

## FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

2

Il Progetto «Filosofia ed esperienza religiosa» è promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e dal Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana.

Comitato scientifico: Angela Ales Bello, Francesco Botturi, Giuseppe Colombo, Massimo Marassi, Marco Paolinelli, Paola Ricci Sindoni, Elisabetta Zambruno.

a cura di  
**GIUSEPPE COLOMBO**

# Esperienza religiosa

Atti del Convegno nazionale  
Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore  
17-18 novembre 2011

FILOSOFIA | RICERCHE  
FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

**V&P** VITA E PENSIERO

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana.

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

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: [autorizzazioni@clearedi.org](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org)

© 2012 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano  
ISBN 978-88-343-2279-6

## INDICE

Presentazione	VII
Saluto del Direttore del Dipartimento di Filosofia	XI

### RELAZIONI

SUA ECC.ZA MONS. FRANCO GIULIO BRAMBILLA Esperienza religiosa, devozione e fede teologale	3
FRANCESCO BOTTURI Esperienza religiosa o religiosità dell'esperienza?	15
PAOLA RICCI SINDONI Esperienza religiosa e senso dell'ineffabile	33
SUA ECC.ZA MONS. ENRICO DAL COVOLO Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene. Conoscenza 'razionale' di Dio, contemplazione ed esperienza 'mistica'	45
MARCO RAVERA Esperienza religiosa e religione	61
SILVANO PETROSINO Alterità, religiosità e ontologia ermeneutica	69
FRANCESCO MIANO Esistenza e trascendenza nella filosofia di Karl Jaspers	89
GIOVANNI FERRETTI Questioni epistemologiche dello studio dell'esperienza religiosa da un punto di vista filosofico	107

## INTERVENTI

ANGELA ALES BELLO La riflessione filosofica sull'esperienza religiosa tra passato e futuro	117
FEDERICA BERGAMINO Mediazione e desiderio	121
GIUSEPPINA DE SIMONE Desiderio: cifra sintetica dell'esperienza	123
ROSANNA FINAMORE L'io, il sé, la coscienza	127
SANDRO MANCINI Esperienza religiosa ed esperienza di fede	131
PIETRO PALUMBO Sull'esperienza religiosa	135

## Esperienza religiosa, devozione e fede teologale

### 1. *Il filo di un discorso che continua*

Nel primo Convegno è stata posta a tema la questione del rapporto tra filosofia e mistica e, in particolare, tra esperienza religiosa e mistica. Senza dubbio si può affermare che, nella storia, l'esperienza religiosa registra nel confronto con la mistica uno dei suoi banchi di prova decisivi. In quel contesto, l'arco della mia argomentazione partiva dal mostrare che la fede cristiana è e non è un'esperienza. Occorreva superare due facili, quanto pericolose, equivalenze: che il cristianesimo è l'esperienza che ne facciamo; che il cristianesimo è il sentimento religioso. La fede cristiana è questo, ma è certamente molto più di questo: essa intrattiene con l'esperienza e il sentimento del sacro un rapporto di differenza e inseparabilità. Per mostrarlo seguivo un ampio percorso, che prevedeva tre mosse: nella prima, analizzavo il significato di esperienza superando le sue più facili riduzioni: vale a dire, il suo significato emozionale, sperimentale, terapeutico e immediatista; nella seconda mossa mettevo in luce la struttura dell'esperienza cristiana come vissuto e come sapere, coniugando esperienza e rivelazione; infine, nella terza mossa, delineavo la fede come forma di un'esperienza cristiana integrale.

Solo dopo questo lungo periplo mi era stato possibile determinare il senso della mistica nel cammino di fede cristiana: il modo con cui l'esperienza mistica prende i contorni della fede veniva detto in rapporto ai due poli che determinano il rapporto del credente alla rivelazione: il mistero e la fede. Se 'mistico' dice innanzitutto *riferimento al mistero*, per il mistico cristiano tale relazione mette in contatto con il mistero che si dona nella storia (Gesù Cristo) e nei gesti salvifici che lo rendono presente (Parola e Sacramento). Di qui il paradosso del mistico 'cristiano' che oscilla tra il contatto immediato con Dio che egli patisce e il darsi storico del mistero di Dio nelle mediazioni di Cristo, della Chiesa e dei suoi gesti salvifici. D'altro lato, l'esperienza mistica dice *riferimento alla fede*, anzi è una forma singolare dell'esperienza della fede, che però

