

VOLUME 3 - CENTENARIO LUIGI GIUSSANI (1922-2022)

INTRODUZIONE  
ALLA REALTÀ TOTALE  
Saggi sul pensiero pedagogico e sociale  
di Luigi Giussani

*A cura di* CARMINE DI MARTINO

BUR  
Rizzoli

Pubblicato per



da Mondadori Libri S.p.A.  
Proprietà letteraria riservata  
© 2023 Mondadori Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-17-18025-2

Prima edizione BUR Saggi: agosto 2023

Per una conoscenza più approfondita delle opere di Luigi Giussani  
si può consultare il sito [www.scritti.luigigiussani.org](http://www.scritti.luigigiussani.org).

Seguici su:

[www.rizzolilibri.it](http://www.rizzolilibri.it)

 [/RizzoliLibri](https://www.facebook.com/RizzoliLibri)

 [@BUR\\_Rizzoli](https://twitter.com/BUR_Rizzoli)

 [@rizzolilibri](https://www.instagram.com/rizzolilibri)

## Indice

Prefazione <i>di Carmine Di Martino</i>	I
--	---

### 1. RIFLESSIONE PEDAGOGICA ED EDUCAZIONE

Rileggere <i>Il rischio educativo</i> quasi cinquant'anni dopo <i>di Giorgio Chiosso</i>	9
Luigi Giussani e un'arte nuova di educare. Dagli anni del Berchet alla prima edizione de <i>Il rischio educativo</i> (1977) <i>di Carlo Mario Fedeli</i>	23
Il metodo educativo in alcuni scritti di Luigi Giussani <i>di Pierpaolo Triani</i>	47
Davanti alle sfide del nostro tempo: il contributo di Giussani alla riflessione sull'esperienza educativa <i>di Marcello Tempesta</i>	64
Luigi Giussani e la crisi dell'educazione superiore cattolica americana <i>di Timothy P. O'Malley</i>	80
Senso religioso ed educazione in Giussani: la categoria di dipendenza originale <i>di Giorgia Pinelli</i>	98

Educare alla democrazia. Luigi Giussani  
e la democrazia (1950-1970)  
*di Marta Busani* 115

## 2. SOCIETÀ, ECONOMIA, DIRITTO

Ripresa e rinnovamento dell'idea di sussidiarietà  
nel pensiero di Luigi Giussani  
*di Evandro Botto e Giorgio Vittadini* 131

Comunità e corpi intermedi nell'opera di Luigi Giussani  
*di Michele Rosboch* 154

Generare un mondo umano: il protagonismo  
secondo Luigi Giussani  
*di Miguel Mahfoud* 171

Dottrina sociale e “fenomenologia del lavoro” nel pensiero  
di Luigi Giussani  
*di Aniello Landi* 186

Il paradosso della motivazione economica:  
ipotesi dell'evento  
*di Jaime Ortega* 199

La famiglia nella trilogia di Giussani  
*di Helen M. Alvaré* 217

«Che cosa è l'uomo perché te ne curi?»  
Un dialogo a distanza tra l'esperienza giuridica e il pensiero  
di Luigi Giussani  
*di Lorenza Violini e Orlando Carter Snead* 237

Riflessioni canonistiche sul dialogo interreligioso  
a partire dal pensiero e dall'esperienza di Luigi Giussani  
*di Vincenzo Pacillo* 252

Il realismo come strumento  
della giurisprudenza romana  
*di Gabriel M. Gerez Kraemer* 273

## APPENDICE

Fari nella nebbia. Il processo di secolarizzazione e l'esperienza religiosa nell'attuale momento storico <i>di Víctor Pérez-Díaz</i>	289
Senso religioso e senso dell'assoluto <i>di Giorgio Buccellati</i>	309
Autori	331

Fari nella nebbia.  
Il processo di secolarizzazione e l'esperienza religiosa  
nell'attuale momento storico

*Victor Pérez-Díaz\**

### 1. Uno schema pentagonale della condizione umana

Ho scritto queste pagine come una sorta di esplorazione aperta che intende fornire uno stimolo per un dialogo – cercando la luce come in un mare avvolto dalla nebbia – sulla religione come esperienza *vissuta*, condivisa e, al contempo, come modo complesso di essere nel mondo senza esserne completamente parte. Con questa prospettiva, cerco di costruire una sorta di comune denominatore sullo sfondo mutevole e fugace di ogni momento storico.<sup>1</sup>

Quello attuale (mi riferisco, nello specifico, alla civiltà occidentale) è

\* Questo articolo è una versione aggiornata di un saggio disponibile in spagnolo e in inglese consultabile sul sito [asp-research.com](http://asp-research.com)

<sup>1</sup> Il presente scritto riprende, con dosi maggiori o minori di materiale empirico, una lunga serie di testi. Cfr. V. Pérez-Díaz, «Iglesia y religión en la España contemporánea», in Id., *El retorno de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid 1987, pp. 411-466; Id., *Peasant Ethics and Religion: Towards a Theory of the «Three Cultures»*, «CEACS - Estudios/Working Papers», n. 28, 1991; Id., «Iglesia y religión en la España contemporánea. Una metamorfosis institucional», in Id., *La primacía de la sociedad civil*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pp. 145-223; Id., *La sociedad civil y la religión: acotaciones para una discusión general y con referencia al caso español*, «Iglesia. Revista de pensamiento cristiano», vol. 187, 1997, pp. 11-19; Id., «Iglesia, economía, ley y nación. La civilización de los conflictos normativos en la España actual», in P.L. Berger (a cura di), *Los límites de la cohesión social*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcellona 1999, pp. 547-672; Id., «Spain's Religion at the Crossroads. Understanding Religion as a Matter of Context and Narrative», in *Religion Monitor 2008 Spain. Overview of Religious Attitudes and Practices*, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, pp. 30-43; Id., *Vulnerable Gods and Mutual Learning between Religion and Secularism*, in «Sociologica», vol. 1, 2013, pp. 1-16; Id. – E. Chuliá – J.P. López Novo – B. Álvarez-Miranda, «Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Spanien. Katholizismus, soziale Werte und das Wohlfahrtsystem», in K. Gabriel *et alii* (a cura di), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa*, Mohr Siebeck, Tübinga 2013, pp. 367-399; Id. – J.C. Rodríguez, *Perspectivas ciudadanas y del profesorado hacia la religión, su presencia pública y su lugar en la enseñanza*, Fundación Europea Sociedad y Educación, Madrid 2021.

un momento di crisi dell'esperienza religiosa, ma a mio avviso è anche un terreno favorevole al suo sviluppo. In questo mi distanzio da coloro che lo vedono inserito in un processo di crescente secolarizzazione. Al contrario, io lo concepisco piuttosto come un "dramma aperto" fatto di convergenze e distanziamenti tra cultura religiosa e cultura secolare, che ci si presenta per lo più con i tratti di un ordine problematico, con una deriva istituzionale e un'inquietudine socioculturale intense. Questa situazione potrebbe protrarsi indefinitamente, e tuttavia possiamo trarne già degli insegnamenti.

