

Santità e crisi culturale

di Cecilia Costa

1. Premessa

Nel riflettere sulla *santità* e la *crisi culturale*, bisogna tener conto di alcuni presupposti: il Cristianesimo, più di ogni altra religione, “vive nella storia ed è vulnerabile alla storia” (Ricciardi). La stessa missione *escatologico-soprannaturale* della Chiesa ha uno stretto rapporto con la realtà temporale, perché ciò che annuncia, – il Vangelo –, è vissuto da uomini legati alla cultura (*Evangelii nunziandi*), che storicizzano “i contenuti della rilevazione cristiana” (Alberigo).

In generale, la letteratura sociologica rileva che intorno alla dimensione del sacro “si svolgono i nodi cruciali dell’esistenza umana” (Tomillieri, Doni). In particolare, la tesi che la sintassi del Cristianesimo sia tutt’ora fondamentale è condivisa da molti studiosi contemporanei, – da Taylor a Berger –, perché “svelando il vero Dio” non cessa di far “muovere insieme i misteri della divinità e i misteri del cuore umano” (Chateaubriand) e non cessa di dare una *verità* alla storia, una *visione* alla cultura, un *baricentro* alla libertà e un *significato* alla vita.

Ancora, è necessario sottolineare che se è vero che ogni epoca, in conseguenza delle proprie “dominanti spirituali”, ha proposto le proprie interpretazioni: sulla vita e sulla morte; sul bene e sul male; sul dolore e sulla felicità; sulla libertà e sulla verità. È altrettanto vero che ogni periodo storico ha generato i propri santi.

Se ogni contesto storico ha avuto i propri santi, anche nella nostra stagione di eccedenza della tecnica, di accelerazione storica, di “perdita del senso della vita e del vivere insieme” (*Laudato si*’), c’è spazio per la santità.

Proprio nella nostra epoca di equilibrio instabile, di anoressia di senso e in cui si è abdicato alla *questione* della verità, – tutte dinamiche che tendono a travolgere tradizioni, forme della relazione, della solidarietà, della comunicazione,

dell'identità, della spiritualità e della mistica –, si è in ricerca di una definizione del significato profondo dell'esistenza e di una *speranza al di là del tempo*. Oggi, forse più che mai, si ha bisogno di *testimoni* della fede che manifestino, con l'esempio della loro vita, questa speranza che va “oltre” l'orizzonte immanente (*Spe salvi*).

2. La correlazione tra santità e cultura dell'epoca

I vari cambiamenti culturali, che si sono susseguiti nel corso dei secoli, hanno avuto delle ricadute sui fenomeni sociali, influenzando in modo particolare due dimensioni tra loro correlate e apparentemente immuni da qualsiasi ingerenza esterna: la *configurazione dell'io* e l'*esperienza di santità*.

Infatti, se la struttura dell'io, come qualità costante ed essenziale di tutti gli esseri umani non è mai cambiata, si è trasformato, invece, “l'io storico”, in quanto prodotto di uno specifico contesto sociale. In ugual misura, se è rimasto inalterato nel tempo il significato teologico di santità, – enfatizzato dal Concilio Vaticano II in tutta la sua portata di “mistero della presenza salvifica di Dio” –, invece l'accezione culturale di santità ha avuto delle evoluzioni storiche, passando: dalla straordinarietà della semplice esistenza cristiana delle origini alla più recente idea che il santo ha la capacità di cogliere i segni della “problematicità di questo mondo e della sua caducità” (Guardini).

Lo stesso vissuto di santità ha assunto differenti espressioni soggettive secondo lo *spirito del tempo* in cui si è immersi (Velasco), perché i santi e i mistici sono creature umane vissute in costante “relazione con l'umanità, la Chiesa, la comunità” e sono *condizionati* dalla storia (Guardini). Analizzando, infatti, le varie modalità con le quali si manifestano i fenomeni di santità emerge che “il Dio che il santo trova dentro di sé è il Dio esteriore che gli fornisce la tradizione” (Bastide).

In sostanza, bisogna partire dal fatto che il clima culturale, la condizione storica, il paradigma teologico, – quindi, delle variabili oggettive – *condizionano*, pur se non *determinano*, i modi con i quali le singole personalità accolgono, vivono e sperimentano la vocazione alla santità. Lo stesso paesaggio naturale e l'architettura dei luoghi possono esercitare delle rilevanti funzioni nel

sollecitare una tensione spirituale e una *nostalgia di infinito* che inclinano alla santità, come è avvenuto per san Francesco, che crebbe tra le costruzioni di *pura pietra* della città di Assisi, nella luce e nello spirare dei venti della sua Umbria (Guardini).