---

\* Vescovo di Novara.

non può pensare di superare e trascendere il regime della fede. Il mistico – dicevamo – non esce dalla storia, non pretende di superare i segni e i linguaggi della fede, ma casomai di penetrarli fino alla loro sorgente più radicale che è l'amore inesauribile di Dio. La fede cristiana, allora, contrassegna pienamente il cammino della mistica; e anche tutti i segni straordinari (visioni, rivelazioni, apparizioni, estasi, stigmati, levitazioni, rapimenti, doni di preveggenza, ecc.) sono relativizzati, nel senso che sono posti in relazione alla fede che li misura, li norma, li interpreta.

Al centro del mio intervento proponevo un tentativo di disegnare *la forma dell'esperienza mistica*: la mistica è una sorta di 'confine' o di 'soglia' dell'esperienza cristiana. Anche se, a mio avviso, esistono anche altre soglie dell'esperienza cristiana: ad esempio quella di una carità e di una dedizione sconfinata al fratello, che diventa quasi una forma del proprio credere e che si è realizzata in alcuni grandi santi della carità. La mistica è quella soglia dell'esperienza cristiana nella quale il credente è 'posto in attenzione a una presenza'. Il mistico è colui che non solo vive *alla* presenza di Dio, ma anche e soprattutto *della* Sua presenza. Egli sta all'interno di un'iniziativa di Dio che incombe su di lui, che è irresistibile, che viene percepita come una presenza patita e subita. È quasi come se l'atto del credere (*actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*) passando attraverso le forme storiche della fede, pur senza abbandonarle né deprezzarle, le sentisse nella loro trasparenza simbolica, che lo fanno approdare alla sponda del mistero della condiscendenza di Dio in Gesù. La forma dell'approdo non è quella di un possesso, ma quella di una disponibilità, di un abbandono, di un'obbedienza vitale, di un'unione sponsale, di un'assenza presente, di un compimento del desiderio, senza che si possa parlare di un desiderio compiuto, che mantiene ancora i tratti dell'*homo viator* (di qui le immagini del 'centro' e del 'fondo' o del 'vertice' dell'anima), di un'unificazione e semplificazione di tutte le pulsioni, gli affetti e i desideri. Il mistico si sente così come dall'esterno o dall'alto unificato nell'intimo più profondo di se stesso, nel 'centro dell'anima', in una pace profonda che arriva magari quando non la aspetta, che supera lunghi periodi di oscurità, di resistenza, di purificazione, e che viene incontro come dono, come unificazione della vita, come presenza beatificante, come trasformazione e trasfigurazione dell'uomo.

Da qui mostravo anche la peculiarità del *linguaggio simbolico dei mistici*: si colloca nella tensione tra silenzio (parola non detta) e linguaggio simbolico (unificato e unificante, che rinvia oltre). Si tratta di un sapere che non sa, di una nescienza, della 'nube della non conoscenza', che tuttavia è un sapere, è un gustare, è un essere trasformati, è un arrendersi, la cui descrizione deve raccogliere tutte le risorse del linguaggio simbolico e poetico. I grandi mistici sono stati spesso anche grandi poeti e, anche quando non lo sono, sentono che ogni narrazione della loro esperienza



non afferra il suo centro più intimo, perché è il linguaggio dell'amore, di chi si abbandona, gusta, è toccato, è ferito, è trasformato da una presenza. Il linguaggio dei mistici è, dunque, il precipitato di un 'sapere trasformante', com'è stato efficacemente detto, di una grazia che trasforma le radici e il vissuto della libertà in tutte le sue dimensioni.

