebraica, intesa come significazione ultima dell’umano, aspetto, quest’ultimo, che chiarisce ancora di più ciò che intendiamo qui con “senso religioso” dell’uomo.

L’Altro è il termine del movimento della metafisica<sup>113</sup> che ad esso è rivolta e al quale tende quel particolare desiderio che è il “desiderio metafisico”. Lévinas dedicherà la sua opera *Totalità e Infinito. Saggio sulla esteriorità* al tema del desiderio. Dice infatti che: «Lo sforzo di questo libro tende a cogliere nel discorso una relazione non allergica con l’alterità e cogliervi il Desiderio nel quale il potere, per essenza, assassino dell’Altro, diventa, di fronte all’Altro e “contro ogni buon senso” impossibilità di assassinio, considerazione dell’Altro o giustizia»<sup>114</sup>. Quel desiderio metafisico è, dunque, desiderio dell’Altro, dell’assolutamente Altro, non ridicibile o semplicemente riconducibile al desiderio di “cose” altre, dato che la loro alterità alla fine «si riassorbe nella mia identità di pensante o di possidente»<sup>115</sup>.

Quel “desiderio” è di tipo particolare. Infatti non è come un «Desiderio che è

111. E. LÉVINAS, *Il tempo e l’altro*, Il Melangolo, Genova 1987, p. 21.

112. E. LÉVINAS, *Dall’esistenza all’esistente*, Ed. Marietti, Genova 1986, p. 12.

113. *Ibidem*, p. 31.

114. *Ibidem*, p. 45.

115. *Ibidem*, p. 31.

appagato dal possesso del Desiderabile, ma come il Desiderio dell'Infinito che è suscitato dal Desiderabile invece di esserne soddisfatto. Desiderio perfettamente disinteressato-bontà»<sup>116</sup>. È un Desiderio che non aspira al ritorno, perché è il Desiderio di un luogo, di un paese, dice Lévinas, nel quale non siamo nati. È un Desiderio che non può essere mai soddisfatto, perché sta al di là della totalità, la trascende: e il concetto di infinito (= non definito; non definibile) ben traduce tale alterità assoluta. È un Desiderio che presuppone, come la bontà, una relazione di gratuità di fronte ad Altri, al loro “volto”, che è così guardato non con avidità ma con generosità. Riconoscere l'altro, il suo volto, vuol dire assumerne la responsabilità, anche se egli fosse il carnefice di un terzo che è anche il mio Altro, come dice Lévinas. Il volto non si impone, si manifesta: vi è una *epifania* del volto, che dice irriducibilità all'io.

Il volto, cioè l'Altro come il totalmente Altro, si impone, dunque, a me nella sua irriducibilità all'io, nel momento in cui si manifesta. Ma in quel momento, cioè da quell'incontro che è in qualche modo una parola, si genera – su invito stesso del manifestarsi del volto – una relazione che esprime, da una parte la struttura dialogica dell'io (sono chiamato in causa dal volto dell'Altro), e dall'altra la negazione del mio “potere di potere” su un altro: posso al più uccidere. Ma «uccidere non è dominare, ma annientare, rinunciare alla comprensione. L'omicidio esercita un potere su ciò che sfugge al potere»<sup>117</sup>. L'Altro, quindi, sfugge al mio potere e al mio avere: in questo senso è una priorità rispetto ai significati che io posso dare alle cose o alle persone. Detto in altri termini, l'Altro, il volto, manifesta il mistero personale<sup>118</sup>. E in questo mistero vi è il rimando al Mistero. Si potrebbe dire che da questo “essere” vi è il rimando all'“Altrimenti che essere”.

Il modo di considerare il volto da parte di Lévinas si ispira chiaramente ad una esperienza religiosa, quella ebraica da cui proviene, e alla centralità della categoria di “volto” che essa pure contiene: è quella del “volto” di Dio, irriducibile alterità, indisponibile alla captazione dal pensiero dell'uomo, Assoluta Alterità, Trascendente nell'immanenza della storia del suo Popolo, dei popoli, e della storia personale.

