

Il Dio della fede e il Dio della religione Ritorno del sacro e verità del Vangelo

Ezio Prato

Seminario Vescovile (Como) e Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. Il Dio della fede e il Dio dei filosofi

Il cristianesimo primitivo scelse come interlocutore la filosofia e non le religioni: questa è – in estrema sintesi – la tesi che guida il capitolo su «Il Dio della fede e il Dio dei filosofi» dell'*Introduzione al cristianesimo* di Joseph Ratzinger¹. La problematica religiosa dell'antichità viene qui ricondotta ad una triplice figura di teologia: la teologia mitica (le favole sugli dei create dai poeti), la teologia civile (il culto di stato funzionale alla vita civile) e la teologia fisica, naturale (la filosofia, il discorso su Dio secondo razionalità e verità). Le prime due teologie sono solidali: la teologia mitica fa da supporto a quella politica e ambedue si inscrivono nel registro dell'utilità e della consuetudine. Il cristianesimo scelse invece di dirsi all'interno della teologia filosofica, che obbedisce alla domanda sulla verità. «La fede cristiana – precisa Ratzinger – ha fatto la sua scelta netta; contro gli dèi delle religioni per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della sola consuetudine per la verità dell'essere»². Con questa opzione, «la chiesa primitiva buttava decisamente nella spazzatura l'intero cosmo delle antiche religioni, considerandole un ammasso di imbrogli e di belle ma inconsistenti fole, e spiegando la sua propria fede così: quando noi parliamo di Dio, non intendiamo e non veneriamo nulla di tutto questo; adoriamo invece unicamente l'Essere

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1986⁸, 99-110; il contenuto del capitolo è ripreso e approfondito in Id., *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 173-182. Vedi anche il testo della prolusione all'Università di Bonn (24 giugno 1959) pubblicato in Id., *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Venezia 2007.

² RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 103.

stesso, quello che i filosofi hanno intravisto come il fondamento d'ogni essere, come il Dio imperante su tutte le potenze: solo questo è il nostro Dio»³.

Mentre si collegava all'immagine filosofica di Dio, il cristianesimo la modificava però in maniera profonda e – questo – almeno in due direzioni⁴. Il Dio filosofico è – anzitutto – un Dio *ab-solutus*, rapportato solo a se stesso, pensiero autoreferenziale e autocontemplante; il Dio della fede è invece costitutivamente ed essenzialmente relazione. Il Dio cristiano – inoltre – è *logos* e *agape*, è pensiero e – come amore – è passione, sentimento, affetto. Dio non è – dunque – solo pensiero, come vorrebbe la filosofia, ma “amare pensando” in uno.

È bene tornare a meditare la lezione del cristianesimo primitivo – senza voler indulgere in facili parallelismi – in una fase storica nella quale il ritorno del sacro e il risveglio delle religioni sembrano determinare in maniera significativa l'orizzonte culturale nel quale il cristianesimo è chiamato di nuovo a ripetere la scelta per la *propria* immagine di Dio, riproponendo la questione della sua *verità* e *singularità*⁵.

³ *Ibid.*, 99-100. Sulla posizione dei Padri rispetto alle religioni e sulla sua istruttiva attualità, cfr. M. HAUKE, *La teologia delle religioni alla luce dei Padri*, in RTLu 14 (2009) 283-307: «Se vediamo l'insieme dell'atteggiamento patristico di fronte alle religioni pagane, troviamo una posizione piuttosto negativa. Sicuramente non c'era in programma un'"inculturazione" del cristianesimo come ricezione dell'eredità religiosa. [...] In linea di massima, i Padri rifiutano l'eredità religiosa dell'antichità. Quest'atteggiamento critico, però, non significa che venga scacciata la cultura pagana nel suo insieme. [...] i "semi del Verbo" non vengono cercati nella religione, ma nella filosofia» (*ibid.*, 299. 301. 302).

⁴ Cfr. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 104-108. Cfr. anche *Id.*, *Fede, Verità, Tolleranza*, 180-182.

⁵ «La scelta fatta un dì lontano adottando l'immagine biblica di Dio – annota sempre Ratzinger – dovette venir ripetuta agli inizi del cristianesimo e della chiesa, come del resto va sempre rifatta di bel nuovo in ogni situazione spirituale, perché rappresenta perennemente tanto un dono quanto un impegno» (RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 99).

«Il cristianesimo ha sempre preferito dialogare con le filosofie (*logos*) piuttosto che con le religioni (mito), ritenendo più facile impostare la domanda relativa alla verità, all'essere e a Dio con i filosofi (esclusi gli appartenenti allo scetticismo), appunto, che non con chi professasse religioni pagane, esposte alla superstizione, al politeismo e a pratiche morali confuse. Sarebbe opportuno verificare se la situazione oggi sia cambiata, perché molte filosofie relativistiche e nichilistiche escludono radicalmente la domanda sulla verità, mentre forse con alcune religioni si potrebbe aprire un dialogo sulla verità trascendente. D'altro canto, nell'antichità la concezione della filosofia portava con sé un carattere esistenziale e totalizzante – come cammino di salvezza personale –, che manca quasi completamente nelle impostazioni filosofiche moderne e postmoderne» (J. PRADES, *Occidente: l'ineludibile incontro*, Siena 2008, 49-50, nota 15).

