

## IL VALORE DELLA DOMANDA DI FRONTE AL MISTERO DI DIO *Senso religioso e percorsi teologici* \*

di ERNESTO DIACO \*\*

Prima di entrare nel vivo del tema al centro del seminario di studi, vorrei brevemente avvalorare l'interesse per questa iniziativa, dedicata ad approfondire in chiave interdisciplinare il "senso religioso" dell'uomo. Lo faccio, naturalmente, dal mio punto di vista, quello cioè di chi cerca di coniugare vita ecclesiale, impegno culturale, sensibilità educativa, all'interno del Servizio nazionale per il progetto culturale della Conferenza episcopale italiana. Il "progetto culturale" della Chiesa italiana nacque ufficialmente nel 1997, con una nota della Presidenza della Cei, con l'obiettivo dichiarato di coniugare dato evangelico e condizione della persona umana, fede e cultura, perché il Vangelo e la vita si incontrino come "Vangelo per la vita" e "vita aperta al Vangelo".

In questi anni si è gradualmente fatta strada la convinzione che al centro del "progetto culturale" della Chiesa italiana, come cifra sintetica dell'odierno rapporto tra fede, ragione e società, stia una nuova "questione antropologica", originata dall'incrociarsi tra l'incertezza relativa all'interrogativo sulla natura umana e sulla sua differenza qualitativa rispetto al resto della realtà naturale, le possibilità inedite offerte dalle nuove tecnologie applicate alla vita, i mutamenti del costume e della mentalità diffusa. Tale "questione antropologica" è però inscindibile dalla "questione teologica" o della verità, ossia il diffondersi della sfiducia verso la capacità dello spirito umano di raggiungere una verità non puramente soggettiva e provvisoria, bensì oggettiva e impegnativa. Esiste un profondo parallelismo tra l'approccio a Dio e l'approccio a noi stessi, in quanto soggetti intelligenti e liberi. Per questo, nel dicembre 2009, il Comitato per il progetto culturale della Cei ha promosso a Roma un evento internazionale dal titolo "Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto", mettendo a confronto filosofi e teologi, scienziati e artisti, letterati ed esperti di comunicazione, circa la presenza della domanda su Dio nella cultura contemporanea<sup>1</sup>. Le riflessioni che anch'io ora proporrò intendono collocarsi nel medesimo alveo.

\* Relazione presentata al Convegno di studi *Il senso religioso come oggetto di ricerca: una prospettiva multidisciplinare*, Bologna, Dipartimento di Scienze dell'Educazione, 28-29 gennaio 2011.

\*\* Giornalista pubblicitaria, docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli" di Rimini. Vice Responsabile del Servizio nazionale per il Progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana.

1. Da quell'incontro sono nate due pubblicazioni, entrambe a cura del COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010, con testi fra gli altri di Benedetto XVI, A. Bagnasco, M. Cacciari, G. Ravasi, C. Ruini, R. Spaemann, e Id., *Dio oggi. I dibattiti*, Cantagalli, Siena 2010. In particolare, sul fatto che l'affermazione di Dio e l'affermazione dell'uomo come soggetto insieme stanno o insieme cadono cfr. C. RUINI, *Le vie di Dio nella ragione contemporanea*, in COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, cit., p. 56.

IL “SENSO RELIGIOSO” È OGGETTO DELLA TEOLOGIA?

Può meravigliare il punto interrogativo posto al termine di questo primo titolo, ma diverse ragioni consigliano di non scavalcare troppo affrettatamente il fossato del dubbio, al fine di meglio acquisire da quale specifico punto di vista dalle scienze teologiche possa giungere un contributo al tema posto oggi sul tavolo della riflessione.

Scrivendo Giovanni Paolo II nella Lettera enciclica *Fides et ratio* (1998) che «lo scopo fondamentale a cui mira la teologia consiste nel presentare l'intelligenza della Rivelazione e il contenuto della fede. Il vero centro della sua riflessione sarà, pertanto, la contemplazione del mistero stesso del Dio Uno e Trino»<sup>2</sup>. La teologia è “discorso su Dio” per mezzo della Rivelazione e della ragione. Prosegue il documento: «La teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo, essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa. Con il secondo, la teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione speculativa»<sup>3</sup>. Il suo punto di partenza e la sua fonte originaria è la Parola di Dio rivelata nella storia. Alla migliore comprensione della verità di Dio, aggiungeva Giovanni Paolo II, «non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filosofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie»<sup>4</sup>. Tra filosofia e teologia va instaurato dunque un rapporto di circolarità, nella convinzione che credere nella possibilità di conoscere una verità universalmente valida non sia minimamente fonte di intolleranza; al contrario, è condizione necessaria per un sincero e autentico dialogo tra le persone.