In ordine allo scopo del nostro scritto, ci si può ora domandare se la categoria del “desiderio” non possa trascrivere quella di senso religioso, visto che alla fine conducono al medesimo fine: dicono apertura ad un Assolutamente Altro. Certo, si potrebbe obiettare che l'affermazione del “desiderio” non conduce immediatamente all'affermazione del “Desiderato”, perché l'uomo può di fatto desiderare cose o situazioni impossibili, e giudicate tali per la non corrispondenza tra ciò che desidero e ciò che è disponibile nella realtà: sono desideri “umanamente non possibili”. Ma qui, però, si tratta di quel particolare desiderio che è il desiderio metafisico, che non solo è umanamente possibile, ma in qualche modo costitutivo dell'uomo stesso: «La relazione con un essere infinitamente distante – cioè che va al di là della sua idea – è tale che la sua autorità di ente è già *invocata* in ogni problema che noi possiamo porci sul significato del suo essere. Non ci si interroga su di esso, lo si interroga»<sup>119</sup>. In ogni caso, ci pare che l'itinerario di riflessione e ricerca risulti chiaro: dal desiderio al Desiderato.

116. *Ibidem*, p. 48.

117. *Ibidem*, p. 203.

118. Cfr. *Ibidem*, pp. 48-49.

119. *Ibidem*, p. 45.

## 6. ALCUNE CONCLUSIONI

L'esserci accostati a questi Autori ci ha permesso di individuare alcuni elementi utili ad una definizione di senso religioso e alla sua presenza nell'uomo, come pure di trarne delle indicazioni per possibili percorsi educativi finalizzati a risvegliare ed educare quella essenziale componente della persona.

a) Il "senso religioso". Per Giussani e per Guardini esso descrive quella capacità tipicamente umana di porsi l'interrogativo ultimo sulla realtà, cogliendo da questa il rimando ad un "oltre" che la realtà non contiene, ma solo indica. Anche Horkheimer ed Heidegger guardano con attenzione la realtà e la vedono ingiusta e dominata da una tecnica non amica dell'uomo. Da qui il desiderio di giustizia, di felicità (Horkheimer), di salvezza (Heidegger). Si può intravedere nel "desiderio", un'apertura al senso religioso dell'uomo, che alla fine cerca "oltre", "al di là", le ragioni per sperare un futuro migliore. Lévinas, da parte sua, impernia sul desiderio metafisico la capacità dell'uomo di andare al Totalmente Altro.

Si potrebbe obiettare che oggetto del desiderio altro non sono che le esperienze elementari di gioia, felicità, benessere ecc. che sono proprie di tutti gli uomini. È vero. Ma questa constatazione dice la radice della solidarietà umana: quell'essere accomunati da un qualcosa che ci è costitutivo e che si esperisce come domanda e ricerca di senso del mondo e del proprio essere in questo mondo. Che è come dire: ricerca di ciò a cui siamo vocati in questo mondo per il semplice fatto di esserci.

Al fondo di tutto, però, e comune a tutti gli autori accostati, vi è una capacità dell'uomo non mediata dalla cultura o assunta con i processi di socializzazione: la capacità di aprirsi al trascendente, a ciò che è "oltre". Che questa capacità sia poi concretizzata dal desiderio o dal reale, è altra questione che non entra in conflitto con la disposizione dell'uomo di fare (o forse anche essere) "esodo", inteso come capacità di "uscire" da sé.

b) Vi sono dei segni, delle tracce, che rimandano al senso religioso dell'uomo, quasi dei marcatori della sua presenza nell'umano. Due precisazioni previe: la loro presenza si intende simultanea essendo in qualche modo consecutivi gli uni agli altri, illuminandosi a vicenda; inoltre sono solo alcuni indici, e non vi è pretesa negli Autori di completezza.