Se è vero, però, che il mondo vitale individuale e le sue motivazioni rispondono al macrocosmo socio-culturale e alle esigenze di una stagione storica; è anche vero che ogni persona possiede “un certo grado di selettività” che gli consente di interiorizzare i dati esterni in modo specificatamente soggettivo e di rifiutare oppure corrispondere, in piena libertà, alla “domanda d’amore” proposta da Dio (*Ecclesiam suam*).

In sostanza, le influenze storiche e la società forniscono “la materia, l’insieme dei dogmi, delle credenze, dei gesti” (Bastide, Simmel), ma la *materia* e la *forma* non sono ricevute passivamente bensì arricchite dalla creatività di ogni singolo individuo nel suo rapporto “da cuore a cuore, da anima ad anima” con il suo Creatore (James). Pur se diversi per esperienza mistico-spirituale, epoca e cultura, per i santi questo legame è intensissimo, perché intendono tutti la stessa cosa: “Cristo che acquista forma” in loro (Guardini).

La santità, dunque, da un lato, si correla a uno specifico quadro socio-culturale, dottrinale, ambientale; dall’altro lato, però, si configura soprattutto con *ciò che nel santo sta al di là* del mero contesto immanente, tanto che i santi non soltanto stanno nella storia, ma *creano* essi stessi *una storia santa* (Guardini). Pertanto per riflettere sulla santità bisogna avere una prospettiva binaria: *guardare alla fede*, altrimenti non si comprende ciò “che accade per iniziativa divina”, ma si deve anche *considerare la realtà circostante*, “altrimenti non si vede ciò che accade nell’uomo” (Guardini).

3. *La prima ricerca sociologica sulla santità*

Al fine di comprendere fino in fondo lo stretto rapporto che annoda la santità con l’epoca che la esprime e quanto la stessa santità può determinare positive variazioni rispetto le disfunzioni culturali proprie di quel preciso contesto storico, è utile fare riferimento alla prima ricerca sociologica su questa tematica portata avanti da Sorokin, studioso di

origine russa, fondatore del Dipartimento di Sociologia di Harvard.

In questa sua indagine, egli ha preso in considerazione 3000 santi cattolici e, alla luce del legame tra la risposta soggettiva alla vocazione di fede e il paradigma della cultura dominante dei differenti periodi storici, ha esaminato: la loro distribuzione secondo il sesso e le fasce di età; i loro rispettivi paesi di origine, le loro caratteristiche biografiche, la loro condizione matrimoniale e professionale, le loro modalità di iniziazione (per “nascita”, per martirio o per “conversione” improvvisa), il loro modello di adesione, il loro numero nelle diverse epoche e la loro provenienza dalle differenti classi sociali.

A parte queste puntuali declinazioni statistiche, l’aspetto rilevante della ricerca di Sorokin è l’accento che egli ha posto su una linea di continuità, – di interdipendenza –, tra la sua teoria delle *fluttuazioni culturali*, la crisi di visione e di speranza dell’Occidente nella seconda metà del Novecento e la santità come dimensione funzionale alla fuoriuscita da tale crisi strutturale. Questa interdipendenza viene da lui analizzata a partire dalla sua tesi del ciclico susseguirsi di tre differenti *mentalità di base*, che prevalgono alternativamente nel corso della storia e che, – in ragione dei loro specifici universi simbolici –, configurano la natura e la qualità del vissuto socio-individuale.

La prima mentalità, – *spiritualista* –, ha come suoi tratti connotativi: la credenza nell’esistenza di una realtà ultima trascendente; il privilegio accordato alla verità di fede; la svalutazione della realtà mondana a favore di quella spirituale. I santi in questo periodo aumentano e lo sono per “nascita”, nel senso che il loro percorso di santità inizia già nell’infanzia e non è attivato da un’improvvisa conversione provocata da qualche fatto esterno.