La conoscenza di Dio che viene per così dire “dall'alto”, attraverso la rivelazione ebraico-cristiana e l'azione dello Spirito, si realizza nel misterioso rapporto tra la libertà di Dio e quella dell'uomo e non mortifica la sua ricerca, né toglie dignità e ragione al moto dell'animo umano, al suo desiderio di comprensione e di senso. La fede, infatti, è anche “esercizio del pensiero”; l'intelligenza dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti della fede<sup>5</sup>. Nella prospettiva in cui ci muoviamo, la scoperta della verità di Dio non priva l'uomo dello spazio del suo interrogarsi e ricercare. La risposta, potremmo dire, non cancella la domanda. Vengono in mente le parole di una nota preghiera di Agostino d'Ippona: «Signore Dio mio, mia unica speranza, esaudiscimi, perché non cessi di cercarti vinto dalla fatica, ma continui a cercare il tuo volto continuando ad ardere. Donami le energie per cercarti, tu che ti sei fatto trovare, tu che mi hai dato sempre più speranza di trovarti»<sup>6</sup>.

Il senso religioso si mostra con l'emergere dell'interrogativo sul significato ultimo della realtà, su ciò per cui valga la pena di vivere, sul senso esauriente dell'esistenza. Il contenuto del senso religioso «coincide con queste domande e con qualunque

2. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Fides et ratio*, n. 93.

3. *Ibidem*, n. 65.

4. *Ibidem*, n. 73.

5. Cfr. *ibidem*, n. 43.

6. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate* 15,28.

risposta a queste domande»<sup>7</sup>. Si può considerare il senso religioso come la base su cui si innesta una scelta compiuta di fede, uno stadio del cammino umano, prope-deutico ad approfondimenti e affinamenti. A me pare che sia più corretto vederlo soprattutto come un punto da cui guardare continuamente alla realtà del mondo e del mio essere, a ciò che rende uomo l'uomo. Non il semplice presupposto della fede, un'attesa destinata a evolversi e svanire nel suo compimento, ma una facoltà che continua sempre a perdurare e alimenta stupore, disponibilità al nuovo, dinamismo di razionalità e di azione.

Non va dunque considerata inferiore e nemmeno resa vana dalla Rivelazione l'esperienza di Dio che si muove "dal basso", cioè dal desiderio di assoluto iscritto in noi, dallo stupore davanti alla realtà e dalla stessa ricerca della ragione. L'uomo che si interroga, che cerca una risposta è soggetto e anche oggetto della teologia. Il teologo che indaga la natura di Dio, infatti, è costantemente riportato anche alla propria realtà, in quanto – come ricorda il Concilio Vaticano II – «nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...] Cristo, rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione»<sup>8</sup>. La domanda su Dio diventa anche una domanda sull'uomo; dalla riflessione sulla visione cristiana di Dio prende le mosse una antropologia originale che è "teologica" in quanto conosciuta nella fede, ma che non pretende di essere l'unica fonte di conoscenze sull'uomo, anzi presuppone il contrario: esige di arricchirsi con i dati e le intuizioni provenienti dalla filosofia e dalle scienze umane<sup>9</sup>.

Se esiste uno stretto rapporto tra antropologia e cristologia, e la teologia non si occupa solo di Dio ma anche dell'uomo e della sua apertura alla trascendenza, da dove vengono i distinguo e gli interrogativi a cui accennavo poco fa? La storia della teologia del Novecento mostra in realtà anche momenti di diffidenza verso il cosiddetto "senso religioso", sia da parte protestante – basterebbe ricordare in proposito l'opposizione tra fede e religione presente in Karl Barth<sup>10</sup> – che da parte cattolica, dove le riserve emersero soprattutto nella bufera modernista di inizio secolo e che mutuavano le stesse ragioni di fondo, ossia il rischio che una vaga religiosità naturale assorbisse in sé il cristianesimo, indebolendolo, riducendolo a uno dei tanti miti e alla lunga trattandolo come un istinto confinato nella sfera dell'irrazionale. Da qui, ad esempio, l'insistenza di molti teologi sulle profonde differenze tra le religioni cosmiche, in cui Dio si manifesta attraverso la regolarità dei cicli stagionali, e le religioni, come quella biblica, in cui siamo messi di fronte ad azioni divine singolari

7. L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*, Rizzoli, Milano 2001, p. 4.

8. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

9. Si tratta di un tema fortemente presente anche nel pensiero ebraico. Scriveva in proposito il rabbino e filosofo polacco Abraham Joshua Heschel: «la Bibbia è anzitutto non la visione che l'uomo ha di Dio, ma la visione che Dio ha dell'uomo. La Bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo e di ciò che egli chiede, più che della natura di Dio» (A.J. HESCHEL, *L'uomo non è solo*, trad. it, Rusconi, Milano 1970, p. 135).