2. Ritorno del sacro: dialogo delle religioni e monologo del Sé. Percorsi della teologia

«Chi si sarebbe aspettato un ritorno così massiccio dell'esperienza religiosa nella cultura contemporanea?»⁶. E si tratta di un ritorno non solo imprevisto e inatteso ma che presenta volti molteplici e anche contraddittori, non facilmente riconducibili a univoche chiavi di lettura⁷. Ci limitiamo comunque – in questa sede – a segnalare due tematiche che appaiono di rilievo per le provocazioni e sollecitazioni offerte in ordine ad un rinnovato pensiero del cristianesimo

2.1. Teologia delle religioni

Del panorama odierno, fa parte – in primo luogo – la maggior consapevolezza con la quale viene condotto il confronto fra le grandi religioni. L'incontro con le altre religioni è – per il cristianesimo contemporaneo – pratica effettiva e tema inevitabile di riflessione. Il peso assunto dalla questione è attestato dal fatto che la teologia cristiana delle religioni⁸, mentre ancora cerca un chiaro statuto epistemologico⁹, già viene indicata quale l'orizzonte per un ripensamento d'insieme dell'intero credo¹⁰.

⁶ C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia 2007, 123.

⁷ «Oggi parliamo di religione ed intendiamo più fenomeni: l'incontro con le religioni mondiali, la religione civile, il risveglio religioso caotico e magmatico difficile da catalogare ed interpretare di culti, movimenti spirituali e sette; per non dire della costellazione ancor più indefinita, che ormai concordiamo nel raccogliere sotto la denominazione *New Age*» (P. SELVADAGI, *Religione e religioni. Le implicazioni teologiche*, in *Lateranum* 78 [2007] 223-246: 234; ora anche in Id., *Teologia, religioni, dialogo*, Città del Vaticano 2009, 89-119). Per una sintetica istruzione della tematica, cfr. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile*, 122-158.

⁸ Il dibattito sulla teologia delle religioni ha prodotto una bibliografia copiosa. È sufficiente per noi rinviare alla presentazione proposta nell'intervento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 1996 (EV 15, nn. 986-1113) e alle autorevoli puntualizzazioni della *Dominus Iesus*: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 2000 (EV 19, nn. 1142-1199). Per il tema-chiave della cristologia nel dialogo interreligioso, cfr. l'efficace messa a punto di A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Assisi 2007, 465-495.

⁹ «La teologia delle religioni non presenta ancora uno statuto epistemologico ben definito: è questo uno dei motivi determinanti della discussione attuale» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 4).

¹⁰ «La teologia delle religioni è diventata uno dei capitoli più vivi e più travagliati della teologia contemporanea. Si sarebbe tentati di dire che, come l'ateismo ha potuto essere l'orizzonte in funzione del quale la teologia della seconda metà del secolo XX reinterpretava le grandi verità della fede cristiana, così il pluralismo religioso tende a diventare l'orizzonte della teologia del XXI secolo e ci invita a rivisitare i grandi capitoli di tutta la dogmatica cristiana» (C. GEFFRÉ, *Verso una nuova teologia delle religioni*, in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, a cura di R. Gibellini, Brescia 2003, 353-372: 353).

Nel frattempo, il lavoro del pensiero credente ha generato un ventaglio di posizioni, che – con qualche approssimazione – si possono raccogliere in alcuni paradigmi governati dall'interrogativo sul valore delle religioni cristiane come *mediazione della salvezza* per i loro seguaci: chi appartiene ad una religione diversa dal cristianesimo si salva *nonostante* la sua religione o *anche grazie* alla sua religione? E come va intesa questa mediazione¹¹? Superata una rigida posizione *ecclesiocentrica*, che vede la salvezza come legata all'appartenenza alla Chiesa visibile e che non sembra lasciare spazio ad un positivo riconoscimento delle altre esperienze religiose, si è guadagnato un *crisocentrismo* capace di riconoscere una certa funzione salvifica delle altre religioni, senza però pensarle come vie paritarie o alternative rispetto a quella realizzata dal Crocifisso risorto. In questo rischio sembrano invece cadere i sostenitori del *teocentrismo*, che vedono in Dio l'origine e la meta, origine e meta che si possono riconoscere e raggiungere grazie alla mediazione di "personalità religiose" sostanzialmente equivalenti. A Gesù Cristo si potrà così riconoscere – tutt'al più – una sorta di "primato d'onore", ma nessuna normatività. Da ultimo, ricordiamo il paradigma del *soteriocentrismo*. Revocando in dubbio la possibilità del linguaggio umano di cogliere realmente il divino, questo paradigma opera il passaggio dall'aspetto teologico a quello antropologico: dialogo e confronto fra le diverse religioni assumeranno allora il parametro soteriologico, secondo un'idea di salvezza che non sempre ha contorni ben precisi.

La ricerca della teologia delle religioni contemporanea meriterebbe una considerazione molto meno sintetica di quella da noi proposta e più attenta alle peculiarità e alle sfumature delle problematiche dibattute e delle posizioni in gioco. Il nostro interesse però si concentra nella sottolineatura della questione che essa ha privilegiato, quella della salvezza, trascurando – non senza conseguenze – la tematica della verità¹². Non è che l'istanza veritativa sia stata completamente cancellata; «nel dibattito sul rapporto tra cristianesimo e religioni del mondo però – puntualizza Ratzinger – il vero e proprio punto discusso è rimasta singolarmente la modalità con cui si rapportano le religioni con la salvezza eterna. E ora, su questo punto, si è imposta abbastanza generalmente la tesi che le religioni sono tutte vie di salvezza. Forse non la

¹¹ Teniamo come "indice" quello proposto in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, nn. 8-15.