Infine, cercavo di ricordare le tipologie dell'esperienza mistica. Esiste una mistica essenziale: *Wesensmystik*, da Meister Eckhart e la mistica renana alle Beghine fiamminghe, fino a Beatrice di Nazaret. C'è una mistica sponsale: *Bräutermystik*, una mistica dell'alleanza che si lascia educare dalla tradizione biblica, già tracciata nei Padri, e che ha nel Medioevo il corifeo in san Bernardo, per poi trovare un caso singolare in santa Teresa d'Avila e, in posizione paradossale, san Giovanni della Croce. E, infine, v'è una *mistica dell'assenza*, dove l'esperienza del sottrarsi di Dio, della notte, della sua assenza, appare la dominante dell'esperienza: Caterina da Genova, Mectilde de Bar, san Paolo della Croce.

Il risultato ottenuto in quel Convegno ha incoraggiato i cultori ad allargarne l'orizzonte al rapporto tra filosofia ed esperienza religiosa. Mi è stato chiesto di proporre esplicitamente alla considerazione riflessiva il rapporto tra esperienza religiosa e fede teologale. Se, come dicevo, l'esperienza mistica è una soglia dell'esperienza religiosa, cioè quella 'linea di confine' che la fa sporgere verso il mistero, esiste anche un'ampia radura dell'esperienza religiosa che appartiene alle forme dell'umano comune. Formulando il titolo del mio intervento 'esperienza religiosa e fede teologale' credo sia utile abordare anche la forma pratica più diffusa dell'esperienza religiosa: la forma della *devozione* e di tutte le modalità con cui il sacro si rappresenta. Perciò ho pensato di completare il titolo con la seguente dizione: 'esperienza religiosa, devozione e fede teologale'. La giustificazione teorica di tale approccio sta nel fatto che non è possibile una riduzione trascendentale dell'esperienza religiosa e delle sue condizioni di possibilità, senza passare anche attraverso l'approccio fenomenologico ed ermeneutico delle forme del religioso. Se l'accostamento alla mistica rappresenta la sfida più azzardata, l'indagine sulla devozione ci porta nella landa più critica in cui sopravvive ancora qualcosa dell'esperienza religiosa nello spazio della società secolare.

Le grandi figure della spiritualità, che hanno scalato le vette dell'avventura cristiana, hanno vissuto la loro esperienza spirituale sapendo coniugare le forme della devozione e l'arduo cammino della fede. La loro spiritualità è stata sovente contrassegnata dall'accesso alla fede mediante il colore e il calore della devozione, talvolta con tratti fortemente teocentrici (cfr. il tema della 'nascita divina' e della 'gloria di Dio'), talaltra con accenti cristocentrici (come la devozione all'umanità e alla passione di Gesù, o al 'cuore di Gesù'), non poche volte con una forte componente mariana o ecclesiale. Sembra quasi che la sequela a Cristo neces-

siti di una porta d'ingresso, di un canale che accenda il cuore e conduca la mente verso la comunione al Mistero trinitario. Accostando la geografia dell'esperienza religiosa da questo punto di osservazione della devozione e del sentimento del sacro operiamo un approccio fenomenologico ed ermeneutico per così dire più ampio, più capace di osservare le forme del religioso, accessibili all'esperienza comune. E, quindi, in modo paradossale siamo posti a confronto con problemi teorici e pratici all'opposto di quelli dell'esperienza mistica. Se nel mistico è la *mediazione* religiosa il punto critico, nel senso che essa tende ad essere in qualche modo superata, nell'esperienza della devozione il pericolo sta nella sua difficoltà radicale alla *trascendenza*, nel senso che le forme pratiche del sentire religioso sembrano assorbire nel loro buco nero ogni forma di alterità e di avvento. È non è chi non veda che anche la chiarificazione di quest'ampia regione dell'esperienza religiosa sia oggi decisiva dinanzi allo *tsunami* del ritorno del sacro, del bisogno di spiritualità, del sentimento religioso.

Il tema della devozione sembra oggi dividere gli spiriti tra coloro che respingono con le devozioni anche la devozione in favore di una fede 'dura e pura' e coloro che cavalcano le devozioni come risposta efficace al ritorno del sacro e al bisogno emergente di spiritualità. Occorre, invece, cercare la via stretta capace di assumere e purificare la devozione e di educarla a essere la porta d'accesso alla fede. Si tratta di una via che dev'essere sempre di nuovo ripercorsa, affinché la devozione faciliti il cammino che conduce alla buona relazione al Signore dentro una fraternità evangelica, e, d'altro lato, la sequela di Cristo non manchi del sentimento e delle forme che sappiano riscaldare il cuore e muovere la libertà all'ardimento della fede.