10. Per il noto teologo luterano l'unica parola possibile su Dio non è quella dell'uomo, ma di Dio stesso. Dio, per l'uomo, è il *Deus absconditus*, il Dio sconosciuto, perché nulla di Lui è possibile dire, se non quello che Egli stesso rivela all'uomo: e la sua parola è la teologia della croce, ossia il mistero dell'incarnazione, passione e morte di Gesù Cristo, seguita dalla sua resurrezione. Una insuperabile differenza ontologica separa il Creatore dalla creatura; la religione stessa diviene un elemento da rifiutare, se essa è intesa come elevazione dell'uomo verso il Divino.

e storiche, non suscettibili di reiterazione. «Gesù Cristo è morto e risuscitato una volta per tutte – ricordava negli anni Cinquanta Jean Danielou – Adonis, simbolo della vita biologica, muore ogni autunno e risuscita ogni primavera»<sup>11</sup>. Se la preghiera, nelle sue diverse forme, implica per tutte le tradizioni spirituali il riconoscimento di una divinità con cui è possibile entrare in comunicazione e di cui si riconosce il valore assoluto, è grande la differenza di significato tra rito pagano e sacramento cristiano.

«Fare del cristianesimo una variante del simbolismo religioso pagano – scrive Massimo Borghesi – è cancellare la differenza tra lo storico e lo strutturale»<sup>12</sup>. E ancora, con le parole di Cornelio Fabro:

«Il motivo principale che porta l'uomo alla scoperta o avvertenza di Dio non è semplicemente l'avvertenza della "insufficienza" dell'essere in tutte le forme che gli sono accessibili: questo è il motivo fondamentale a sfondo metafisico-cosmico, ma non del tutto quello decisivo. Il motivo decisivo è di natura metafisica-esistenziale: proviene cioè dalla "situazione" dialettica in cui avverte di trovarsi lo spirito umano di fronte all'essere del mondo, di se stesso e dei suoi simili. Superato lo *stupor* primitivo di fronte all'immensità della natura e scoperta la sua capacità di *homo faber*, l'uomo si erge di fronte al mondo materiale come suo padrone, sente la superiorità del suo essere di coscienza e di libertà e l'impossibilità che il suo destino di tale essere soggiaccia alla sopraffazione di forze che gli sono inferiori. Quando allora nella realtà effettuale egli vede lo scatenarsi delle forze del male contro di lui, l'uomo ricorre all'Assoluto e invoca Dio non semplicemente per smarrimento e timore, ma per fierezza e innato sentimento di dignità, per la coscienza cioè che egli ha del suo essere spirituale, così che se invoca l'aiuto e il giudizio di Dio, è per la convinzione che Dio è solidale con lui... è un figlio di re in catene: quando invoca l'aiuto del Padre onnipotente, lo invoca certamente da prigioniero, ma anche da figlio»<sup>13</sup>.

Il rischio che si vuole additare è anche quello di avallare un'impressione diffusa nell'uomo di oggi: quella cioè che tutte le religioni, pur nella diversità di forme e di strutture, in ultima istanza siano uguali. Si spiega così la difficoltà odierna a contemplare il passaggio da una religione all'altra, in nome della verità, e l'aspettativa che ogni uomo rimanga nella propria tradizione spirituale, vivendola con la convinzione che essa, nel suo nucleo profondo, non si distingua in sostanza da tutte le altre. Talvolta si assiste anche all'annuncio di una, più o meno imminente, "religione dell'avvenire" che coniugherà in sé unità e pluralità. Davanti a un quadro simile, la teologia del nostro tempo pronuncia un "sì" alla libertà religiosa, al riconoscimento della dimensione strutturalmente religiosa dell'uomo, alla convinzione che anche il cosmo e il suo mito parlano di Dio e possono condurre a Lui.

«Conosce però anche un deciso "no" alle religioni, vede in esse espedienti con

11. J. DANIELOU, *Dio e noi*, trad. it. Ed. Paoline, Alba 1956, p. 21.

12. M. BORGHESI, *Introduzione* a G.B. MONTINI – L. GIUSSANI, *Sul senso religioso*, BUR-Rizzoli, Milano 2009, p. 16.

13. C. FABRO, *L'uomo e il problema di Dio*, in AA.VV., *Dio nella ricerca umana*, a cura di G. Ricciotti, Coletti, Roma 1950, p. 85.

cui l'uomo si assicura contro Dio invece di abbandonarsi alla sua pretesa. Nella sua teologia della storia delle religioni il cristianesimo non prende affatto partito per l'uomo religioso, per il conservatore, che si attiene alle regole del gioco delle sue istituzioni ereditarie; il "no" cristiano agli dèi significa piuttosto un'opzione in favore del ribelle che per amore della coscienza osa evadere dalle consuetudini»<sup>14</sup>.