La seconda mentalità, – *sensista* –, affermata nell’Europa occidentale moderna ed esportata negli Stati Uniti, ha come sue specifiche caratteristiche: la negazione dell’esistenza di una realtà ultima trascendente; l’importanza attribuita alla soddisfazione dei bisogni materiali; la convinzione che i sensi siano l’unica fonte di verità. Il numero dei santi in questo contesto culturale si riduce e

prevalgono i martiri o i “convertiti per effetto di un evento catastrofico” che *stravolge* la loro esistenza.

Il terzo tipo di mentalità, – *idealistica* –, è contrassegnato dalla mescolanza di elementi *spiritualisti* e *sensisti* e la percentuale di santi in questa stagione culturale ibrida non registra significative variazioni né positive né negative.

Per Sorokin la mentalità culturale *sensista*, – con i suoi tratti materialistici, edonistici, individualistici e utilitaristici –, egemone nell’Occidente del suo periodo (anche del nostro), ha prodotto delle gravi degenerazioni sociali. Secondo questo studioso solo la riaffermazione del sistema *spiritualista* poteva riportare le società ad un equilibrio etico-valoriale; rendere possibile una rigenerazione sociale e, soprattutto, una “conversione” all’*altruismo*.

Per favorire questa *devianza culturale virtuosa*, – dall’egoismo all’altruismo, dalla secolarizzazione al risveglio della fede –, era necessaria la presenza di nuovi santi, perché essi sono da sempre gli “eroi” dell’*amore altruistico e creativo* che ha come suo *sublime modello* il Sermone della Montagna. Ad avviso di Sorokin, soltanto in virtù della loro azione e del “mistero” della loro personalità totalmente aperta all’amore verso Dio e verso il prossimo, si poteva – e si può anche oggi – immaginare una fuoriuscita dal *disordine sensista*, una *rifioritura* del sentimento religioso e un *rinnovamento* culturale .

4. La crisi culturale contemporanea e le sue dinamiche semplificative si possono coniugare con la santità?

Nel contesto della nostra modernità avanzata, se si parte dall’analisi di Sorokin, così come da altri studi, per riflettere sulla santità non si può evitare di metterla in asse con l’odierna complessa *fluttuazione* culturale, che sembra aver portato a ulteriori degenerazioni proprie della *mentalità di base sensista*. Una fluttuazione culturale, la nostra, che, da un lato, offre ampie *chance* comunicative, tecnologiche, molti spazi di libertà personale e di enfasi sui diritti della persona.

Dall’altro lato, però, produce delle semplificazioni semantiche di alcune categorie del pensiero e dell’azione, per esempio: il significato della verità si è ridotto a *impressione* soggettiva. La fede in Dio è derubricata a *preferenza* individuale *possibile*, ma

non *vincolante* (Taylor). La *felicità* si è contratta in *mitologia* del consumo “non soltanto dei prodotti, ma della vita stessa” (Morin); però, proprio questa massima *invocazione* della felicità ha creato uno *stallo* e una crescente impossibilità del *desiderare* (Ciaramelli).

Le *dimensioni* e il *significato* del tempo si riassumono in un'unica dimensione *a-crona*, priva di sequenze e di cicli (Castells) e nel prevalere del significato di *crónos* sul *kairós*, perché si esalta il *qui ed ora* come “unica eternità” (Heller, Fehér). Anche la categoria del dolore prima elaborata all'interno di una concezione religiosa dell'esistenza ora, invece, senza questa visione “di correzione sociale della paura” (Morcellini), è avvertita come un dato *insopportabile*, un'*offesa* alla vita e “un'umiliazione della ragione” (Bauman).

Separato dall'etica, *dissociato* dalla verità (*Veritatis splendor*) e *scisso* dalla trascendenza (Ratzinger), lo stesso significato di libertà è inteso a ribasso come possibilità, se non il diritto, di rifiutare ogni tipo di limite, obbligo, regola o, più semplicemente, di “navigare davanti ad uno schermo” (*Fratelli tutti*).

Peraltro, questa minore comprensione della vera essenza della libertà (Beck), – coniugata all'odierna individualizzazione del sé che sconfinava da qualsiasi forma identitaria strutturata –, più che favorire esperienze di “emancipazione” delle personalità, sta provocando una “crisi della soggettività” alla quale si associa un *culto dell'emozione* (Lacrois). Un *culto*, quest'ultimo, che appare quasi un canone inverso all'incedere della tecnica o come suo “effetto collaterale”.