D'altra parte, il tema della devozione pare riemergere sullo sfondo della 'crisi della devozione' nella società secolare, una crisi che però ha visto pullulare quasi a lato alcune modalità di ripresa vischiosa e sentimentale del religioso. La devozione ha a che fare con il 'sentimento del sacro', è il modo con cui l'uomo e la donna riconoscono il debito nei confronti della trascendenza (degli altri, del divino o di Dio), ma fatica a trovare le forme pratiche di tale riconoscimento. Cerco di illustrare il 'transito' dalla devozione alla fede, e viceversa, attorno a tre passi successivi, che faccio precedere da uno sguardo al momento presente di crisi della devozione e, dunque, di questa forma dell'esperienza religiosa.

## 2. *Crisi della devozione e nuovo bisogno di spiritualità*

Nella società secolare la crisi della devozione si presenta con un duplice volto: si fa fatica a dar forma *comune* al sentimento religioso; non si riesce

a trovare la lingua per dar voce alle forme *pratiche* che esplicitano questo sentimento dell'esistenza.

In effetti, nell'attuale società secolare si parla di 'crisi della devozione', ma se ne parla sulla base di un uso spregiativo del termine 'devozione' (parallelo all'utilizzo negativo del termine 'religione' contrapposto alla 'fede'). La 'crisi' della devozione diventa un interessante test dello scollamento tra desiderio e pratica della vita spirituale. Se, per un verso, si manifesta insistentemente un'intenzione di vita cristiana autentica (ad es. di preghiera, di silenzio, di ascolto), dall'altro, si fatica a trovarne la lingua, la modalità concreta (le forme personali della preghiera e l'evidenza sociale rito). In tal modo l'intenzione e il desiderio risultano fiacchi e velleitari (e trovano alibi nello slogan che si può pregare *nella vita* anche senza *dire preghiere*). I modi concreti della devozione e le forme rituali diventano legalistiche e ripetitive, incapaci di suggerire alla coscienza la lingua in cui mediarsi.

Sullo sfondo sta il presupposto, tipicamente moderno, che il sentimento o la devozione debbano essere 'spontanei', quasi affiorare alla coscienza senza alcun debito verso le forme culturali con le quali la vita trasmette ciò di cui vive, ama e spera. Più ancora radicalmente la società secolare non sa fornire un 'linguaggio condiviso' per *transitare* la soglia del sacro. Ne fa le spese proprio la 'devozione', il sentimento religioso, il quale non può non esprimersi e costruirsi che attraverso molteplici 'devozioni'. È la 'fine delle devozioni'. Ma ciò non comporta automaticamente la 'fine della devozione'!

Essa, invece, si trasforma e si ripresenta oggi, rispetto alle forme della devozione precedenti il Concilio, in una versione debole, ma non meno pervasiva. Il sentimento (anche quello religioso) viene saturato senza bisogno di riferirsi a Dio e alle sue immagini. Si ripiega intimisticamente in un 'sentire' e un 'sentirsi' rinchiuso in una coscienza senza corpo, senza mondo, senza gli altri e, perciò, anche senza Dio. È facile notare che la 'crisi della devozione' e la 'fine delle devozioni' nella società secolare sono sopravvissute a coloro che ne avevano già preparato il funerale.

La sopravvivenza è avvenuta nelle forme di un religioso vischioso, diffuso, sentimentale e di un sacro selvaggio, che stanno prefigurando forme di religione settaria o elitaria. È il 'fai da te' della religione. Molti pezzi del *puzzle* sono autentici, ma l'insieme è falso o, detto più cautamente, è frutto di un 'bricolage' personale. Ciascuno (persona o gruppo) sceglie la forma della 'sua' religione, ma più precisamente si dovrebbe dire della sua 'religiosità'. Questo 'religioso' assume forme molto pervasive in una devozione che sembra viaggiare a lato dell'esperienza di fede (ecclesiale), sembra quasi mancare di una lingua e di gesti affidabili, riconoscibili anche da altri. Per questo ricostruisce

da capo e in proprio la lingua, i gesti, i luoghi dove esprimere un sentimento che sembra 'distratto' dall'esperienze comuni della vita liturgica e spirituale.