¹² «Il problema della verità in relazione alla religione viene spesso rimosso. Importante appare unicamente il problema della salvezza» (H. WALDENFELS, *Il cristianesimo nella disputa delle religioni intorno alla verità*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER [edd.], *Corso di teologia fondamentale*, vol. 2: *Trattato sulla Rivelazione*, Brescia 1990, 284-312: 285-286). Lo stesso richiamo viene dalla sponda della filosofia della religione: cfr. C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, Cinisello Balsamo 2004 e R. DI Ceglie, *Dio e l'uomo. Istituzioni di filosofia della religione*, Città del Vaticano 2007.

via salvifica ordinaria, ma, in caso affermativo, “vie di salvezza straordinarie”: vale a dire è divenuta una visione corrente che attraverso tutte le religioni si giunge alla salvezza»¹³. È una prospettiva teologica che sembra, dunque, aver favorito l’idea di una *equivalenza* – per l’essenziale – di tutte le religioni: «tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana»¹⁴. Per un’indagine ulteriore, non si tratterebbe solo di accentuare l’elemento “dimenticato”, la verità: «bisognerebbe piuttosto collocarsi nella prospettiva cristiana della *salvezza come verità* e dell’*essere nella verità come salvezza*»¹⁵ cioè pensare più a fondo il legame fra “essere nella salvezza” ed “essere nella verità”.

Avanzando nella linea più sopra indicata, la teologia delle religioni si è mossa – peraltro – in sintonia con il movimento dell’intera teologia, che ha operato – nel Novecento – una sorta di “concentrazione soteriologica”¹⁶. Non bisogna però pensare – come appena detto – che salvezza e verità debbano marcare due ambiti incomunicabili e alternativi. Un’adeguata prospettiva di taglio soteriologico, come quella che Canobbio articola con precisione ed equilibrio¹⁷, non può non “ritrovare” l’istanza veritativa, e – questo – proprio a partire da uno dei motori della recente riflessione cristiana sulle religioni: la preoccupazione cioè di favorire il dialogo fra le stesse¹⁸. Posta tale preoccupazione, «si dovrebbe tuttavia verificare – scrive Canob-

¹³ RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, 213. Secondo Ratzinger, sullo sviluppo della problematica ha avuto un peso notevole la posizione rahneriana: «Rahner aveva dato per scontato che l’unica questione appropriata per il cristiano, nella riflessione sul fenomeno delle religioni, fosse quella della salvezza dei non cristiani. A questo si univa un secondo presupposto, che cioè, di fronte alla questione della salvezza, la differenza fra le varie religioni in ultima analisi fosse irrilevante. Questi due presupposti sono rimasti determinanti per l’intero dibattito successivo» (*ibid.*, 15). Sull’apporto di Rahner in merito a questa tematica, cfr. A. AMATO, *L’assolutezza salvifica del cristianesimo. Prospettive sistematiche*, in RTLu 4 (1999) 285-308: 297-306 e M. SCHULZ, *Unicità della mediazione della salvezza in Cristo e pluralità delle religioni. Considerazioni sulla scia di Karl Rahner*, in RTLu 10 (2005) 253-264.

¹⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 13.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ «Pur con la consapevolezza di una certa semplificazione, si può affermare che negli ultimi decenni la riflessione teologica è passata dalla questione della verità alla questione della salvezza» (G. CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Brescia 2009, 347 [nota omessa]).

¹⁷ Ci riferiamo alla parte conclusiva di CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa?*, 342-396. Cfr. anche *Id.*, *Chiesa, religioni, salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Brescia 2007.

¹⁸ Sul dialogo interreligioso, cfr. L. GEROSA, *Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo del dialogo interreligioso nella costruzione della pace*, in RTLu 6 (2001) 287-301 e A. CHIAPPINI, *Amore e verità nel dialogo interreligioso*, in RTLu 12 (2007) 57-64.

bio – se il dialogo che prescinda dalle questioni della verità possa ancora produrre crescita tra i dialoganti. Senza voler entrare in merito a tutti gli aspetti della verità, in coerenza con l'intento della nostra ricerca, ci limitiamo a considerare la “verità” della salvezza. Anche il soteriocentrismo, infatti, deve fare i conti con la questione della verità, se non vuole giungere all'apofatismo, e cioè a dichiarare che anche la salvezza è indicibile, oppure che di essa si possono cogliere solo frammenti»¹⁹. Non ci si può accontentare della prospettiva di un'unità guadagnata relativizzando le tradizioni storiche religiose, un'unità che sfocia così nell'assoluta indeterminatezza. Se le diverse espressioni storiche sono il luogo dell'incontro con la Realtà divina, si dovrà invece valutare la verità di questo incontro. Dunque, «in ultima analisi, si deve ricorrere ancora a un'istanza veritativa, se si vuole stabilire un confronto e non rendere il dialogo una semplice reciproca conoscenza, che certamente costituisce già un fine da perseguire. [...] Si ripropone perciò il problema della *vera* religione e cioè del modo più adeguato di rapportarsi con la Realtà trascendente»²⁰.