Convinto che il cristianesimo e non un' indefinita religione dello spirito è la religione dell'avvenire, il teologo cristiano tuttavia – continua J. Ratzinger – «si sentirà spronato nel continuare ad indagare e a cercare di conoscere più chiaramente il senso della storia delle religioni e il posto del cristianesimo in essa»<sup>15</sup>. La religiosità originaria e "strutturale" della persona umana, potremmo riassumere così, è ciò che muove la ragione alla ricerca di Dio, è segno di un bisogno di verità, un'attitudine presente in tutti gli uomini – e a volte, riconosceva Jean Danielou, «può essere più forte nei non cristiani che nei cristiani» – ma da sola non basta a salvare l'uomo: «alla salvezza non si giunge attraverso l'esperienza religiosa, bensì attraverso la fede nella Parola di Dio»<sup>16</sup>. Tutto ciò, che non comporta minimamente la svalutazione dell'esperienza religiosa "naturale", vale anche per il tema della conoscibilità di Dio da parte della ragione umana, che tornerà tra poco nel nostro discorso. Per la teologia cristiana è certamente possibile una conoscenza di Dio a partire dalle creature – sia a partire dall'universo che a partire dall'uomo stesso –; in essa però l'uomo incontra difficoltà tali per cui vi è la necessità morale che Dio stesso si riveli per poter essere conosciuto da tutti, con ferma certezza e senza errori. Senza disconoscere tali ostacoli, ha tuttavia grande importanza che sia riconosciuta validità alla via razionale verso Dio, come avviene da parte della teologia e del Magistero cattolico: «Con questa validità – affermava di recente il cardinale Camillo Ruini – si connette infatti la proponibilità a tutti – e non solo ai credenti dell'una o dell'altra religione – dell'esistenza di Dio, e quindi la possibilità di un discorso pubblico riguardo a Dio»<sup>17</sup>.

#### “CI HAI FATTI PER TE”

Un grande merito nel raccogliere e diffondere la ripresa, da parte della *Nouvelle Theologie*, della riflessione sulla costitutiva dimensione religiosa dell'uomo va riconosciuto a Giovanni Battista Montini, che da Arcivescovo di Milano dedicò al senso religioso la Lettera pastorale per la Quaresima del 1957. In una recente riedizione di tale scritto, si nota come si trattasse «di una scelta inusuale, del che Montini era perfettamente consapevole. Inusuale per il tema, allora in odore di modernismo, e nell'orizzonte pastorale dominato, per lo più, da argomenti di carattere morale»<sup>18</sup>.

Il motivo che spinge l'Arcivescovo a scrivere è che «l'uomo moderno va perden-

14. J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 19-20.

15. *Ibidem*, p. 23.

16. J. DANIELOU, *Dio e noi*, cit., p. 13.

17. C. RUINI, *Le vie di Dio nella ragione contemporanea*, in COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, cit., p. 34.

18. G.B. MONTINI – L. GIUSSANI, *Sul senso religioso*, cit., p. 18.

do il senso religioso»<sup>19</sup>, ossia quella «umana attitudine alla vita religiosa» che egli considera il primo gradino della vita religiosa e morale, e come tale soggettivamente fondamentale. Montini non si nasconde le ambiguità dell'espressione e le diverse interpretazioni, compresa quella modernista che,

«partendo da premesse agnostiche, ha dato un'interpretazione immanentistica al senso religioso, e lo ha fatto scaturire dalle penombre della subcoscienza, quasi un bisogno del divino che va creandosi il suo termine... Noi diremo piuttosto che il senso religioso è un'attitudine naturale dell'essere umano a percepire qualche nostra relazione con la divinità. E lo diremo sentimento religioso quando questa attitudine si pone in esercizio, quando cioè si riempie delle percezioni sue proprie»<sup>20</sup>.

Se questo è l'aspetto soggettivo del fatto religioso, «la disposizione dell'anima a intuire e a cercare Dio, a trattare con Lui, a credere, a pregare, ad amare Dio, ad avvertire il carattere sacro delle cose o delle persone, a connettere una responsabilità trascendente all'operare umano»<sup>21</sup>, questa attitudine può essere perfezionata da un fattore soprannaturale: la grazia.

Montini si sofferma poi a notare come tutta la Rivelazione e la Sacra Scrittura si riferiscono «a questa insita vocazione, naturale prima e poi soprannaturale, che portiamo in noi»<sup>22</sup>; cita diversi passi di Sant'Agostino, a cominciare dal famoso «*Fecisti nos ad Te*»<sup>23</sup>, «Ci hai fatti per Te» (rivolti a Te) con cui si aprono le sue Confessioni; sottolinea come tale esperienza religiosa impegni tutte le facoltà umane e non sia contraria alla nostra razionalità, la quale, pur non venendo esclusa dall'atto di fede, non può «risolvere e vanificare la forma religiosa del pensiero»<sup>24</sup>. Il suo intento è tener desto il senso religioso perché «esso costituisce il punto iniziale d'arrivo dell'ineffabile iniziativa di Dio desideroso di venire in comunione con noi»<sup>25</sup>. In tal modo, Montini intende rispondere sia al formalismo dei cristiani tiepidi, sia all'idea, diffusa nella cultura del tempo, che la dimensione religiosa costituisca il «passato», superato dalla modernità. Al contrario, il senso religioso è strutturale, e dunque inestirpabile, costituisce una struttura fondamentale dello spirito, è connaturale ed essenziale ad esso. Su questo terreno si possono incontrare tutti coloro che indagano l'esistenza umana, punto di dialogo tra cristianesimo e modernità, sfera ecclesiale e sociale.