Molta gente partecipa alle liturgie cattoliche e non, ma quando si tratta di esprimere la propria devozione si abbevera ad altre fonti e santuari, ad altre forme di preghiera e ad altre guide. Oppure, più diffusamente, dichiara di credere in Dio, ma per quanto riguarda il bisogno di esprimere la sua credenza non sente il bisogno di una lingua e di pratiche comuni. Ognuno ha la sua religiosità e la costruisce individualmente o in piccoli gruppi. Non bisogna però semplicemente trattare con sufficienza questo 'sacro selvaggio'. Rimuoverlo significherebbe lasciarlo in balia di un'incontrollata espansione e della possibilità di manipolazione da parte dei nuovi movimenti religiosi. Ignorarlo in nome di una presunta purezza della fede significa consegnare la fede a esperienze individuali o a gruppi elitari.

Educare la devozione e alla devozione allora significa ritrovare la lingua e ridare forme espressive che ridonino la capacità di varcare la soglia del sacro per transitare al Santo. La devozione e le sue forme consentono il passaggio *dalla vita al sacro* e *dal sacro al santo*, e viceversa. Un transito che è messo in moto dal 'sentimento', cioè dalle forme del 'sentire', dell'essere affetto. Le forme del sentire sono il modo con cui l'uomo percepisce se stesso, si sente appunto come 'sor-preso' (preso-da-sopra) dalla vita. Per questo il sentimento è collegato al 'sacro'. Nell'esperienza del 'timore' davanti al segreto dell'esistenza e alla sua origine trascendente (il *tremendum et fascinosum* del sacro), l'uomo impara a ricevere la vita in dono e a dedicarsi ad essa. Il timore reverenziale del sacro (la devozione) richiede di diventare affidamento esistenziale (la fede). Senza questo luogo di passaggio non è possibile vivere la fede (e, dunque, anche la fede cristiana) come un *affectus*, cioè come qualcosa che ci tocca, che ci sor-prende, che assume le forme del 'sentire' e del 'sentirsi', quali possibilità di 'dire' e di 'dirsi' di fronte al mistero dell'esistenza e di vivere l'esistenza come mistero. La *devozione* si accende quando e perché l'uomo opera questo passaggio. La devozione fa mettere in moto la libertà lasciandosi sorprendere da un sentimento che lo porta a varcare le diverse 'soglie' dell'esistenza. Per questo ritorna inevitabilmente in tutti i passaggi della vita, del nascere e del morire, del crescere e del donarsi, dell'amare e del soffrire. Le *devozioni* sono la lingua parlata e il gesto praticato per varcare queste 'soglie', perché l'esistenza non deriva soltanto da quanto riusciamo a costruire con la nostra ragione strumentale e con la nostra azione produttiva. Si tratta allora di operare un triplice transito che consenta alla devozione di varcare la soglia verso la sua forma matura che è la fede, la quale non si lascia semplicemente alle spalle la devozione, ma la assume e la trasforma.

### 3. *La devozione tra fede e rito*

Il primo transito è il più difficile perché dovrebbe coniugare la fede e il rito. La devozione, la 'buona' devozione è il collante tra la fede e il rito. Si potrebbe persino provare ad abitare una navata di una chiesa, il luogo eminente dove dovrebbe avvenire questo primo transito. Lo spettacolo sarebbe sorprendente, come sa bene chi ha provato qualche volta a partecipare a una celebrazione, spostando il suo punto di osservazione dalla parte del credente.

La fenomenologia di una celebrazione reale è fortemente istruttiva. Si può notare una modalità passiva, quella di gran lunga più diffusa, che s'attende una qualche spettacolarizzazione da parte dei gestori del sacro incapaci di suscitare emozioni e azioni; e che talvolta scade in didascalìa, proclamazione di valori e comportamenti morali; qualche volta persino si trasforma in *happening*. Si può osservare una devozione e un'attenzione intensissima, ma vissuta a margine del rito celebrato, quasi in luogo e forma discosta, che rielabora il rito in una sorta 'di fai da te' soggettivo. Si nota per fortuna anche una presenza che è capace di unire una celebrazione sobria, degna, armonica all'attesa di poter pregare in una comunità credente, in forme persuasive, semplici, emozionanti senza essere seduttive e teatrali.