Non può essere sottovalutata un'altra invasiva dinamica in atto: la *svolta comunicativa* del linguaggio digitale o, come la definisce Morcellini l'*alluvione mediale*, che sostituisce la “lentezza” della riflessione con la “rapidità” dell'impressione; condiziona il modo di pensare, di essere, di percepire e di “fare ricerca dello spirituale” (Taylor).

Se è vero che un determinato spazio culturale di riferimento influenza le forme dell'agire, del percepire e dell'esperienza, attualmente questo “spazio” è configurato, *performato*, a volte

deformato, sia da riduzioni semantiche sia dalla logica digitale: quest'ultima, nell'ambito specifico della religione si riflette sul rapporto tra soggettività e trascendenza e "mette in gioco la forma sociale della Chiesa" (Viganò).

Per poter valutare la consistenza di questi fattori trasformativi, già considerati nelle tesi sull'egemonia della *mentalità sensista*, si possono sollevare diversi interrogativi in merito, a cominciare dalla domanda che si è posto lo stesso Guardini: "si può essere coscienti senza residui e contemporaneamente credenti"?

Ancora, ci si può chiedere: se il movimento che provoca "l'uscita da se stessi verso il mistero di Dio" (*Gaudete et exsultate*) richiede volontà e libertà coadiuvate dalla Grazia; se l'incamminarsi verso Dio ha bisogno di un clima interiore di silenzio, di preghiera e di discernimento, quanto è compatibile questo insieme di complesse variabili con il nostro tessuto culturale?

Quanto il nostro contesto storico, – portato alla "fretta della ragione" e alla *sacralizzazione* del sé –, può inibire o neutralizzare "pensieri e percezioni, che nascono unicamente dalla riflessione e dalla contemplazione" (Carr) e quanto può depotenziare le coscienze delle energie spirituali necessarie a rispondere alla chiamata universale alla santità?

5. Conclusioni

Tendenzialmente, a smentita della saturata teoria dell'*eclissi del sacro*, proprio nell'odierna crisi socio-antropologica, in cui si assiste alla *fine della storia* e in cui si scompongono ogni canone, assunto e verità, si rifà strada "l'anelito di infinito" (Bergoglio). Sembra esserci la necessità di santi, perché nella loro anima si produce un circolo virtuoso tra "consapevolezza della fede, tecnica, pienezza di vita" (Guardini) e questa loro esemplare testimonianza di coniugazione tra *fede e ragione*, – le *due ali* dello spirito umano (*Fides et ratio*) –, può aiutare l'umanità contemporanea a riconciliare la *secolarità* del mondo con la *radicalità* del Vangelo (parafrasando S. Tommaso).

Propria in ragione della nostra complessa trama culturale, arresa ad un *umanesimo autosufficiente*, è opportuno riconsiderare l'importanza della presenza dei santi, perché essi sono gli interpreti autentici di

ciò che Ignazio d'Antiochia chiamava la "novità della speranza" del Vangelo. La loro adesione a questa speranza li rende, come scriveva Guardini, dei "prismi che frammentano nei colori delle diverse possibilità umane il raggio della luce sovraessenziale che comprende ogni cosa" e consente loro di "chiarire le vie anche a noi".

La realtà contemporanea ha bisogno della speranza, della sapienza e dell'amore; ha necessità dell'energia e del coraggio della santità perché, come sottolinea papa Francesco, testimonia un vissuto "controcorrente" rispetto alla mentalità odierna (*Gaudete et exsultate*): un vissuto totalmente dedicato all'*amore che salva*.

Se interpretata correttamente nella sua origine agostiniana la frase *la bellezza salverà il mondo*, fatta propria da Dostoevskij, non si riferisce alla forma estetica del bello, come erroneamente spesso viene tradotta, ma alla Grazia, alla sostanza del bene, della verità e dell'amore (Sant'Agostino). I santi *rispondono e corrispondono* a questa *bellezza*, non temendo di andare in *contrasto* con la logica corrente, e in virtù di questa loro totale dedizione riportano armonia, equilibrio e bontà nel mondo.

In definitiva, al culmine della nostra *metamorfosi* culturale, come ebbe a dire a Subiaco, il 1° aprile 2005, l'allora, ancora per poco, card. Ratzinger:

Ciò di cui abbiamo bisogno in questo momento della storia sono uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri ed il loro cuore possa aprire il cuore degli altri. Soltanto attraverso uomini toccati da Dio, Dio può fare ritorno presso gli uomini.