Verso la fine dello stesso anno 1957, un volumetto a firma di un giovane sacerdote e professore milanese, don Luigi Giussani, intitolato *Il senso religioso*, veniva inviato ai soci adulti della Gioventù di Azione Cattolica ambrosiana come «Fonte Seniores 1958», ossia quale principale testo formativo dell'anno, esplicitamente raccomandato come risposta all'invito rivolto dall'Arcivescovo Montini. Si trattava del primo nucleo di un'opera più volte rielaborata, integrata e ripubblicata, da considerare come

19. *Ibidem*, p. 48.

20. *Ibidem*, p. 49.

21. *Ibidem*, p. 50.

22. *Ibidem*, p. 52.

23. AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni* I,1.

24. G.B. MONTINI – L. GIUSSANI, *Sul senso religioso*, cit., p. 54.

25. *Ibidem*, p. 55.

quella maggiormente caratteristica e significativa del fondatore di “Comunione e Liberazione”<sup>26</sup>. Il senso religioso lo ha impegnato per tutta la vita, dagli studi teologici alla testimonianza personale e all’opera ecclesiale.

«Tu sei fatto per Dio». Le parole di Sant’Agostino aprono ancora una volta il discorso. «Che significa “essere fatti per” una determinata cosa? – si chiede il sacerdote milanese –. Significa che in noi, proprio dentro la struttura del nostro essere, c’è una energia che ci spinge a quella cosa, che ce la fa desiderare e che ci dà il potere di afferrarla... Se tu sei fatto per Dio, significa che hai nell’intimo del tuo essere una certa capacità di Dio. Proprio questa capacità di entrare in rapporto con Dio è il senso religioso»<sup>27</sup>. Fra tutte le capacità della natura umana, per Giussani il senso religioso è quella fondamentale: mentre tutte le altre si rivolgono a dei beni particolari, essa tende al bene definitivo e perciò riassume tutti gli scopi delle altre capacità della persona. «Evidentemente – prosegue – la capacità del senso religioso non ce la formiamo da soli, ce la troviamo dentro la nostra natura... Noi siamo come di fronte a una voce che chiama. Potremo rispondervi o no, ma non possiamo impedire che essa chiami. Il senso religioso è una vocazione; esso è la vocazione della vita»<sup>28</sup>. Esiste dunque una rivelazione naturale, che passa attraverso l’esistenza delle cose, il cosmo, il movimento dei popoli e delle nazioni, la coscienza del bene e del male. Tutto ciò fa sì che la realtà sia “segno”, traccia di Dio, che rivela e copre allo stesso tempo, lasciando spazio e interpellando la natura umana. Per questo, si chiede all’uomo di “vivere intensamente il reale” e con ciò di attuare l’inclinazione “religiosa” immanente alla struttura originaria della persona. L’inquietudine dell’io trova però solo parziale soddisfazione nel mondo: c’è sproporzione tra la domanda dell’uomo e l’esperienza che si può fare nella realtà di qualcosa che “corrisponda” totalmente al suo cuore. Scontrarsi con questo limite innesca la percezione che sia ragionevole una Rivelazione, che mi si presenta nella storia ma che non può essere totalmente dedotta dalla struttura del mio essere. Davanti a ciò, il senso religioso non è principio normativo, parametro che possa stabilire a priori i caratteri del volto di Dio – l’esperienza soggettiva non può essere criterio esclusivo della vita spirituale – ma si apre a ricevere qualcosa che va ben oltre la mia domanda.

Fin da queste pagine di oltre cinquant’anni fa, ecco delineato il percorso che attraversa l’intera riflessione successiva: l’umanità è fatta per cercare Dio; la via che conduce a Dio è Gesù Cristo; ma dov’è ora Cristo? È dov’è la Chiesa, nell’unità dei cristiani? «La nuova esigenza è l’amore – conclude Giussani –, che implica un’adesione totale a Lui. Questa è la vocazione di noi che viviamo dopo la Sua Croce. Questo è l’impegno supremo cui è chiamato il nostro senso religioso naturale, esaltato dal tocco dello Spirito»<sup>29</sup>.

26. Fondamentale è l’edizione del 1966, per i tipi della Jaca Book di Milano, che ha pubblicato una nuova edizione nel 1977 fino a quella del 1986, considerata l’espressione più compiuta dell’autore sull’argomento. Il testo è anche contenuto nel volume, dello stesso L. GIUSSANI, *Il senso di Dio e l’uomo moderno*, prefazione del card. Joseph Ratzinger, Rizzoli, Milano 1994, pp. 7-75.

27. G.B. MONTINI – L. GIUSSANI, *Sul senso religioso*, cit., p. 80.

28. *Ibidem*, pp. 80-81.

29. *Ibidem*, p. 127.