Quando avviene così, il rito è il luogo in cui si esprime la fede, il credente si ritrova e si alimenta non solo esprimendo un sentimento a monte delle forme pratiche della fede, ma attraverso di esse. Le forme dell'ascolto, del silenzio, del canto, della lode, della consegna e del servizio, della personale cura di sé e dello scambio sociale trovano un luogo e una lingua comune.

Pensiamo tutto questo in rapporto al gesto centrale della liturgia cristiana, segnatamente la Messa. La forma devota della partecipazione era legata alla comunione, che era diventata così il momento soggettivo della messa tanto da poter essere persino scorporata da essa, per essere riservata al momento personale e connotata nel suo momento devozionale. Tutta una letteratura devota (e la gestualità corrispondente: la necessità della confessione, il digiuno eucaristico, la preparazione e il ringraziamento ritualizzato) è andata ad alimentare questo momento a lato della struttura rituale dell'eucaristia (la parola di Dio, il senso pasquale della messa, la sua dimensione comunitaria). La correzione di questo vistoso difetto è stata prodotta riportando la celebrazione nella navata, tra la gente, o almeno tentando di avvicinare la distanza tra rito e vita, tra celebrazione e fede.

La riforma liturgica postconciliare ha così assunto un ruolo guida scendendo nello spazio della devozione, dirigendo vigorosamente le forme della celebrazione e qualche volta reprimendo le forme della de-

vozione. Il risultato è stato, secondo alcuni, la perdita del senso del sacro, proprio nello spazio dove la gente prega, il quale in alcune assemblee assomiglia talvolta più alla riunione di un condominio. Di qui la ricerca della chiesa antica, l'enfasi sul tempo opportuno alla preghiera, la valorizzazione del gesto sacrale e del canto in una lingua remota. Qualcuno ha contestato persino il carattere un po' intellettuale della riforma e il suo presupposto antidevozialista.

Gli interventi verbali in una celebrazione hanno raggiunto a volte livelli insopportabili, mettendo a dura prova la capacità di ascolto del fedele e relegandolo al ruolo di un ascoltatore passivo e non di un credente che prega celebrando. La predicazione, allora, è diventata il termometro della qualità della celebrazione e della scelta del fedele. Era come l'ultima chance che gli restava non potendosi più esprimere attraverso la sua devozione: scegliere la messa in base al predicatore. La celebrazione puntava sulla qualità della fede nel sacramento celebrato, senza attenzione al bisogno di rito e di devozione che la stessa fede richiede. Vissuto così il rapporto fede-sacramento può correre il rischio di passar sopra la ritualità umana.

#### 4. *La devozione tra tempo sacro e senso della festa*

Un secondo aspetto della crisi della devozione riguarda il *tema della festa*. La religiosità popolare, studiata da un'interminabile letteratura, si riferisce al 'tempo sacro': le feste che conferiscono identità al gruppo sociale (feste patronali, confraternite, ricorrenze legate all'eziologia del luogo, ecc.); le feste che scandiscono il ritmo del calendario civile-religioso (tradizioni popolari natalizie, legate al tema dell'origine della vita; tradizioni 'misteriche' pasquali, stazioni quaresimali, misteri della settimana santa, religiosità popolare pasquale; tradizioni religiose legate alle stagioni naturali, capodanno, semina, mietitura, raccolto); le feste che segnano i tempi dell'esistenza umana (nascita, iniziazione, matrimonio, vita adulta, malattia, morte). Questi erano i luoghi che tradizionalmente esprimevano il sentimento religioso della vita, in rapporto all'identità personale, alla vita sociale e al tempo del calendario.

Anche qui la secolarizzazione, combinata con alcuni fenomeni della vita civile, come la mobilità locale e più in genere un'esperienza del tempo (in particolare del tempo libero, generalmente coincidente con la festa) ha messo in crisi il senso della festa come 'momento opportuno' (*kairós*) in rapporto al tempo feriale. Quest'ultimo è solitamente un tempo vissuto in termini funzionali, cronologici, dove l'uomo appare soggetto di produzione e di trasformazione. Il sentimento della festa è legato all'interruzione del tempo feriale. Tale sospensione era general-

mente strutturata dalla tradizione popolare (feste patronali, misteri della settimana santa, riti ciclici e di passaggio, ecc.) per dar corpo al senso di appartenenza sociale (ecclesiale), dentro cui avveniva uno scambio simbolico, volto alla costruzione dell'identità e alla coltivazione del rapporto sociale.