Questa è dunque l'importante lezione che ricaviamo dai tentativi della teologia cristiana di comprendere il valore delle altre religioni: la questione della verità è inaggrabile, pena il blocco di un motore essenziale – il dialogo interreligioso – della ricerca. Il confronto con le altre religioni non potrà ignorare il “centro” dell'esperienza religiosa: la rappresentazione di Dio e il nostro legame con Lui, poiché «il bisogno di identificare la divinità non è solo un desiderio infantile, ma un'esigenza intrinseca dell'esperienza religiosa stessa»²¹.

2.2. La religione psicologica del Sé

La seconda via che vogliamo indicare è un percorso certamente meno assodato e lineare di quello fin qui trattato, ma che sembra capace di catalizzare molte espressioni del sacro postmoderno. Si tratta di individuare nella figura del Sé psicologico, che usa dei vecchi e nuovi linguaggi delle religioni come riserva simbolica, il punto di polarizzazione del nuovo e generico sentimento del sacro. «Di fatto, in Occidente – annota Sequeri – *tutte* le lingue religiose – da quelle della catechesi cristiana praticata dalle confessioni più tradizionali, alle forme più esoteriche della combinazione fra psicoterapia e spiritualità –, appaiono largamente intercettate dalla polarizzazione del messaggio religioso intorno all'ideale *psicologico* di una felice e compiuta realiz-

¹⁹ CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa?*, 379-380.

²⁰ *Ibid.*, 381-382.

²¹ *Ibid.*, 389.

zazione di Sé»²². Le risorse del sacro e delle religioni sono – dunque – funzionalizzate alla ricerca della salvezza come salute e benessere, cioè «armonia psicofisica totale»²³. Questa *religione psicologica del Sé* appare vistosamente caratterizzata – tra gli altri – da due tratti che suonano anche come provocazioni per un pensiero del cristianesimo²⁴.

Il primo è il fatto di esprimere il Sé e la sua realizzazione nel codice del *sentire*, come “sentirsi bene”. Nella coscienza di sé (e non solo), questo codice sembra – infatti – aver sostituito quello conoscitivo paradigmaticamente espresso dal modello cartesiano, marcando così un passaggio in qualche modo “epocale”. Se – infatti – la modernità appare largamente dominata da un ideale razionalistico che considera la sfera degli affetti quale interferenza oppure la vede come aura ultimamente insensenziale per il conseguimento del vero, la “reazione” postmoderna sembra generare una *concezione emozionale* (e non cognitiva) della coscienza: non è il pensare, ma è il sentire che decide della verità dell’io e del mondo. Dal *cogito* cartesiano saremmo dunque passati al *cogito* emozionale. «Quando ritorna su se stesso – annota Lacroix –, l’uomo emozionale non si propone infatti di analizzare il contenuto del suo pensiero, ma di ritrovare i propri affetti, le proprie intenzioni, le proprie emozioni. L’esperienza riflessiva alla quale si dedica è di ordine affettivo e non cognitivo. Non dice ‘so di pensare’, ma ‘so di sentire’, e ancor più ‘sento di sentire’»²⁵. Questo *homo sentiens*, «l’individuo della postmoderna società di massa, prima di pensare, volere e agire in base a determinati progetti di vita e a specifiche esperienze di vita, si sente in un certo modo più o meno difforme dalla percezione di una soddisfacente armonia delle sue parti interiori e dei suoi desideri profondi»²⁶. La percezione affettiva di sé

²² P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in *La religione postmoderna*, Milano 2003, 55-97: 57-58.

²³ «La nuova metaforica del fondamento ha i tratti dell’armonia psicofisica totale. Il suo principio ideale, che assume frequentemente i connotati di una vera e propria icona metafisico-teologica, è l’immagine di un Sé pienamente realizzato» (SEQUERI, *Il sentimento del sacro*, 57). Il modello del “benessere” non è solo conflittuale e alternativo rispetto l’idea cristiana di “salvezza”; è necessario però indagare con attenzione il rapporto fra le due prospettive: cfr. *Beatitudine e benessere. Modelli conflittuali nella ricerca della felicità?*, Milano 2005.

²⁴ «Queste religioni *light* (o versioni *light* delle religioni ufficiali) o religioni *fai-da-te* o religioni *yoga-yogurt*, come sono state a volte definite, sembrano ricercare o promettere un benessere che risolve la salvezza nella salute psicofisica e la relazione con il Trascendente in un narcisistico autotrascendimento» (M. ALETTI, *Salvezza e salute nella prospettiva della psicologia della religione*, in *La salvezza*, a cura di G. Visonà, Assisi 2008, 197-212: 204 [nota omessa]).

²⁵ M. LACROIX, *Il culto dell’emozione*, Milano 2002, 38.

²⁶ SEQUERI, *Il sentimento del sacro*, 63.

può essere consegnata al più equivocabile *soggettivismo*, a rinforzo di una ragione debole che assume la stessa piegatura oppure – ed è tutt'altra direzione – risvegliare l'interrogazione sull'*universale* competenza del sentire a riguardo del divino e dell'umano²⁷. È un'alternativa legata ad un autentico pensiero di Dio che, come *agape*, non può essere considerato estraneo a sentimento, passione, affetto²⁸.