*HOMO CAPAX DEI*

Entrambi gli autori che sono stati appena richiamati, l'arcivescovo Montini e il teologo Giussani, citano nei loro scritti una nota espressione dei Padri della Chiesa, largamente adottata da Agostino d'Ippona e poi da Tommaso d'Aquino: «*Homo capax Dei*», l'uomo è "capace" di Dio. È così che lo definisce anche il Catechismo della Chiesa Cattolica, che dà questo titolo al primo capitolo. «Il desiderio di Dio è iscritto nel cuore dell'uomo», afferma il documento, e la ragione è che l'uomo è stato creato da Dio e per Dio. «Nel corso della loro storia, e fino ai giorni nostri, gli uomini in molteplici modi hanno espresso la loro ricerca di Dio attraverso le loro credenze ed i loro comportamenti religiosi (preghiere, sacrifici, culti, meditazioni ecc.). Malgrado le ambiguità che possono presentare, tali forme d'espressione sono così universali che l'uomo può essere definito un essere religioso»<sup>30</sup>.

Le vie che portano alla conoscenza di Dio partono dal mondo e dall'essere stesso dell'uomo, ma entrambi non hanno in sé né il loro principio primo né il fine ultimo, così che la ricerca si sposta su una realtà che abbia tali caratteristiche. È questo, afferma Tommaso, «che tutti chiamano Dio»<sup>31</sup>. L'uomo, dunque, pur incontrando molte difficoltà per conoscere Dio con la sola luce della ragione, «ha facoltà che lo rendono capace di conoscere l'esistenza di un Dio personale»<sup>32</sup>. La stessa Lettera ai Romani, d'altronde, attesta che «ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (*Rm* 1,18-20).

Fra i teologi che più si sono occupati della "corrispondenza" trascendentale tra l'esperienza umana e l'evento della Rivelazione vi è certamente Karl Rahner, la cui opera più nota definisce gli uomini, fin dal titolo, «uditori della parola»<sup>33</sup>. Per il teologo tedesco, se c'è una Rivelazione di Dio, allora da sempre la creatura umana possiede nella sua struttura antropologica le condizioni per essere aperta a una tale comunicazione e poterla accogliere. Un Dio che si fa vicino è possibile solo là dove l'uomo, ben prima della libera scelta di accogliere o meno questa mano tesa, ha la possibilità di riconoscerla e di sostenerla. Con ciò non si vuole affermare che l'uomo possa, dalla semplice analisi trascendentale, dedurre i contenuti della fede. Egli, però, può scoprire che in lui esistono a priori le condizioni per conoscerli e che queste condizioni esprimono già qualcosa su tali contenuti. Tra natura e grazia, per usare i termini classici della teologia, c'è un rapporto tale per cui la natura ha in sé la capacità di ricevere la grazia.

Fecondissimo indagatore di tale relazione è stato anche il teologo tedesco di origine italiana Romano Guardini. Anche per lui, la struttura antropologica come tale è aperta all'esperienza dell'Altro, inteso come qualcosa di misterioso ma anche di determinato, di straniero e allo stesso tempo di intimo, lontano e contemporaneamente familiare. Esiste cioè nel suo intimo un'irrefrenabile tensione verso l'infinitamente Altro da sé; l'essere dell'uomo auspica ad un compimento, una pienezza di valore e

30. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 27-28.

31. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, 2, 3.

32. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 35.

33. K. RAHNER, *Uditori della parola*, tr.it. Borla, Roma 1977.

di felicità, tale da non poter trovare soddisfazione nell'esistenza immediata, che non è né infinita né assoluta. La trascendenza, verso cui l'uomo tende, è un'esigenza che proviene dal suo centro vivente e a cui non può rinunciare perché il significato della sua esistenza dipende proprio da essa<sup>34</sup>. In questa esperienza del Sacro, l'uomo è portato alle radici della realtà umana ed è sollecitato a una risposta: una risposta che si dà nella libertà, per cui egli può assumere diversi atteggiamenti davanti a questa percezione. Guardini ne parla come di un'esperienza originaria dell'essere quale visione della natura come "opera", ossia come "creaturalità", nesso del tutto libero e gratuito tra Dio creatore e l'ambito finito del reale. Così ne parla nel *Diario* del 1945: «il riconoscimento di Dio deriva da una percezione di fondo religiosa immediata, che si basa sul carattere di creaturalità delle cose, ma soprattutto sulla propria interiorità recettiva»<sup>35</sup>. La sorgente della visione, le radici dell'occhio, afferma Guardini in accordo con Agostino, sono nel "cuore", ossia nel centro personale dell'uomo. È qui che appare la creaturalità nelle cose del mondo. L'apertura del cuore è condizione per una percezione religiosa dell'essere e anche condizione di plausibilità per le argomentazioni razionali riguardo all'esistenza di Dio<sup>36</sup>.

Si tratta di temi teologici delicatissimi e ricchi di implicazioni. Lo stesso Joseph Ratzinger ha spesso sondato le "ragioni" del credere, così come il rapporto di reciprocità tra realtà naturale e soprannaturale, così che possiamo ben chiedere aiuto a lui per sintetizzare il discorso in questo modo:

«L'uomo è teso tra queste due forze. Egli non si libera di Dio, ma non ha neppure la forza di aprirsi una strada verso di lui; non può da sé crearsi un ponte che divenga un rapporto concreto con questo Dio. Si può continuare a dire con Tommaso che l'incredulità è innaturale, ma occorre aggiungere nello stesso tempo che l'uomo non può completamente illuminare lo strano crepuscolo circa la questione dell'Eterno, così che Dio deve prendere l'iniziativa di venirgli incontro, deve parlargli, se deve avere luogo una vera relazione con Lui»<sup>37</sup>.