Il carattere "indeciso" del processo in corso e la persistenza – o, se si preferisce, la resilienza – dell'esperienza religiosa nello spazio e nel tempo, possono essere meglio compresi alla luce di un singolare quadro interpretativo della condizione umana, attraverso il quale le religioni hanno solitamente offerto una risposta piuttosto persuasiva alle richieste di significato della nostra specie, nelle sue diverse manifestazioni. Tale quadro interpretativo si basa su una semplice euristica, che molte persone di culture e condizioni assai diverse hanno potuto e possono condividere, facilitando così la comunicazione delle esperienze corrispondenti.

Si tratta di ciò che potremmo chiamare uno schema pentagonale della condizione umana, con cinque chiavi o punti di riferimento. Li riassumo nei seguenti termini: 1) una visione della vita e della storia come un *dramma* aperto, di fronte a un pubblico relativamente indeterminato di testimoni; un dramma il cui corso dipende in larga misura dalle decisioni relativamente libere che prendiamo. Ciò implica: 2) delle *domande* sul significato di tali decisioni, comprese le domande ultime sul significato di una vita che cerca di durare e sulla morte; 3) un *impulso ascendente*, che include il tentativo di dare un certo ordine al mondo (in linea con le risposte a tali domande) o almeno di contenere il suo disordine. Il che comporta la tensione tra essere nel mondo e non farne completamente parte; 4) un *sensu dei limiti* – in particolare dei nostri stessi limiti – nella capacità di rispondere a tali domande e quindi di comprendere e ordinare il mondo; tale senso dei limiti rinvia, pertanto, a una qualche forma di ricerca di aiuto. 5) Tutto questo (dramma, domande, impulso e senso dei limiti) è infine vissuto da persone in società, non come un aggregato di individui isolati, bensì come una *comunità* (o una rete di comunità) in cui esse sono inserite (con maggiore o minore distanza tra loro) in una trama di interazioni, sentimenti, credenze e interessi.

Nel "dramma" di questa nostra fase storica, le esperienze religiose possono contribuire a illuminare i soggetti affinché decidano il ruolo che intendono interpretare, avvalendosi di un impulso preciso e di un senso della realtà che incorpori la consapevolezza dei propri limiti. Ciò implica

una presa di posizione, che può essere quella di lasciarsi andare o quella di fare qualcosa e mettere ordine, qui e ora, nel mondo.

Per riflettere su un modo o sull'altro di essere nel mondo, sui tentativi di dare una risposta alle domande fondamentali, ricorro a una rilettura di alcune esperienze storiche: cerco nel passato, visto alla luce dell'epoca attuale, esempi di esperienze specifiche ubicate in contesti diversi, che possano offrirci delle piste da seguire per affrontare questi tempi incerti, per esempio relativamente ai fenomeni di convergenza e distanziamento tra cultura religiosa e cultura secolare.

Ciò va detto, tuttavia, con la *caveat* che con tali indicazioni non possiamo aspirare a svelare una logica della storia: sarebbe presuntuoso quanto pretendere di poter indovinare le mosse di una ragione divina. Si tratta piuttosto di «fare del nostro meglio», come suggeriva spesso san Filippo Neri. Infatti, anche se ci piace ricorrere a spiegazioni e giustificazioni che sembrano basate su un'apparente ragione della storia, noi esseri umani tendiamo tuttavia ad andare quasi sempre a tentoni. Ciò non frena la possibilità di utilizzare diverse esperienze come elementi euristici che fungano da sostegno e ispirazione; come lampi, luci intermittenti: fari nella nebbia.

## 2. Le chiavi della resilienza religiosa

È opportuno parlare con cautela di fenomeni come il processo di secolarizzazione. Non bisogna seguire coloro che, credendo di osservare tendenze, lo considerano un dato indubitabile.<sup>2</sup> In realtà, esso è un processo complesso, contraddittorio e aperto, un dramma con molte possibili evoluzioni e svariate vicissitudini davanti a sé.

Attualmente la situazione è molto diversa nelle società occidentali moderne e avanzate rispetto al resto del mondo. In queste società vi è sicuramente una corrente secolarista che ha favorito e favorisce la marginalizzazione dell'esperienza religiosa nello spazio pubblico.<sup>3</sup> E la situazione è tale da circa due secoli, forse anche da qualche secolo in più, se consideriamo queste società nell'ottica delle minoranze “selezionate e illuministiche” che vi hanno esercitato un'influenza sempre maggiore. Ma

<sup>2</sup> Cfr. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992, e J. Casanova, *Global Religious and Secular Dynamics. The Modern System of Classification*, «Brill Research Perspectives in Religion and Politics», vol. 1, 2019.

<sup>3</sup> Non affronto qui la possibilità di comprendere le varianti del secolarismo moderno come simulacri religiosi, tema a cui ho fatto riferimento in un saggio complementare, parallelo alla presente discussione: cfr. V. Pérez-Díaz, *Vulnerable Gods*, cit.



ci sono dei limiti, che derivano dal fatto che il mondo è assai più grande dell'Occidente e che anche in Occidente le cose sono più complicate.

Il caso degli Stati Uniti, generalmente considerati la società più avanzata del mondo, mette in discussione l'avanzamento inesorabile del processo di secolarizzazione,<sup>4</sup> non solo per l'esistenza di una convinta minoranza di persone religiose, abbastanza coinvolte e praticanti, o per la presenza, contestata ma significativa, di simbolismi e rituali religiosi nello spazio pubblico, ma anche perché, considerando l'intera società, si nota un'abbondanza di posizioni deboli o altalenanti, tipiche di persone che combinano, nelle fasi della loro vita, entusiasmi religiosi ed entusiasmi civici assai diversi.

In Spagna – che possiamo prendere come esempio paradigmatico per gran parte dell'Europa – i sondaggi ci dicono che, anche nell'ampia fascia di abitanti che si autoidentificano come cattolici poco o per nulla praticanti, molti testimoniano esperienze ambigue.<sup>5</sup> Tanti ricorrono a meditazioni e rituali (sebbene sia evidente il calo della partecipazione anche a riti di questo tipo) in situazioni estreme, in momenti di solitudine, di malattia e morte di persone care. Costoro affermano di avere scarsa fiducia nella Chiesa come istituzione (probabilmente intesa in termini di gerarchia e clero) ma questa diffidenza non è maggiore di quella nutrita nei confronti delle élite politiche, economiche e mediatiche. Affermano, inoltre, di apprezzare molto l'impegno sociale della Chiesa, le sue opere di carità e di assistenza alle fasce più svantaggiate della popolazione, il suo impegno per la giustizia. Questi apprezzamenti potrebbero essere legati a considerazioni più ampie: a esprimersi in tal senso sono soprattutto coloro che danno per scontato – e non hanno obiezioni al riguardo – il fatto di vivere in una società con radici e valori religiosi cristiani, senza che ciò implichi accettare acriticamente le interferenze della Chiesa nel campo della politica.<sup>6</sup>

Stiamo quindi parlando di gradi limitati di articolazione e coerenza, di dubbi e sfumature, di varianti di un *modus vivendi* che può evolversi in una direzione o nell'altra e che di solito è lontano anni luce dall'essere parte di un processo inequivoco e soggetto a una tendenza dominante.