La fine del regime di 'cristianità' con la differenziazione di società civile e comunità religiosa (cristiana), combinata ai citati fenomeni della mobilità e del tempo libero, ha strappato alla festa il suo valore simbolico unificante. Restano forme vistose di sopravvivenza e di recupero della festa, ma che vengono però vissute dentro il regime con cui il sentimento del tempo della festa viene vissuto nella società secolare, non più come tempo 'sacro', ma come tempo 'libero', intervallo nel tempo lineare, sospensione del suo ritmo produttivo, evasione dal carcere del tempo cronologico. Si fa fatica a restituire il significato simbolico del momento della festa, come tempo per ritrovare sé stessi e la relazione con gli altri, al di là delle dinamiche della prestazione e della produzione.

Le forme della festa 'popolare' e della ritualità ciclica e iniziatica (alla vita e alla morte) restano ancora quelle che sono più soggette alla tensione tra fede e rito cristiano. Ma si può notare anche che il tema della festa resta uno dei luoghi più interessanti per educare la devozione. In particolare il tempo della festa è il tempo in cui il sentimento religioso parla i linguaggi del racconto, dell'arte, della musica, del folklore, ecc. capaci di evocare la memoria, il sogno, la creatività, la multiforme presenza di differenti figure e personaggi che normalmente non popolano il rito cristiano. Non per nulla la religiosità popolare crea una larga partecipazione del popolo, che sente così 'suoi' quello spazio, quel tempo e quelle forme, i quali diventano persino il luogo di schermaglie preparatorie, di difficilissime trattative e mediazioni, di inutili battaglie e di rotture laceranti.

Possono, però, diventare anche lo spazio che prepara il senso della festa *cristiana*, in particolare della *domenica*, senza della quale il *dominicum* (giorno del Signore ed Eucaristia domenicale) finiscono per diventare 'uno' dei tanti impegni del weekend. Senza recuperare il senso della festa, e senza educare il bisogno della festa come spazio della libertà, anche l'insistenza attuale sulla domenica sarà come privata dell'alfabeto con cui esprimersi.

##### 5. *La devozione, la fede e identità della persona*

Infine, l'ultimo transito ci consente di ritornare alla vita, illuminata dall'incontro che trasfigura la devozione nella fede. Se il sentimento del sacro e le forme della devozione hanno bisogno del rito per strutturarsi,



la forma *cristiana* del rito (parola e gesto) consentirà di riconquistare la coscienza che nel gesto ci si rivolge a Dio o, meglio, Dio ci viene incontro. Perciò il *rito cristiano* (Parola e Sacramento) educa le forme della devozione: in esso l'uomo riconosce la promessa iscritta nella vita. Nel Parola pregata e nel Sacramento celebrato, la libertà con un gesto 'simbolico' rac-coglie le molte azioni e i molti frammenti della propria esistenza, consegnandoli (il rito) e consegnandosi (la fede) all'origine del proprio vivere e del proprio sperare. Per questo la devozione è come l'atmosfera del rito e le devozioni danno voce e linguaggio al sentimento del sacro proprio alimentandosi alla ritualità dell'uomo. Si tratta di una ritualità sempre in cerca di volto e di autenticità. Una giusta fisiologia della celebrazione liturgica dà volto autentico alla ritualità con cui l'uomo non manipola il mistero di Dio, ma si avventura nello spazio del sacro riconoscendovi il Santo. La libertà si lascia abitare dal Santo («Egli [Gesù] entrò per rimanere con loro», *Lc* 24,29), dedicandosi e consegnandosi a Lui, spendendo tempo, risorse, energie (la 'gratuità' e la 'ripetività' del rito), anzi sacrificandole, cioè 'rendendole sacre', sottraendole all'uso semplicemente produttivo e fabbrile (la 'sacralità' del rito, che separa luoghi e tempi, che 'offre' materiali e gesti preziosi), per renderle disponibili ad esprimere la gratuità della promessa che abita le cose e il mondo, il tempo e lo spazio.