Ma «affinché io possa ricevere come mio questo sapere dell'altro nella comunione e possa provarlo nella mia propria vita, devo io stesso essere aperto a Dio. Solo se in me c'è un organo di recezione, il suono dell'Eterno può arrivare a me attraverso altri»<sup>38</sup>.

Ciò che vale in senso strutturale per la persona informa di sé la sua intera attività e trova un riflesso particolare in ciò che rende l'uomo "pienamente uomo": la cultura. Con la sua espressività culturale l'uomo abita il mondo e pone le questioni fondamentali sul senso del suo agire e sui significati universali. Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza. «In ogni espressione della sua

34. Cfr L. NEGRI, *L'antropologia di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 1989.

35. R. GUARDINI, *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 42.

36. Cfr. M. BORGHESI, *L'occhio e il mondo. I sensi e la conoscenza religiosa in Romano Guardini*, in AA.VV., *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1989, pp. 97-122; A. BABOLIN, *L'esperienza religiosa in Romano Guardini*, in «Studia Patavina», 15 (1968), pp. 313-322.

37. J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, p. 25.

38. *Ibidem*, p. 26.

vita – scrive Giovanni Paolo II – egli porta con sé qualcosa che lo contraddistingue in mezzo al creato: la sua apertura costante al mistero ed il suo inesauribile desiderio di conoscenza. Ogni cultura, di conseguenza, porta impressa in sé e lascia trasparire la tensione verso un compimento. Si può dire, quindi, che la cultura ha in sé la possibilità di accogliere la rivelazione divina»<sup>39</sup>. Basti pensare al fatto che, oltre alla via filosofica, a quella cosmologica ed etica, il mistero dell'infinito è da sempre avvicinato percorrendo la *via pulchretudinis*, la via della bellezza, in tutte le sue forme. Un solo piccolo esempio al riguardo lo colgo dal nesso tra poesia e religione, che Mario Luzi considerava “inestricabile”. La poesia è alle sue origini manifestazione del senso religioso, con la sua “fondamentale interrogazione” sull'uomo e sul mondo<sup>40</sup>.

Si noti, e non è un aspetto secondario, come la prospettiva di cui si tratta non è semplicemente teorica e intellettuale, ma consista nel sorgere di una relazione, di un contesto fecondo di vita, che chiama in causa la persona nella sua totalità di mente e cuore, volontà e libertà, carne e spirito, senza pericolosi dualismi e senza fughe dalla storia. È in questa ampiezza di lettura che la teologia considera la razionalità dell'atto del credere, la ragionevolezza del Vangelo cristiano, la pertinenza antropologica della Rivelazione. Ha scritto di recente Francesco Cosentino che

«l'assenso di fede è in qualche modo richiesto a una “zona” nascosta e intima del cuore umano che coinvolge gli affetti, il sentire interiore, gli orizzonti di senso della vita, i valori che ci abitano. Questo “luogo implicito” della persona sfugge certamente a un tipo di razionalità scientifica ed empirica che freme di definire la realtà in formule matematiche fisse e invariabili; eppure, nessun uomo sognerebbe mai di affermare che quanto viviamo in questa parte di noi e quanto di questa parte si esprime nelle nostre scelte e relazioni, è qualcosa di irrazionale, di istintivo, di incontrollabile»<sup>41</sup>.

È qui che si mostra il “senso religioso” non come pura recettività e passività, ma in modo attivo.

#### Ai “CERCATORI DI DIO”

C'è un aspetto che vorrei non sfuggisse alla nostra riflessione. Ci stiamo occupando del senso religioso come studiosi che cerchino di darne una definizione e ne approfondiscano le caratteristiche. Non va dimenticato, però, che la questione di Dio non è per l'uomo un problema esclusivamente teoretico. Al contrario, si tratta di un problema eminentemente pratico, che ha conseguenze in tutti i campi della nostra esistenza. E, se è possibile invocare intellettualmente una posizione di agnosticismo, ossia la sospensione del giudizio, accompagnata da sensi di umiltà e di onestà di

39. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 71; cfr. anche J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, cit., p. 206.

40. Cfr. C. CARENA, *Luzi come Reborà: ha un fondo religioso il mistero della parola*, in «Avvenire», 9 gennaio 2011, inserto Agorà, p. 5. L'autore ricorda una frase di Luzi: «La parola che nomina ma anche fa esistere la cosa, in fondo non so più se è religione o è poesia». Cfr. anche D. RONDONI, *La ricerca di Dio in Leopardi*, in COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Dio oggi. I dibattiti*, cit., pp. 57-65.

41. F. COSENTINO, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, p. 69.

pensiero, ciò non è possibile nella pratica, dove si danno solo due alternative: vivere come se Dio non ci fosse, oppure vivere come se Dio ci fosse e come se egli fosse la realtà normativa per la mia vita. «Davanti alla questione di Dio – ricorda Joseph Ratzinger – non si dà neutralità per l'uomo. Questi può solo dire sì o no, e questo inoltre con tutte le conseguenze fin nelle vicende più piccole della vita»<sup>42</sup>.