Il compimento di sé – ed ecco il secondo tratto – è pensato secondo la psicologia dell'autorealizzazione²⁹. Si propone qui un parallelismo fra la sacralizzazione del Sé e la figura autoreferenziale del Sacro, quella figura cioè del divino come assoluta autonomia, che già il cristianesimo primitivo aveva cercato di correggere radicalmente. «Il Dio filosofico – annota Ratzinger, al riguardo – è essenzialmente rapportato solo a se stesso, in quanto è pensiero esclusivamente auto-contemplante. Il Dio della fede, invece, è fondamentalmente inquadrato nella categoria della relazione». Perciò «la più alta possibilità di cui l'essere è dotato, non viene più ad identificarsi con la sciolttezza assoluta d'un soggetto che basta solo a se stesso e sussiste per conto suo. La suprema modalità dell'essere include invece l'elemento 'relazione'»³⁰. Dopo molti secoli, si ripropone lo stesso confronto con un Dio-Sé che «realizza un'identità per la quale il carattere costitutivo della relazione responsabile è ontologicamente inessenziale»³¹. In questa prospettiva, l'uomo è sì *imago Dei*, ma questo non dice relazione

²⁷ *Ibid.*, 85-86.

²⁸ «Il riaffacciarsi delle emozioni, il riproporsi della forza del sentire nell'esperienza religiosa contemporanea fa riaffiorare il primato dell'amore, che la Chiesa non si stanca di annunciare, il suo essere la radice che porta l'uomo. [...] Le emozioni possono aiutare a ritrovare la forma dell'umano, aprire all'amore quale verità dell'uomo, condurre all'incontro con Dio. Ma perché ciò accada, è necessario che il sentire emozionale ritrovi le connessioni che danno ad esso spessore e ne fanno un'energia positiva, recuperi il rapporto con le altre dimensioni dell'essere personale, prima fra tutte la dimensione conoscitiva» (G. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, in *Teologia fondamentale*, a cura di G. Lorizio, 4 voll., Roma 2004-2005, vol. 3: *Contesti*, 7-52: 43-44).

Sulla possibilità di esprimere la verità del cristianesimo secondo il codice degli affetti cfr. – insieme a quanto diremo più avanti – la limpida proposta di D. D'ALESSIO, *La verità del cristianesimo. Libertà, verità, affetto*, in *Teologia fondamentale*, a cura di G. Lorizio, vol. 3: *Contesti*, 321-379; *Ib.*, *Che cos'è la verità*, in Ambrosius 80 (2004) 27-41 e *Ib.*, *La fede e gli affetti. Compiti e opportunità della teologia*, in La Scuola Cattolica 133 (2005) 689-709.

²⁹ Taylor parla di un «individualismo dell'autorealizzazione» nel quale «ciascuno ha il diritto di sviluppare la sua propria forma di vita, fondata sulla sua propria percezione di ciò che è realmente importante o ha realmente valore. Gli esseri umani sono chiamati ad esser fedeli a se stessi, e a ricercare la propria autorealizzazione» (C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, 1994, 18). Il testo cerca di riscattare l'aspirazione etica all'autenticità sottesa all'ideale dell'autorealizzazione, distinguendola dalle sue modalità degenerate e banalizzanti. Cfr., più ampiamente, *Ib.*, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993.

³⁰ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 107-108.

³¹ SEQUERI, *Il sentimento del sacro*, 90.

effettiva e affettiva con Dio, ma parallelismo di due soggetti che si rispecchiano solo in se stessi, mostrando i tratti patologici ed autodistruttivi del narcisismo. Un'altra sollecitazione – questa – per una fede cristiana che vuole ripetere l'opzione per la *propria* immagine di Dio. A differenza che nel cristianesimo primitivo, oggi, tale opzione non potrà però che compiersi accettando il sacro, la religione e le religioni come interlocutori e ponendo in dialettica con questa “galassia” la questione della verità del divino e dell'umano.

2.3. Teologia e esperienza religiosa

Sollecitata non solo dal dialogo interreligioso e dalla sfida del confronto con il “nuovo sacro”, la riflessione teologica sull'esperienza religiosa si è mossa articolando tematiche e seguendo vie diverse. Solo per puntualizzare la prospettiva che intendiamo seguire, e senza voler tracciare una “mappa” complessiva – neppure su larga scala – della problematica, segnaliamo tre percorsi. Il primo può essere identificato nella ricerca di un concetto *teologico* di religione. Nel formulare tale concetto, l'indagine cerca di districarsi tra i molti significati che il termine “religione” ha assunto e si impegna a chiarire e giustificare la legittimità, peculiarità e necessità di un approccio specificamente teologico a fronte di quelli della filosofia e della storia delle religioni, della fenomenologia e delle scienze umane e sociali³².