La ritualità umana si suggella nella celebrazione cristiana e, così, siamo ammaestrati sul carattere buono dell'esistenza che ci sor-prende e ci tocca, ci viene incontro e ci affascina, ci emoziona e fa della fede una consegna della propria libertà. Perciò l'*affectus fidei*, una fede 'sentita' e 'senziente', è capace di integrare il vissuto, di dare volto alla libertà, di unificare i frammenti diversi e dispersi dell'esistenza. Mentre la ritualità dell'uomo trasfigurata nel sacramento cristiano custodisce la promessa buona dell'esistenza, transcendendo se stessa e invocando la presenza di Dio, fa anche trovare l'identità alla libertà, le dà un volto, dà senso allo scambio simbolico con gli altri.

Si comprende allora perché la Parola della predicazione e il Sacramento cristiano presuppongono la ritualità umana e, anzi, perché il rapporto del sacramento alla fede non può passare che attraverso la ritualità e la devozione che ne è come l'atmosfera. Il sacramento è il rito cristiano che assume la ritualità umana, perché sia possibile *l'atto* della fede e la fede *negli atti*. Se il sacramento non vuole, da un lato, rispingere la ritualità umana nelle braccia della forma 'sentimentale' della devozione e, dall'altro, sequestrare la celebrazione cristiana nella sfera delle forme 'legalistiche' e remote dalla coscienza, dovrà pensarsi in rapporto alla vicenda della libertà. Personale e sociale.

La libertà ha la forma della fede *in atto* e che si costruisce *negli atti*. È una coscienza credente che dà forma alla libertà (mettendola in gra-



do di consegnare la propria vita dispersa e di dedicarsi a Dio) e che si forma mediante gli atti della libertà (con cui essa si affida alla promessa presente nel mondo e nella propria vita). Dare *forma* alla libertà (l'atto della fede) attraverso i *gesti pratici* della libertà (gli atti della fede) esige di assumere, purificare e trasfigurare i *modi della religione* (i riti e le devozioni). Queste sono le forme con cui l'uomo non solo riconosce in Dio l'origine buona della vita, del tempo, delle stagioni dell'esistenza, ma si lascia plasmare dal suo venire benevolo che dà senso e sostanza all'agire e al soffrire dell'uomo.

Questo lasciar essere, essere sor-preso, essere toccato dal venire di Dio (anzi dal suo comunicarsi benevolo, misericordioso, redentore nella pasqua di Cristo) configura l'atto della fede e la fede negli atti come un *affectus*, come un riceversi affidabile, come un'attrazione persuasiva e come un'emozione con-fidente. Perciò è da condividere con altri e da dire con gesti che toccano la vita, che coinvolgono la mente e il cuore, il corpo e l'anima, l'agire e il patire, l'amare e lo sperare. E, alla fine, fanno entrare l'uomo e la donna nella terra promessa della propria vocazione e consentono di ritrovare l'identità della persona.

La fede così diventa un *affectus* attraverso la devozione e la devozione invoca la fede per entrare nel mistero del Santo. La devozione preserva il rito (cristiano) dalla sua sclerosi. La celebrazione cristiana custodisce la devozione (e le devozioni) dal loro ripiegamento intimistico e sognante. Il Cristo risorto è il polo d'attrazione dei diversi transiti che abbiamo delineato sopra. L'*affectus fidei*, con le mille forme che la storia della devozione ci consegna nell'arte, nella musica, nella pittura, nella scultura, nella preghiera, nella ritualità, è l'organo della percezione e il sentimento della confidenza che sperimenta la presenza di Cristo come il volto affidabile di Dio, la sua Pasqua come la sorgente della vita in pienezza.

La riflessione filosofica deve poter pensare non solo le condizioni trascendentali di possibilità dell'esperienza religiosa, ma anche proporre la riflessione critica su una pragmatica della religiosità dell'esperienza come tale. A non meno di questo è convocato il pensiero. E questa è la sfida che il presente Convegno si propone e a cui auguro un fecondo cammino.