In ogni caso, è opportuno ricordare che, al di là dell'Occidente, c'è un "resto del mondo" piuttosto numeroso: se consideriamo infatti una po-

<sup>4</sup> Cfr. R.D. Putnam – D.E. Campbell, *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, Simon & Schuster, New York 2012, e D.E. Campbell, *The Perils of Politicized Religion*, «Daedalus», vol. 149, n. 3, 2020, pp. 87-104.

<sup>5</sup> Cfr., per esempio, V. Pérez-Díaz – J.C. Rodríguez, *Perspectivas ciudadanas*, cit.

<sup>6</sup> Si tratta di una posizione complessa ma piuttosto tradizionale, che si trovava relativamente diffusa, per esempio, tra i contadini castigliani del secolo scorso: «Vecchi cristiani» abituati a «mantenere il prete a distanza» (cfr. V. Pérez-Díaz, *Estructura social del campo y éxodo rural. Estudio de un pueblo de Castilla*, Editorial Tecnos, Madrid 1971).

polazione mondiale di circa otto miliardi di persone, questo “resto” ne coinvolgerebbe “solo” sette: molto probabilmente, si tratta di persone poco secolarizzate. Un numero considerevole, soprattutto se messe a confronto con le decine di milioni di secolaristi convinti.

Il fatto di trovarci oggi in mezzo a un processo di secolarizzazione che mette in discussione – ma non troppo – l’esperienza religiosa ci obbliga a valutare le ragioni della persistenza di questa esperienza, ancora così viva, diffusa e duratura. Come ho anticipato, credo che, in generale, l’esperienza religiosa sia stata e sia attualmente percepita come fonte di un quadro interpretativo e di un modo di essere nel mondo che costituiscono una risposta plausibile a una richiesta di significato da parte delle persone e della società.

Ciò deriva dalla combinazione dei fattori già menzionati, su cui ritornero rapidamente proprio per sottolinearne l’interconnessione.

1) L’esperienza umana, intesa come un dramma continuo, un processo contingente, che chiama a una scelta (esplicita o implicita), cioè a intraprendere una strada.

2) Tale strada può essere giusta o sbagliata, buona o cattiva, e ciò implica, a sua volta, porsi delle *domande* sul significato dell’itinerario, contrapponendosi all’*aspernatio rationis* di non riconoscerne nemmeno la presenza, eludendole o negandole.<sup>7</sup> Tali domande includono ciò che indichiamo come “domande ultime” sul senso della vita e della morte, alle quali si può dare una risposta o con cui si può almeno convivere e che possono aiutarci a vivere.

3) L’*impulso ascendente* – che Gaston Bachelard<sup>8</sup> applicherebbe al mondo dell’estetica o in altre parole all’ambito del sublime – è già implicito, come audacia e scommessa, nel *sapere aude* che accompagna il porsi le domande ultime. Con esso si cerca di comprendere e desiderare di dare un certo grado di ordine al mondo, il che può comportare un permanere, un tornare o un persistere in tale impulso, ma, in ogni caso, è un atteggiamento opposto all’accidia di coloro che si lasciano andare, che continuano a barcollare, presumibilmente verso il nulla.

4) Il *senso dei limiti*, in contrapposizione alla *hybris*, equilibrerebbe e rafforzerebbe tale impulso e gli conferirebbe un grado maggiore di realismo: il riconoscimento della resistenza di una realtà incontrata, piuttosto che creata, con cui confrontarsi e, innanzitutto, il riconoscimento dei limiti della nostra stessa capacità di comprendere e volere.

<sup>7</sup> Cfr. E. Voegelin, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, University of Missouri Press, Columbia 2002.

<sup>8</sup> Cfr. G. Bachelard, *Psicanalisi dell’aria. Sognare di volare. L’ascesa e la caduta*, Red Edizioni, Como 1997.

5) Il corollario dei fattori precedenti è l'immersione di tutti in questo dramma, come soggetti interconnessi che lottano e/o cooperano tra loro. Un contesto, quindi, in cui si verifica l'incontro con (e l'appello a) «altri», tra cui compare anche quell'«altro» che normalmente è una qualche forma di divinità (monoteista, enoteista o politeista) e quei pochi o molti che la circondano (per esempio nella cultura cristiana possono essere profeti e discepoli, fedeli e membri del clero, santi ed eretici, angeli e demoni eccetera), nonché persone a noi vicine e lontane che ci accompagnano e condividono con noi quel destino. Si tratta di un «altro» e di «altri» che, nel nostro essere immersi nel dramma, rispondono o contribuiscono a rispondere alle domande, che possono rafforzare l'impulso e compensare i nostri limiti nel mettere ordine (o contenere il disordine) cognitivo, morale ed emotivo, attraverso la produzione e la riproduzione di una certa forma di *comunità*.

### **3. Il momento storico attuale: una crisi, un'evoluzione, una sfida, un'opportunità**

Nell'epoca moderna e contemporanea – e tuttora – la resilienza dell'esperienza religiosa è stata messa in discussione. Parrebbe essersi affermata una società complessa, il cui decorso storico sarebbe indipendente dalle esperienze religiose, con una differenziazione istituzionale crescente, la cui economia, politica, struttura sociale e cultura sembrerebbero rispondere al gioco di alcuni fattori, tra i quali l'esperienza religiosa occuperebbe una posizione sempre più marginale. Il sistema economico avrebbe grossomodo seguito la sua logica interna, quella dell'«ordine esteso» della ricerca del profitto individuale, che alimenta un «disordine creativo» che si tenta costantemente di organizzare.

Qualcosa di analogo si può dire rispetto al sistema politico, con il suo dispiegamento della «volontà di dominio» e con i suoi equilibri di potere; equilibri *sui generis*, che canalizzano la volontà di dominio di tutti, plasmandosi in un *modus vivendi* posteriore ai relativi accordi (post-Westfalia, post-Utrecht, post-Congresso di Vienna, post-Versailles, post-Yalta...), i cui effetti durano di solito poche generazioni. Le società, d'altra parte, sono piuttosto frammentate e le più svariate identità sociali lottano incessantemente per affermarsi. Infine, le molteplici voci del dibattito culturale oscillano tra tentativi più o meno riusciti di addottrinamento reciproco e consensi provvisori.

Ci troveremmo cioè di fronte a una sorta di sistema eracliteo in cui i cambiamenti e i presunti progressi emergerebbero tramite il conflitto:

grandi e piccole battaglie ripetute *ad nauseam* per raggiungere un trionfo sempre da rinnovare. Le società protagoniste di tale processo adotterebbero una variante del motto «*the city upon the hill*» – considerandosi società che guidano il mondo –, un motto la cui motivazione dominante sarebbe di tipo secolare, mentre la religione vi svolgerebbe un ruolo sempre più ancillare. Tali società, almeno in parte, godrebbero del dubbio vantaggio derivato da grandi catastrofi, come le ecatombi del XX secolo che portarono all'estremo l'impulso verso una guerra totale covato da una lunga serie di tensioni, guerre civili europee e operazioni di colonizzazione su scala globale dei secoli precedenti. In un certo senso, ciò potrebbe esser visto come un disordine annunciato: esso era quantomeno implicito nel complesso *modus vivendi* di un'economia di mercato e di una società di classi, reti clientelari e varie oligarchie, per esempio nell'Inghilterra del XVIII secolo o nella Francia rivoluzionaria-bonapartista del 1789-1815. Si tratta di esperienze civili e illuministiche che, tuttavia, contribuirono in larga misura a scatenare un vortice di conflitti. Al riguardo si può evocare il simbolismo della frase di Prospero ne *La tempesta* di Shakespeare, ripresa a modo suo dal giovane Marx degli anni Quaranta del XIX secolo: «Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria».<sup>9</sup> Tale simbolismo risorge con la storia profonda di angosce e preoccupazioni della cultura di fine Ottocento (una storia profonda ripetuta più volte nel corso dell'ultimo secolo e mezzo), per non parlare degli orrori successivi, delle guerre totali e degli Stati totalitari.