Un secondo itinerario si dipana invece come teorizzazione del nesso fra sacro, religione e fede cristiana. Lo spettro delle posizioni proposte in merito può essere inscritto fra i due poli estremi dell'“esclusione” e della “sovrapposizione”. Al primo di esso, si collocano le tesi di quanti si lasciano ricondurre all'idea di ascendenza barthiana di un'opposizione radicale fra esperienza religiosa dell'uomo e rivelazione di Dio, viste come grandezze antitetiche e radicalmente alternative. Valorizzare il sacro e le religioni significa – in questa prospettiva – “attentare” alla verità di Dio. Al polo opposto, si situano invece quanti vedono i termini in gioco sostanzialmente come “sinonimi”, riducendo il sacro e la religione ad anodine premesse al cristia-

³² In questo campo, il cantiere è più che mai aperto: «la discussione sul concetto di religione porta all'evidenza la carenza di metodo e di contenuto della teologia sistematica rispetto alla realtà complessa e differenziata della religione» (P. SELVADAGI, *Il concetto di religione in teologia*, in *Lateranum* 77 (2006) 439-455: 452; ora anche in Id., *Teologia, religioni, dialogo*, 69-88). Cfr. anche M. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 1: *Trattato sulla Religione*, Brescia 1990, 203-228; A. RUSSO, *Il concetto di religione come categoria teologica. Problematica funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso*, in *Rassegna di Teologia* 37 (1996) 505-526; D. ALBARELLO, *Storia, fenomenologia e teologia delle religioni: la questione fondamentale*, in *Teologia* 28 (2002) 231-247 e SELVADAGI, *Religione e religioni. Le implicazioni teologiche*.

nesimo. La teologia contemporanea ha però ormai compreso in maniera pressoché unanime l'unilateralità delle due posizioni appena ricordate³³ e si è contestualmente impegnata a riflettere sul valore di *mediazione* che la realtà religiosa viene ad assumere in riferimento all'accesso dell'uomo alla verità di Dio. La mediazione religiosa del senso non appare in alcun modo come facoltativa e accessoria e il rapporto del Vangelo con la sfera del sacro non è – dunque – estrinseco: il cristianesimo non passa “a lato” del religioso, ma ne scioglie l'ambiguità, ponendosi come suo inveroamento e risignificazione³⁴. Ci pare si apra – a questo punto – un ulteriore livello della ricerca, quello cioè che, affermata la funzione mediatrice dell'esperienza religiosa (e chiarita così la “*forma*” del suo rapporto al cristianesimo), si impegna ad identificarne caratteri e dinamiche *storiche* in vista di una comprensione *effettiva* della singolarità cristiana. Le annotazioni che seguono privilegiano questo ordine di considerazioni³⁵.

³³ Da un lato, «il dibattito teologico recente ha accantonato l'inquadramento negativo imposto in maniera pressoché vincolante alle trattazioni sul sacro prodotte durante i decenni appena trascorsi» (S. UBBIALI, *Sacro*, in *Dizionario critico di teologia*, sotto la direzione di J.-Y. Lacoste, ed. it. a cura di P. Coda, Roma 2002, 1184-1189: 1184), oltrepassando l'antitesi tra cristianesimo e religione (cfr. A. GRILLO, *Il tramonto dell'antitesi moderna tra cristianesimo e religione*, in *Rassegna di Teologia* 38 [1997] 108-112); dall'altro, «il sacro e la religione non possono esser ridotti [...] a semplici contenitori arcaici dell'esperienza di Dio, riempiti di verità dalla dottrina e dalla pratica cristiana» (F. RIVA – P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Assisi 2009, 8).

³⁴ La religione «costituisce una *mediazione* essenziale per comprendere appieno il cristianesimo. Solo all'interno dell'ambito religioso la distinzione della fede cristiana dalla religione può manifestarsi. [...] La *differenza* tra religione e fede cristiana può essere detta solo religiosamente» (GRILLO, *Il tramonto dell'antitesi moderna*, 110-111). «Poiché l'esperienza della trascendenza è già sempre mediata religiosamente, il riconoscimento dell'assolutezza della verità cristologica non può prodursi che “dentro” l'esperienza religiosa, nella percezione dell'attitudine che essa ha di “inverarla”, cioè insieme di denunciarne l'ambiguità e di portare alla luce il principio della sua verità. [...] la verità cristologica è all'origine di una risignificazione dell'esperienza religiosa. [...] Il rapporto del Vangelo all'esperienza religiosa infatti non è facoltativo né puramente estrinseco» (A. BERTULETTI, *Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in *Cristianesimo e religione*, Milano 1992, 201-233: 222-223). «Solo il sapere che riflette a partire dall'evento cristologico è in grado di tematizzare la verità dell'esperienza religiosa. [...] La fede cristologica non elimina il sacro, ma ne risolve l'ambiguità» (Id., *Il sacro e la fede. La pertinenza teologica di una categoria religiosa*, in *La Scuola Cattolica* 123 [1995] 665-688: 686-687).

³⁵ Se «il nucleo incandescente e assoluto dell'Evangelo di Gesù Cristo – incomparabile con tutte le rivelazioni – è precisamente quello del *rapporto dialettico* che Dio intrattiene con la religione» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 27), è di grande rilievo articolare «la dialettica del sacro come sfondo permanente dell'effettiva comprensione della singolarità cristiana» (*ibid.*, 391).