Anzitutto la capacità della ragione di interrogarsi di fronte al reale. Non lo registra soltanto, ma cerca di significarlo, di interpretarlo. Ne coglie, insieme alla presenza, anche l'appello: in quel reale qualcosa si fa e-vidente alla ragione che indaga; se è crudo e ingiusto, domanda giustizia e rapporti non violenti. Il reale, quindi, rimanda ad altro, a qualcosa o Qualcuno che sta "oltre" e che in qualche modo lo sostanzia di senso e di significato.

Quel rimando che l'oggettiva realtà contiene in se stesso, corrisponde ad un desiderio dell'uomo e con esso combacia in una qualche misura: vi è accordo tra il desiderio dell'umano sperare e cercare, e l'"oltre" a cui la realtà fa da richiamo e indirizza. Il Desiderio rimanda ad un Desiderato.

Quel "desiderio" però, va inteso come strumento – quasi fosse il "meccanismo" – che l'uomo ha a disposizione per spingersi oltre il visibile (sia esso percepito come



amico o come ostile), per approdare ad un senso (che alla fine si intuisce come già insito nel reale) e a Qualcuno che ne sta all'origine. Se è solo un Dio che alla fine può salvare, tale speranza non metterà solo in luce la finitudine e il limite dell'uomo, ma anche la sua strutturale capacità di com-prendere quel Dio e di rapportarsi con Lui. Il desiderio è una spinta e una capacità di “andare oltre”. Il che vuol dire: ricercare il senso della realtà “oltre” il visibile; andare “oltre” per approdare almeno all'ipotesi di un Totalmente Altro. E le due vanno insieme.

c) L'itinerario per questo ritrovamento del senso è in modo diverso descritto e coniugato dagli Autori che abbiamo considerato. Si va dalla cadenza del cammino ipotizzato da Giussani all'individuazione del punto di partenza suggerito da Heidegger. Ma in tutti vi sono alcuni elementi che, se non disegnano un progetto, ne presentano almeno i gangli di passaggio, i quali, letti da una diversa angolatura, designano dei compiti educativi.

Anzitutto la realtà come punto di partenza e il far uso della capacità critica di fronte alle cose, che comporta il lasciarsi provocare dai fatti e la decisione di indagarli. È l'atteggiamento del “cercatore” che interroga e si lascia interrogare, fino a giungere ad essenzializzare gli interrogativi: sono quelli “ultimi”, e non perché vengono solo *alla fine*, ma perché dicono *il fine*, il fondamento e le ragioni che sostengono il reale. Sono “ultimi” così come sono ultime – per usare una immagine – le fondamenta di un edificio.

Accanto a questa capacità ne è necessaria un'altra: lo sguardo contemplante sul mondo per coglierlo come “mistero”, quindi come non riducibile ad una sola interpretazione filosofica o ad un solo utilizzo. Se la finitudine dell'uomo e del mondo, così come lo vedono Horkheimer ed Heidegger, produce una nostalgia che rimanda ad un “oltre”, ad una speranza di salvezza, allora questa “finitudine dell'uomo” è essa stessa “mistero” come lo è il reale, e contiene qualcosa, una forza vitale che sveglia all'uomo e al mondo una “vocazione” ad essere *meglio* in umanità e in giustizia.

Infine la disponibilità e la prontezza per accogliere e seguire ciò che si fa evidente, per ricevere il senso delle cose e di se stesso. È l'apertura dell'uomo al *dono*.

Per tutti gli Autori considerati, il punto centrale resta l'Uomo nella sua particolarità, cioè un essere che animato dal “desiderio metafisico” si interroga sul senso delle cose, un uomo che cerca risposte al di là di se stesso. E poiché interroga e cerca, allora è un essere “aperto” a ricevere e ad accogliere ciò che gli si rende manifesto: aperto a ricevere ed accogliere ciò a cui aspira. Un altro, un Totalmente Altro.