In ogni caso, questo processo di relativo disordine conosce oggi, più che una ripetizione, una nuova mutazione con lo sviluppo imperterrito della globalizzazione, la *governance* a distanza, le società frammentate, lo spazio pubblico confuso e una cultura dell'innovazione permanente proposta come chiave dell'esperienza umana. Ma la “cultura dell'innovazione”, quando si tramuta in un imperativo categorico, diventa in realtà un'esortazione all'adattamento continuo ai cambiamenti che si presentano e, in questo modo, rivela il suo vero volto di “cultura dell'imitazione”.

#### 4. Gli ultimi cinquant'anni

Concentriamoci sul “qui e ora”, sugli ultimi cinquant'anni, a cavallo tra il XX e il XXI secolo, dopo l'implosione sovietica e la conversione della

<sup>9</sup> Cfr. K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1992, e M. Berman, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità*, il Mulino, Bologna 2012.

Cina al principio del «socialismo è mercato». Si è parlato al riguardo di fine della storia.

Innanzitutto, possiamo sia vedere nel momento attuale una situazione piuttosto ordinata che richiede solo di essere curata e sostenuta, sia riscontrare segnali di allerta, indicativi di una deriva verso un disordine di media o alta intensità.

Qui di seguito propongo lo scenario di un mondo alla deriva, che può essere definito per ciò che cerca di essere ma *non è*. Non è un luogo accogliente, nonostante i numerosi e indiscutibili progressi messi in evidenza da molti, con dovizia di dati e ragioni plausibili.<sup>10</sup> Si tratta di progressi riguardanti questioni fondamentali per il modo di essere nel mondo di persone di ogni tipo e, specialmente, per le cosiddette classi subordinate o inferiori (se, per esempio, confrontiamo la loro situazione attuale con quella di cento o duecento anni fa). Assistiamo a una crescita della aspettativa di vita (in connessione al miglioramento di alimentazione, igiene, assistenza sanitaria), del tasso di alfabetizzazione eccetera (anche il livello del mare è aumentato e con esso tutte le barche...). Tutto ciò è vero, almeno in parte, eppure molte persone sembrano essere sempre più lontane dal considerare il loro mondo come un luogo accogliente, che sia al contempo punto di partenza e di ritorno. Per essi il mondo non è nemmeno lo spazio aperto, ma maneggiabile, per un vagare di nomadi che ritornano di continuo al loro paesaggio familiare. È invece uno spazio sconcertante, mutevole, incontrollabile e, nel fondo, cioè nel nostro intimo, piuttosto incomprensibile.

Questa situazione può essere vista come il risultato della convergenza di quattro processi:

1) una globalizzazione economica che supera e confonde la stragrande maggioranza della società, precarizzando e ponendo in una posizione di inferiorità una parte significativa di essa;

2) una *governance* solitamente divisa tra *establishment* partitocratici e burocratici, piuttosto inaccessibili, coinvolti in giochi geopolitici remoti, con il contrappunto equivoco di movimenti sociali di massa o popolari che tendono a essere poi incanalati e subordinati all'una o all'altra oligarchia al momento opportuno;

3) società piuttosto distanti, indifferenti o sospettose le une verso le altre, frammentate al loro interno, con correnti molto forti di polarizzazione e atomizzazione;

4) una cultura superficiale, frenetica e confusa, caratterizzata dal pro-

<sup>10</sup> Cfr. per esempio S. Pinker, *Illuminismo adesso. In difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo*, Mondadori, Milano 2018.

tagonismo di élite culturali futuristiche e smemorate, il che si traduce in un dibattito pubblico chiassoso e incline a intrattenere molti in una sorta di disordine bipolare, passando dal sentirsi impotenti al sentirsi onnipotenti e “sovrani”; sovrani come cittadini, come consumatori e come padroni di uno spazio virtuale (il loro telefono, il loro computer, il loro televisore...): si sognano onnipotenti e si svegliano impotenti, precari, con conoscenze che diventano obsolete in poco tempo, come imprenditori di se stessi senza impresa.

Non serve “prevedere” (o “profetizzare”) che il mondo, o l’Occidente, o l’Europa seguiranno inevitabilmente questa rotta fino alle sue ultime conseguenze; né è indispensabile che questo disordine “si imponga” o che rappresenti una “necessità inevitabile”. La mia posizione in proposito è decisamente indeterminista. Tuttavia, alla luce delle considerazioni fatte, ritengo che una percezione “semiconfessata” e piuttosto diffusa nella società è che abbiamo il 50 per cento di probabilità di essere già abbastanza vicini al bordo di un tale abisso, se non stiamo già iniziando a caderci. È opportuno prevedere, questo sì, che in qualsiasi momento, quasi senza preavviso, la percentuale potrebbe cambiare e ciò potrebbe scatenare una crisi acuta e generale, in cui l’ostinazione narcisistica e cainita di alcuni si combina con l’indifferenza degli altri. Ciò provocherebbe una catastrofe rispetto alla quale si possono evocare i versi di Yeats sulla «fine dell’innocenza» come risultato della «mancanza di convinzione dei migliori e dell’intensa passione dei peggiori», con la conseguente conclusione shakespeariana della «dissoluzione di tutto ciò che è solido nell’aria». Versi, quelli di Yeats, concepiti nel 1919, sullo sfondo di una prima grande guerra che, combinata con una falsa pace, condusse ai due totalitarismi del XX secolo, a un’altra guerra mondiale e a una serie infinita di guerre minori.

E tuttavia, potrebbe questa crisi favorire l’esperienza religiosa? Potrebbe favorirla nella misura in cui: 1) la sensazione di dramma aumenta e 2) le domande rimangono sospese. Il disordine attuale genera insoddisfazione rispetto alle risposte dei leader politici, delle élite, dei mezzi di comunicazione e dei loro luoghi comuni. Ciò che è quotidiano viene messo in discussione. Le domande vengono formulate con maggiore inquietudine rispetto al passato. 3) L’impulso si affievolisce; la mera azione, confusa, risolve poco; l’energia si consuma; l’apatia e l’accidia possono prendere il sopravvento; si sente la mancanza dell’impulso ascensionale. 4) La situazione mette in luce i limiti di ciò che si credeva essere un percorso di progresso indefinito, basato su ciò che la società nel suo insieme sa e può fare. Lo spirito prometeico dominante in vari momenti del passato recente appare insostenibile, e sembra più consigliabile un’analisi realistica di

ciò che davvero si sa e si può fare. 5) Si constata che è sempre più necessaria la cooperazione degli “altri”, iniziando dal rispetto delle regole comuni che garantiscono la convivenza.