Riprendiamo – nel paragrafo successivo – alcuni passaggi fondamentali della riflessione che Pierangelo Sequeri va conducendo da tempo su questi temi, riflessione che si muove privilegiando il terzo dei livelli da noi segnalati. Questa ricerca ha trovato nel volume già citato, di recente pubblicazione, scritto con Franco Riva, un punto sintetico di significativo assestamento: cfr. RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*. Cfr. anche P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Milano 1993; Id., *Assolutezza e relatività del cristianesimo: universalità della fede che salva e particolarità storica della testimonianza*, in *Cristianesimo e religione*, 135-168; Id., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 2000³, 201-242; Id., *La storia di Gesù e la rivelazione dell'abbà-Dio*, in G. ANGELINI – M. VERGOTTINI (ed.), *Un invito alla teologia*, Milano 1998, 137-149 e Id., *La specificità della fede cristiana. Singolarità e universalità del suo evento fondatore*, in

3. Ambivalenza del sacro, dialettica della religione, verità del Vangelo

«La verità di Dio proclamata da Gesù si erge frontalmente contro la millenaria ambivalenza del sacro: nella quale è inscritta, come fatalità ingovernabile del caos originario o come disegno provvidenziale di un ordine superiore, la *fattualità* degli eventi fausti e infausti. Religione della paura, religione della schiavitù: che plasma il fondamento a immagine e somiglianza delle ambiguità del mondo *dato*»³⁶. Nella storia degli uomini, il sacro è realtà equivoca, perché “ospita” l’ambiguità del mondo, ponendosi come origine (indifferente) degli eventi positivi e negativi, del bene e del male, della salvezza e della dannazione. «Il sacro, in effetti, attrae nello stesso dominio il puro e l’impuro, l’innocenza e la colpa, l’amore e la violenza, la vita e la morte. Nell’ombra di queste opposizioni insuperabili, il sacro genera anche incertezza, diffidenza, angoscia, perdutezza»³⁷. Esso – però – conserva sempre la traccia della trascendenza come luogo di un impossibile ma sperato compimento, cioè di un positivo e risolutivo incontro fa gli assoluti del desiderio umano e l’intimità di Dio³⁸.

Mentre esprime e vive della contiguità – perduta e ritrovata – con il divino, la sfera del sacro marca anche una separazione, che viene ad assumere coloriture diverse e contrapposte: segno di affascinante benché inafferrabile trascendenza come di inquietante estraneità³⁹. Il sacro è perciò cercato dall’uomo ma anche sfuggito, termine di inquieta rassegnazione e di ribellione incredula ma anche di attrazione irresistibile e di speranza invincibile. Incontriamo – di nuovo – l’ambivalenza radiale del sacro, un’ambivalenza che la teologia cristiana legge a partire dall’intreccio fra la grazia originaria e il peccato originale, fra la manifestazione promettente del

La verità della religione. La specificità cristiana in contesto, a cura di G. Tanzella-Nitti – G. Maspero, Roma-Siena 2007, 157-171.

³⁶ SEQUERI, *Il timore di Dio*, 13.

³⁷ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 389. «Il sacro è un evento liminale, di confine, momento di separazione e commistione, in cui ogni legge o definizione o identità divengono fluide, ibride, si torcono in vortice. Le possibilità vi si moltiplicano, fino al “miracolo”; il bene e il male vi si confondono» (S. LEVI DELLA TORRE, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Milano 2003, 19).

³⁸ «Il sacro è luogo dell’incondizionato, indisponibile per l’uomo: che proprio sulla sua indisponibilità fa conto, nel momento stesso in cui la teme. Luogo di possibile perdizione e salvezza, che proprio a questo titolo incalza l’uomo e lo affeziona. Impossibile portare testimonianza della verità del sacro, senza abitarlo e affrontarlo nella sua radicale ambivalenza. Impossibile distruggerlo, senza perdere ad un tempo la condizione stessa di ogni giustificazione possibile» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 393).

³⁹ Cfr. RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 389.

Dio creatore e il sospetto ingiustificato dell'uomo: un intreccio che segna dall'inizio la nostra storia⁴⁰.

La religione governa il sacro, cerca di "addomesticarlo"⁴¹, riflettendo così le sue logiche, le sue luci e le sue ombre⁴². In essa rimane saldo – anzitutto – che la salvezza dell'uomo è legata al rapporto con Dio. Se "Dio non c'è", l'uomo è perduto. «Ma Dio c'è, afferma la religione. Che ci sia da qualche parte, custodita nell'intimità di Dio, una verità-dell'essere-di-Dio capace di giustificare la nostra esistenza, è l'unica ragione della promessa iscritta nel rapporto fra gli assoluti del desiderio e l'intimità del divino, che ossessiona l'umano: e proprio *tramite la religione* questo *logos* si impone alla coscienza»⁴³. Nell'essere luogo di questa promessa e – insieme – memoria dell'impossibilità dell'uomo di produrre il proprio compimento è la grandezza della religione, quale necessaria e insostituibile *mediazione*. Nell'oblio della propria radicale insufficienza, nel concepirsi non più come rappresentanza, ma come *sostituzione* è la sua ricorrente tentazione⁴⁴.

La religione rimane un orizzonte aperto e sfugge alla deriva autoreferenziale se e in quanto rammemora la questione fondamentale per la vita dell'uomo: «la domanda di tutti gli assoluti del desiderio, il trascendentale di tutti i trascendentali dell'essere è questo: la potenza "del dio" è amore? Ossia: "il dio" è affidabile o inaffidabile?»⁴⁵. La risposta a questa domanda passa attraverso l'interpretazione del fondamento,

⁴⁰ «È bene precisare che l'esperienza religiosa, in se stessa sostanzialmente positiva, si deve misurare, nelle figure che assume, con il condizionamento, talvolta irresistibile, del peccato e dell'errore, che affliggono l'umanità di ogni tempo» (SELVADAGI, *Il concetto di religione in teologia*, 447).