Questo approccio, dal chiaro sapore pascaliano, è facile da riconoscere in un recente scritto dei Vescovi italiani, dal titolo: *Lettera ai cercatori di Dio*<sup>43</sup>. I destinatari, in realtà, appartengono a un ampio spettro, come scrive l'arcivescovo e teologo Bruno Forte nella presentazione del testo, confermando ancora una volta che il senso religioso, l'interrogarsi sulle realtà ultime, è tutt'altro da una mera introduzione alla fede: «la Lettera si rivolge ai “cercatori di Dio”, a tutti coloro, cioè, che sono alla ricerca del volto del Dio vivente. Lo sono i credenti, che crescono nella conoscenza della fede proprio a partire da domande sempre nuove, e quanti – pur non credendo – avvertono la profondità degli interrogativi su Dio e sulle cose ultime»<sup>44</sup>. L'intero testo verte sul presupposto di alcune “domande che ci uniscono” sulla felicità e la sofferenza, l'amore, il senso del lavoro e della festa, la giustizia e la pace. «Constatiamo – scrivono gli autori – 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»<sup>45</sup>. Tale inquietudine diventa “senso religioso” quando si apre al riconoscimento che “non siamo eterni” e “non siamo onnipotenti”, eppure non si chiude nella rassegnazione e nel cinismo, ma nutre «la speranza di chi si sente amato, cercato, sostenuto nel quotidiano, in un crescendo di senso, di gioia, di operosità costruttiva, che va oltre la fine di tutto»<sup>46</sup>.

#### CONCLUSIONE

Avviandomi a concludere, mi sembra importante richiamare che, se la questione di Dio è inevitabile, altrettanto indispensabili sono alcune attenzioni fondamentali nell'avvicinarsi ad essa: l'ascolto del messaggio che proviene dalla nostra stessa esistenza e dal mondo nella sua totalità, l'attenzione rispetto alla conoscenza e all'esperienza religiosa dell'umanità, l'impegno della nostra forza interiore per una questione che concerne ognuno di noi personalmente. Il ruolo salutare della teologia consiste proprio nel liberare le immagini radicate di Dio dalle loro incrostazioni e nel far sperimentare di nuovo la domanda su Dio come una domanda aperta, cioè come un'avventura, una ricerca, un viaggio dell'anima<sup>47</sup>. Non ci accada però che la ricerca religiosa si riduca a una terapia psichica, a un'esperienza consolatoria, volta più a rassicurare e quasi a coccolare.

Tengo a sottolineare come sia necessario evitare due estremi. Da una parte, quello di un soggettivismo e individualismo religioso che basta a se stesso e che

42. J. RATZINGER, *Guardare Cristo*, cit., p. 16.

43. CEI – COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, L'ANNUNCIO E LA CATECHESI, *Lettera ai cercatori di Dio*, 12 aprile 2009, Ed. Paoline, Milano 2009.

44. B. FORTE, *Presentazione*, in *Lettera ai cercatori di Dio*, cit., p. 3.

45. *Lettera ai cercatori di Dio*, cit., p. 8.

46. *Ibidem*, p. 15.

47. Cfr. F. COSENTINO, *Immaginare Dio*, cit., pp. 78-80.

si lascia tranquillamente confinare nell'intimo della coscienza personale. Dall'altra, invece, va tenuto lontano un certo oggettivismo religioso asettico e intellettualistico. Combattere il relativismo moderno non può significare l'esclusione del soggetto, al contrario deve favorire l'apertura a una religione che promuova la sua creatività, intelligenza e libertà, il senso di giustizia e di verità. La ricerca e l'adesione di fede non comportano l'annullamento della personalità, ma il suo potenziamento, in sé e nella sua dimensione di socialità.

All'inizio e alla fine del Vangelo secondo Giovanni troviamo la stessa domanda in bocca a Gesù. «Che cosa cercate?», chiede il Nazareno ad Andrea e Giovanni che lo seguono su indicazione del Battista (*Gv* 1,38). E «Donna, perché piangi? Chi cerchi?» (*Gv* 20,15) sono le parole del Risorto a Maria di Magdala. L'uomo è l'essere che cerca Dio. «E perfino dopo averlo trovato, continua a cercarlo – affermava Giovanni Paolo II il 27 dicembre 1978, in uno dei primissimi discorsi del suo pontificato – E se lo cerca con sincerità, lo ha già trovato; come, in un celebre frammento di Pascal, Gesù dice all'uomo: “Consolati, tu non mi cercheresti, se non mi avessi già trovato” (B. PASCAL, *Pensées*, 553: “Il mistero di Gesù”). Questa è la verità sull'uomo. Non la si può falsificare. Non la si può nemmeno distruggere. La si deve lasciare all'uomo perché essa lo definisce»<sup>48</sup>.

48. GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 27 dicembre 1978.