In altre parole, la crisi può rafforzare la domanda di forme di religio-sità che si definiscono a partire dallo schema pentagonale della vita come dramma, delle domande ultime, dell’impulso ascensionale (anche solo per sfuggire al naufragio, al *maelström* di Poe), combinato con un rafforzato senso dei limiti (saremmo di fronte a una società scottata dalla crisi attuale e dalla inetta gestione che se ne è fatta) e con la cura della relazione con gli altri.

Qui di seguito esplorerò la possibilità di una diffusione e di un rafforzamento delle esperienze religiose alla luce di alcuni testimoni storici, seguendo la traiettoria di alcuni bagliori dei fari del passato. Prenderò spunto da due chiavi dello schema pentagonale – *sensu dei limiti e impulsi* – applicate a varie esperienze, sia di cristiani sia di vari “benevoli illuministi”.

### **5. Fari nella nebbia: cercando di imparare dai testimoni del passato**

Come sappiamo, la *polis* greca durò piuttosto poco e la “Roma eterna” si rivelò nel lungo termine fragile, in parte per ragioni legate a fenomeni naturali (epidemie come, per esempio, la peste antonina), a un quasi totale stallo economico durato secoli, agli attacchi dall’esterno, e in parte (cruciale) per via delle insufficienze politiche, sociali e culturali interne che né la repubblica né l’impero riuscirono a superare.

Le élite non videro tanto quanto pensavano di vedere, con o senza il sostegno dei loro dei; e nemmeno i cittadini comuni. E i loro grandi monumenti rimasero tra noi come ammirabili rovine. Possiamo immaginare che mancò loro una sufficiente consapevolezza dei propri limiti, che può nascere solo dal ricordare, insieme ai successi, anche gli errori commessi – da tutti, inclusi naturalmente i soggetti religiosi del momento –, non una o due volte, ma ostinatamente nel corso di secoli. Possiamo capire tutto ciò alla luce del loro essere uomini, ossia limitati e, nella maggior parte dei casi, né buoni né cattivi, bensì piuttosto normali.

Il problema è quindi avere una visione più realistica (vera) della condizione umana e una migliore comprensione dei propri limiti. È ragionevole pensare che questa visione si consolidò probabilmente in Europa all’inizio del II millennio, in concomitanza con la costruzione socioculturale dell’immaginario del Purgatorio. Tale immaginario facilita la so-

stituzione dello schema binario “buoni e cattivi” con un quadro interpretativo più complesso, che comprende: 1) i “buoni” (persone esemplari e meritevoli del Paradiso sin dal momento del giudizio); 2) un’ampia gamma di gente “normale” che include i “buoni imperfetti” e i “cattivi incompleti” a cui il Purgatorio offrirebbe una dimora temporanea, e 3) i “cattivi”, destinati semplicemente all’Inferno. Tale ripartizione fu diffusa dai Vittorini dell’XI e XII secolo, specialmente da Ugo di San Vittore.<sup>11</sup>

Per comprendere l’emergere e la diffusione dell’idea del Purgatorio, è opportuno tenere conto delle difficili esperienze del cristianesimo delle origini, nel rapporto con il mondo circostante, nell’intento, innanzitutto, di sopravvivere. I primi cristiani dovettero confrontarsi con un sistema economico e politico complesso e per certi versi sconcertante. Se i Romani non sapevano dove stavano andando, anche i cristiani non erano da meno: molti erano in attesa della parusia, della seconda venuta. I secoli delle persecuzioni furono angoscianti e anche lo sviluppo dei grandi progetti di Costantino e Teodosio non fu privo di problemi.

Sin dall’inizio, il modo in cui Gesù trattava le persone comuni (a cominciare dai suoi discepoli e continuando con gente di ogni tipo, inclusi i suoi avversari) suggerisce l’atteggiamento paziente e comprensivo di chi anticipa i loro fraintendimenti e le loro mancanze. A seconda dell’occasione, Gesù adatta la sua retorica. Non dimentichiamo come rispose ai farisei che lo tentavano: «Date a Cesare ciò che è di Cesare». Parole enigmatiche, perché restava da determinare *cosa* appartenesse a Cesare. Così facendo Gesù evitava una trappola, ma contrattaccava con una risposta che in realtà era una domanda. Come a dire: «Spetta a voi decidere in ogni momento cosa e come. È un problema vostro e una vostra responsabilità. Ci vorrà tempo, e anche l’aiuto della preghiera...». La situazione era ancora più ironica perché l’oggetto della discussione era una moneta, suggerendo che il discorso riguardasse l’intero sistema politico ed economico. Si aggiunga a ciò l’immagine della «cruna di un ago», attraverso cui Gesù sottolinea che la ricchezza – oggi potremmo dire, per esempio, il successo negli affari – non è compatibile con la salvezza. E tutto ciò è detto sullo sfondo di un’esperienza di senso comune, applicata a una vita umile, radicata nell’humus, attaccata a una terra, che era anche il terreno delle risposte alle questioni fondamentali del padre putativo di Gesù, un artigiano, un falegname, un fabbricante di tavoli e venditore di aratri. Si suppone che Gesù stesso sia stato un falegname fino all’età di trent’anni. Era dunque come se dicesse: «Siate come me: siate simili a me». Falegnami, artigiani, lavoratori, contadini, venditori...

<sup>11</sup> Cfr. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1996.



Lo storico Peter Brown ci ricorda la complessa trasformazione dei cristiani, che col tempo cessarono di essere membri delle classi diseredate e divennero di classe media: gente con risorse.<sup>12</sup> Egli suggerisce, inoltre, alcune delle vie attraverso cui le loro ricchezze poterono essere legittimate in termini religiosi, per esempio, attraverso le offerte ai poveri e soprattutto alla Chiesa, la quale, a sua volta, utilizzava questi fondi per aiutare le persone umili. La Chiesa, quindi, quando l'impero iniziò a disgregarsi finì per ritrovarsi in una posizione prominente di potere e responsabilità civica. Le donazioni da parte dei ricchi venivano ricompensate con la promessa di giustificazione e salvezza nell'aldilà. Un simile meccanismo di "reciprocità" si trasferì sul piano della politica, almeno per quanto riguarda il patto con l'impero, ossia l'alleanza tra trono e altare, che si consolidò con Costantino e Teodosio e che pose fine alla età delle persecuzioni. Tale trasformazione incorporava la tentazione di utilizzare il potere imperiale per imporre la propria fede attraverso un'opera di indottrinamento e persino attraverso la violenza.

Gettiamo ora lo sguardo molto più avanti. La cultura del barocco e i moralisti dei secoli XVI e XVII mettono in evidenza il chiaroscuro di una società<sup>13</sup> che mescola la magnanimità delle imprese e il ritorno della bellezza classica con il contrappunto delle guerre religiose e politiche: guerre civili europee di ogni tipo, con la loro manifestazione di crudeltà e le loro campagne di indottrinamento in un contesto di intensa violenza. Lo scenario è quello dello svolgimento di un dramma tra persone, diciamo, nel migliore dei casi, piuttosto "normali".

D'altra parte, rigorosamente parlando, si può anche interpretare tutto ciò come uno scenario che favorisce il processo in cui emerge un modello di società civile, con un quadro istituzionale complesso:<sup>14</sup> un ordine sociale che comprende uno Stato con un apparato rappresentativo e uno spazio pubblico aperto alla partecipazione più o meno generale; un'economia di mercato; una società di classe che può favorire una certa mobilità sociale, caratterizzata da una trama associativa pluralista e da una cultura di tolleranza reciproca e di partecipazione civica. È un tipo di società che si basa sulla diffusione di una cultura morale che suppone la primazia di un interesse personale "bene inteso": si pensi alla libertà negativa, alla proprietà privata, allo Stato che garantisce la sicurezza fisica e

<sup>12</sup> Cfr. P. Brown, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>13</sup> E il chiaroscuro del carattere morale dei suoi agenti (cfr. H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2006).

<sup>14</sup> Sui diversi livelli di significato di «società civile», si veda V. Pérez-Díaz, *Civil Society: A Multi-Layered Concept*, in «Current Sociology», vol. 62, n. 6, 2014, pp. 812-830.

la libertà di movimento delle persone nonché al funzionamento di un'economia di mercato.

Quest'ordine non è pensato per santi o per cittadini devoti al bene comune. Inoltre, sebbene si favorisca una sorta di *minima moralia* che integra la primaria orientazione verso se stessi con una certa cura per gli altri (tanto maggiore quanto più prossimi a noi e con interessi compatibili ai nostri), i personaggi principali del dramma sono le persone tipicamente "normali" che si preoccupano soprattutto dei propri interessi.

È un modello che si presenta come "plausibile", cioè ideale, ma anche effettivamente possibile per una parte sostanziale del pensiero occidentale degli ultimi tre secoli, riflettendosi negli scritti, per esempio, degli scozzesi Adam Smith e Adam Ferguson della fine del XVIII secolo. Tale modello ammise e ammette variazioni, interpretazioni e realizzazioni assai diverse, includendo la variante dello sviluppo di una cultura che, facendo da contrappunto alla cultura dell'interesse individuale, metta in risalto una dimensione comunitaria, vincolata a sua volta a una trama associativa (e di reti sociali e familiari) pluralistica.

La verità è che, almeno per il momento, per il lungo momento di questi secoli recenti, la dimensione comunitaria ha avuto un ruolo subordinato: nel passaggio dallo scenario barocco del XVII secolo all'epoca dell'Illuminismo, la società si immerse in un ordine borghese di mercati potenti e rivoluzione industriale, di governi rappresentativi, di una cultura che esalta la ragione e l'affermazione di spiriti faustici (o dei più capaci di sopravvivere), una società in cui al pubblico viene proposta la narrazione ambigua degli intrighi di una commedia non divina, ma umana, ambiziosa secondo le regole del mondo, che culmina nella sfida di Rastignac a Parigi – «*À nous deux, maintenant!*» – alla fine del *Père Goriot*,<sup>15</sup> secondo il punto di vista, profondamente critico, di un autore che si riconosce e al contempo si distanzia da ciò che vede: una miscela di ordine e disordine; il punto di vista di chi, forse più di ogni altro, si scopre testimone di un disordine crescente, su cui posa uno sguardo senza compiacenza.

## **6. La «sublimità del sentire». Alcune affinità elettive tra positivisti romantici e cristiani contemporanei**

Ricorrere alle persone normali quale fondamento dell'ordine sociale desiderabile ha i suoi limiti. Il loro impulso potrebbe non essere abbastanza forte: le persone normali potrebbero essere «i tiepidi», di cui si ritiene che

<sup>15</sup> H. de Balzac, *Le Père Goriot*, 1835.

Gesù dica: «Li vomiterò dalla mia bocca» (Ap 3,15). Ciò include coloro che giocano su entrambi i fronti, quello dell'ordine e del disordine, del bene e del male; quelli che Dante incontra all'ingresso dell'Inferno, che non sono «né di Dio né del demonio, ma di se stessi» e a proposito dei quali Virgilio consiglia di non prestare loro attenzione: «Guarda e passa» (*Inferno*, III, 38-39, 51).

La condanna dell'ignavia si spiega con il fatto che la resilienza dell'esperienza religiosa e del progetto di costruzione dell'ordine del mondo hanno bisogno di un *impulso* maggiore. Infatti, sebbene sia vero che ci saranno sempre domande ultime a cui sembra difficile, se non impossibile, rispondere, resta il fatto che c'è sempre qualcosa da fare con esse. Un esempio è l'esistenza del male (l'accumulo del disordine) anche in presenza dell'onnipotenza divina, con il risultato del problematico predicamento di un Giobbe rassegnato – o non tanto rassegnato – che accetta una grazia finale che in fondo gli sembra incomprensibile quanto la sventura che la precede.<sup>16</sup> In una forma o nell'altra, resta una questione aperta: cosa fare con quell'«assenza di bene» (o, per il senso comune, con la presenza del male)? E qui si presenta la possibilità di una lotta contro il male che può essere a favore di un ordine di pace, amicizia, verità, bellezza, essere. Nella modernità, lo svolgimento di tale compito richiama motivazioni miste, religiose e non religiose, le quali, normalmente, vengono contrapposte ma che possono anche convergere, rafforzandosi a vicenda.

Ecco un esempio: Giacomo Leopardi. Da un lato, egli è un fervente difensore di una concezione del mondo che lo faccia apparire come destinato al nulla – e dell'essere umano come condannato all'infelicità –, dall'altro, però, per il modo stesso in cui lo afferma e il contesto emotivo di tale affermazione, le sue parole dicono il contrario: sono un inno alla vita, all'amore, alla partecipazione, alla pienezza dell'essere. Il suo strano *alter ego* del «gallo silvestre» canta la storia di un'avventura che porta alla morte e all'infelicità; ma riconosce anche l'importanza e la possibilità di un tempo precoce del giorno e della vita in cui la felicità non solo si intravede ma si vive intensamente. «In sullo svegliarsi ritrovano nella loro mente pensieri dilettoni et lieti.»<sup>17</sup> Si tratta di un momento magico, per così dire, che rivela il fatto primordiale che di quei momenti di felicità «se ne producono e formano di presente». Ma proprio quel presente può essere inteso come un tempo che si rinnova, nonostante tutto, in ogni

<sup>16</sup> Cfr. J.A. Gómez Marín, *La apuesta de Dios. La aporía del mal y el mito de Job*, Renacimiento, Siviglia 2021.

<sup>17</sup> G. Leopardi, «Cantico del gallo silvestre», in Id., *Operette morali*, BUR, Milano 2002, pp. 238-242.

momento, e che viene rafforzato dall'incontro con l'altro: che dà luogo al momento «sublime» dell'incontro o all'imminenza di un nuovo incontro, o al ricordo dell'incontro con la persona amata.

Nei poemi di Leopardi si esprime il suo *impulso ascendente*, la sua scommessa amorosa, che la stessa malinconia che deriva dalla sua sete di verità giustifica: desiderio di vivere, fedeltà alla terra, ricordi gloriosi, nostalgia di un'antica Italia e di un'Italia rinnovata, tutto ciò messo assieme in un impegno per la lucidità. In questa poesia, un cristiano come Luigi Giussani vede un riferimento personale, intellettuale e religioso. Lo ravvisa oltre cento anni dopo, in un'Italia non più coinvolta nelle sinuosità di un processo di unificazione realizzato in gran parte a colpi di fortuna, ma in quelle della sopravvivenza e della gestione dei ricordi e delle confuse aspirazioni della Prima guerra mondiale, del fascismo, della Seconda guerra mondiale e dei giochi barocchi del dopoguerra. Giussani usa questo riferimento proprio nel suo compito di fondare il movimento di Comunione e Liberazione che è, in gran parte, un tentativo sostenuto di recuperare, attrarre e rispondere a ciò che considera essere le richieste di senso e del sentire dei movimenti giovanili italiani, europei, negli agitati anni Cinquanta e Sessanta.<sup>18</sup>

Giussani vede in Leopardi un riferimento essenziale per la sua stessa avventura personale e di fede, che lo avvicina alla sua più alta possibilità, all'unione con Dio, riconoscendo nell'annuncio cristiano la risposta all'anelito sotteso alle domande ultime dell'uomo, di cui Leopardi è emblematico testimone. Nel poeta di Recanati, Giussani vede infatti l'acuta percezione della propria umanità, quella «sublimità del sentire» che è condizione di un'autentica preghiera. In particolare ciò si evidenzia nel rapporto con la donna amata. L'inno leopardiano *Alla sua donna* è letto da Giussani come l'affermazione struggente e drammatica che la grandezza dell'uomo è tutta nel suo rapporto con l'infinito: «Era un inno non a una delle sue "amanti", ma alla scoperta che improvvisamente aveva fatto [...] che ciò che cercava nella donna amata era "qualcosa" oltre essa, che si palesava, si comunicava in essa, ma era oltre essa».<sup>19</sup> In ciò risiede la sublimità del sentire<sup>20</sup> di Leopardi, contrapposta alla mediocrità del sentire di gran parte dei protagonisti della trionfante Parigi di Balzac.

Secondo questa lettura, il trionfo mondano pecca di meschinità ed è il riflesso di un egoismo banale e compiacente, di poche aspirazioni, sen-

<sup>18</sup> Cfr. A. Savorana, *Vita di don Giussani*, Rizzoli, Milano 2014, pp. 235ss.

<sup>19</sup> L. Giussani, *L'avvenimento cristiano. Uomo Chiesa Mondo*, BUR, Milano 2003, p. 32.

<sup>20</sup> Cfr. L. Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*. Volume secondo del PerCorso (1988), BUR, Milano (2013) 2022, e A. Savorana, *Vita di don Giussani*, cit., pp. 43ss.

za *élan vital*. Mentre l'amore intenso desidera l'eternità, il semplice volere "questo o quello", il soddisfare un interesse legato al denaro, al potere, alla fama, al consumo, suona effimero. Può forse valere come soddisfazione di cose elementari, importanti nella loro umiltà, ma che alla fine fanno di poco. Sarebbe diverso se fossero applicate all'incontro con una realtà troppo grande perché possa essere stata inventata o creata noi. Tale realtà – in questo caso, Gesù *cum* una comunità di vera amicizia – accoglie e rilancia la persona. Questo è vero per Leopardi, il poeta ateo, e per Giussani, il cristiano risoluto che interpella i fedeli a prepararsi proprio per quell'incontro, quell'avventura, quel progetto di ordine, di pace, di conversazione e di diversità.

In definitiva, la scommessa di Giussani per il sublime risponde alla e al tempo stesso contrasta con la visione del sublime proposta dai versi di Rilke: «Il sublime è una partenza / qualcosa in noi che invece / di seguirci si allontana / e si fa domestico al cielo». <sup>21</sup> Per Giussani, invece, il sublime non è il momento della partenza, bensì proprio quello dell'incontro, e forse del recupero di ciò che, come oggetto di nostalgia – nostalgia della pienezza dell'essere – non si è mai del tutto allontanato da noi.

Tra l'epoca dell'avventura di Leopardi e quella di Giussani, tra la prima metà del XIX secolo e la seconda metà del XX, possiamo trovare esperienze analoghe, cioè esperienze di convergenze e affinità relative tra diversi modi di sentire. Per esempio, nella lunga e ininterrotta tradizione dei positivisti romantici, devoti alla scienza, attenti alle esperienze e agli esperimenti, dove il tutto è accompagnato da un atteggiamento morale, dalla fedeltà a un progetto e alla speranza di ciò che intendono come una umanità migliore. I loro racconti, i loro ragionamenti, possono essere più o meno persuasivi, ma la loro testimonianza di vita è piuttosto inequivoca. Pensiamo a quella di un uomo sapiente come Pierre Curie quando scrive a Maria Skłodowska nel momento cruciale in cui cerca di definire la sua relazione con lei e le ricorda la ragion d'essere del suo impegno d'amore e attorno a quali sentimenti morali fondamentali si forgia e acquista pieno significato tale impegno. Si tratta di un amore legato a una passione scientifica condivisa, il cui carattere centrale è a sua volta intimamente legato al fatto di condividere altri sentimenti molto importanti: la passione patriottica e quella umanitaria. In Maria, le passioni tipiche di una ragazza della piccola nobiltà polacca, proveniente da una famiglia che subisce le strazianti conseguenze della spartizione e del grave rischio di scomparsa della loro nazione. In Pierre, le passioni di chi proviene da un ambiente di professionisti istruiti, illuminati – simpatizzanti dei co-

<sup>21</sup> R.M. Rilke, *Poesie francesi*, Crocetti Editore, Milano 1989, p. 147.

munardi –, desiderosi di una giustizia sociale che vedono allontanarsi con la deriva autoritaria e la vittoria di diverse modalità di «partiti dell'ordine» nella Francia della seconda metà del XIX secolo.<sup>22</sup>

E cosa dà l'impulso definitivo alla passione scientifica di Pierre, e che egli dà per scontato sproni anche Maria? La tesi che la loro capacità di fare del bene all'umanità è quasi nulla o inesistente in un mondo politico incontrollabile, destinato a subire gli effetti di innumerevoli ostacoli, mentre la loro capacità di fare del bene è sostanzialmente maggiore sulla base più solida della scienza. Perché la politica, con tutto il suo armamentario di esibizioni di potere, sarebbe, almeno per quanto riguarda il miglioramento del mondo, una base infinitamente più fragile della scienza.

Altri testimoni di questo atteggiamento li troviamo nella rinascita recente (in realtà ricorrente lungo tutta la storia della Chiesa) dell'«opzione benedettina»,<sup>23</sup> che contrappone le isole di una religiosità vissuta in comunità al mare tumultuoso di un mondo caotico. Non si tratta di tornare alla situazione di san Benedetto e al VI secolo come se potessimo allontanarci dal presente. Continueremmo, infatti, a essere qui e ora nel XXI secolo. Ma quel soldato romano convertito in monaco continua a interpellarci anche oggi con il suo *ora et labora*, con la sua combinazione di sforzo di volontà e sottomissione alla volontà divina, con la sua strategia indiretta di creazione di un ordine microsociale come testimonianza e specchio dell'ordine macrosociale, il quale si costruirebbe, si disfarebbe e si ricostruirebbe in modo misterioso, come se fosse un sempre rinnovato inizio.

Questo inizio avrebbe un suo punto di ironia, un'ironia che suggerisce delle ragioni per un'ulteriore umiltà. Alla fine, si tratterebbe di recuperare *tutto* il «tempo perduto», di recuperare *tutta* la storia, dal principio alla fine. E, in tal caso, bisognerebbe riconoscere che i cristiani sono stati e sono corresponsabili di un mondo creato da tutti, secolo dopo secolo. Fin dall'inizio merita attenzione ciò che hanno fatto da posizioni di autorità, a partire dalle loro prime incursioni nel controllo dello spazio politico con Costantino e Teodosio nel corso del IV secolo. Tutto ciò deve essere compreso alla luce dell'inculturazione e dell'adattamento reciproco che comportò la cristianizzazione delle classi medie romane e romanizzate nel corso del III secolo e oltre.<sup>24</sup>

A ciò seguirono processi di adattamento ripetuti più volte in diversi

<sup>22</sup> Cfr. S. Quinn, *Marie Curie. Una vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>23</sup> Cfr. R. Dreher, *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2018.

<sup>24</sup> Cfr. P. Brown, *Per la cruna di un ago*, cit.

momenti e territori, e in relazione a svariati popoli. Si tratta di una testimonianza della capacità di ibridazione dell'esperienza religiosa e di incorporazione *sui generis* di ogni tipo di esperienza. Queste esperienze ci ricordano che se le persone religiose sono state e sono tuttora testimoni della loro religiosità, sono anche state e sono, allo stesso tempo, testimoni e corresponsabili del mondo attuale, con la sua parte di ordine e disordine. Corresponsabili di ciò che fanno e di ciò che facciamo con il mondo oggi.

## Bibliografia

### *Fonti primarie:*

- Giussani, Luigi, *All'origine della pretesa cristiana*. Volume secondo del PerCorso (1988), BUR, Milano (2013) 2022.  
–, *L'avvenimento cristiano. Uomo Chiesa Mondo*, BUR, Milano 2003.

### *Altre fonti:*

- Bachelard, Gaston, *Psicanalisi dell'aria. Sognare di volare. L'ascesa e la caduta*, Red Edizioni, Como 1997.  
Balzac, Honoré de, *Le Père Goriot*, 1835.  
Balthasar, Hans Urs von, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2006.  
Berman, Marshall, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità*, il Mulino, Bologna 2012.  
Brown, Peter, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Einaudi, Torino 2014.  
Campbell, David E., *The Perils of Politicized Religion*, «Daedalus», vol.149, n. 3, 2020.  
Casanova, José, *Global Religious and Secular Dynamics. The Modern System of Classification*, in «Brill Research Perspectives in Religion and Politics», vol. 1, 2019.  
Dreher, Rod, *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2018.  
Gauchet, Marcel, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.  
Gómez Marín, José Antonio, *La apuesta de Dios. La aporía del mal y el mito de Job*, Renacimiento, Siviglia 2021.  
Le Goff, Jacques, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1996.  
Leopardi, Giacomo, «Cantico del gallo silvestre», in Id., *Operette morali*, BUR, Milano 2002.

- Pérez-Díaz, Víctor, *Estructura social del campo y éxodo rural. Estudio de un pueblo de Castilla*, Editorial Tecnos, Madrid 1971.
- , «Iglesia y religión en la España contemporánea», in Id., *El retorno de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid 1987.
  - , *Peasant Ethics and Religion: Towards a Theory of the «Three Cultures»*, «CEACS - Estudios/Working Papers», n. 28, 1991.
  - , «Iglesia y religión en la España contemporánea. Una metamorfosis institucional», in Id., *La primacía de la sociedad civil*, Alianza Editorial, Madrid 1993.
  - , *La sociedad civil y la religión: acotaciones para una discusión general y con referencia al caso español*, in «Iglesia. Revista de pensamiento cristiano», vol. 187, 1997.
  - , «Iglesia, economía, ley y nación. La civilización de los conflictos normativos en la España actual», in P.L. Berger (a cura di), *Los límites de la cohesión social*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcellona 1999.
  - , «Spain's Religion at the Crossroads. Understanding Religion as a Matter of Context and Narrative», in *Religion Monitor 2008 Spain. Overview of Religious Attitudes and Practices*, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008.
  - , *Vulnerable Gods and Mutual Learning between Religion and Secularism*, in «Sociologica», vol. 1, 2013.
  - , Chuliá, Elisa – López Novo, Joaquín P. – Álvarez-Miranda, Berta, «Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Spanien. Katholizismus, soziale Werte und das Wohlfahrtssystem», in K. Gabriel *et alii* (a cura di), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa*, Mohr Siebeck, Tubinga 2013.
  - , *Civil Society: A Multi-Layered Concept*, in «Current Sociology», vol. 62, n. 6, 2014.
  - , Rodríguez, Juan Carlos, *Perspectivas ciudadanas y del profesorado hacia la religión, su presencia pública y su lugar en la enseñanza*, Fundación Europea Sociedad y Educación, Madrid 2021.
- Pinker, Steven, *Illuminismo adesso. In difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo*, Mondadori, Milano 2018.
- Putnam, Robert D. – Campbell, David E., *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, Simon & Schuster, New York 2012.
- Quinn, Susan, *Marie Curie. Una vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- Rilke, Rainer Maria, *Poesie francesi*, Crocetti Editore, Milano 1989.
- Savorana, Alberto, *Vita di don Giussani*, Rizzoli, Milano 2014.
- Voegelin, Eric, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, University of Missouri Press, Columbia 2002.
- Yeats, William Butler, *The Second Coming*, 1919.

**Abstract:** Il saggio è una esplorazione aperta sul fenomeno religioso inteso come un modo di essere nel mondo, che implica essere nel mondo senza essere completamente parte di esso. In tale prospettiva, si cerca di costruire una rico-



gnizione storica, interpretando il tempo attuale della civiltà occidentale come un tempo di crisi dell'esperienza religiosa e insieme anche come un terreno favorevole al suo sviluppo. Secondo uno schema pentagonale utilizzato per cogliere dell'esperienza religiosa – come dramma, domande di senso, impulsi, limiti e comunità –, il nostro presente si caratterizza come un “dramma aperto” fatto di convergenze e distanziamenti tra cultura religiosa e cultura secolare. Sino ad arrivare alla scommessa di Giussani per il sublime, che segna il momento dell'incontro e forse del recupero di ciò che, come oggetto di nostalgia – nostalgia della pienezza dell'essere –, non si è mai del tutto allontanato da noi.

**Keywords:** Esperienza religiosa, dramma, domande, impulsi, limiti e continuità, sublime, incontro, comunità.