⁴¹ «Al sacro, il religioso si oppone come la cicatrice alla ferita, come il placebo al dolore, la misura allo smisurato, il previsto all'imprevedibile. Funzione del religioso è il dominio sul sacro» (LEVI DELLA TORRE, *Zone di turbolenza*, 16).

⁴² «La religione custodisce la preziosa perla della verità, ma al tempo stesso la occulta ed è sempre esposta al rischio di perdere la propria natura. La religione può ammalarsi e divenire un fenomeno distruttivo. Essa può e deve portare alla verità, ma può anche allontanare l'uomo da essa» (J. RATZINGER, *Il dialogo delle religioni e il rapporto tra ebrei e cristiani*, in Id., *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, Cinisello Balsamo 2000, 57-74: 72).

⁴³ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 31.

⁴⁴ In estrema sintesi, a partire dalla conciliazione tra gli assoluti del desiderio e l'intimità di Dio come compimento dell'umano: «il luogo della conciliazione è nascosto nell'intimità di Dio, che è il tema cruciale della religione. [...] Il permanere umilmente e fermamente nella *fides* circa la verità di tale correlazione, nella consapevolezza dell'umana impossibilità di produrre la conciliazione desiderata, è la vena aurifera della *religio* [...]. Il rischio di una deriva di sostituzione, che trasforma la mediazione religiosa nell'obiettivo principale – se non esclusivo – della religione medesima, incombe sempre» (*ibid.*, 42).

⁴⁵ *Ibid.*, 36. «L'amore di Dio per noi è questione fondamentale per la vita e pone domande decisive su chi è Dio e chi siamo noi» (BENEDETTO XVI, *Deus Caritas Est*, Lettera enciclica sull'amore cristiano, 2005, n. 2 (EV 23, nn. 1538-1605)).

interpretazione posta di fronte ad una radicale alternativa: «questa è la differenza: il fondamento come dominio, il fondamento come dedizione. *La differenza è affidata alla libertà*»⁴⁶. È a questo livello che si pone l'interrogazione, seria e decisiva, sulla *verità* della religione.

La rivelazione cristologica autorizza a sciogliere l'alternativa e, mostrando il fondamento come dedizione, *agape*, amore affidabile, riapre la via della religione⁴⁷. La manifestazione di Dio in Gesù può così essere letta – secondo Sequeri – mediante la cifra sintetica della «*critica religiosa alla religione*»⁴⁸. Poiché – infatti – compie ciò per cui la religione c'è, l'evento cristologico non può che assumere «*la forma della critica appassionatamente religiosa alla religione che contraddice se stessa. Il logos evangelico sbarra definitivamente la strada all'autoreferenzialità della religione, che finisce per perdere il senso di Dio e quello dell'uomo*»⁴⁹. La religione è dunque per l'uomo, per il suo riscatto e il suo compimento e a questo deve sempre di nuovo essere indirizzata, purificando le torsioni autoreferenziali che la sua mediazione inclina ad assumere⁵⁰. Si innesca così una tensione tutta interna alla religione. Dalla scena originaria allo «spettacolo» della croce, la testimonianza di Gesù alla giustizia e alla verità di Dio come *agape* è contrastata – infatti – proprio in nome della religione: ad essa si resiste, in un crescendo, denunciando l'irreligiosità di Gesù “in nome di Dio”. Ma Gesù rimane fermo della sua attestazione dell'«incondizionato di Dio-*agape*» come «*la differenza del cristianesimo, proprio in quanto religione*»⁵¹.

⁴⁶ SEQUERI, *Il timore di Dio*, 97.

⁴⁷ «La vita storica di Gesù di Nazaret si mantiene rigorosamente entro la forma della verità di Dio come dedizione e la esegue intenzionalmente come il tema della propria testimonianza» (SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 231-232). «L'atteggiarsi complessivo di Gesù nell'esercizio della sua missione appare interamente orientato dalla folgorante certezza della assoluta dedizione di Dio nei confronti dell'uomo. E la coscienza nella quale tale certezza si esprime, attraverso le parole e le opere, è quella di potersi 'identificare' con quella stessa originaria 'disposizione' di Dio senza alcuna riserva e con assoluta immediatezza» (*ibid.*, 220).

⁴⁸ «La critica religiosa alla religione, ossia il codice nel quale l'ultima rivelazione si lascia decifrare dall'inizio alla fine, si chiama Evangelo di Gesù» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 46). «Non esiste al mondo, in effetti, altro “interlocutore” che, come il cristianesimo, si lasci definire in termini di *critica religiosa alla religione*. Sicché è impossibile ridurlo a una mera variante della religione, come anche reclutarlo per la critica della religione tout-court» (*ibid.*, 449-450).

⁴⁹ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 45.

⁵⁰ «La dialettica di Gesù è interamente rivolta alla purificazione delle torsioni autoreferenziali della mediazione religiosa» (*ibid.*, 46). «Gesù traccia il solco, semplice e maestoso, che divide la religione “in spirito e verità” da quella che si risolve nell'autoconferma di se medesima, facendosi legge a se stessa» (*ibid.*, 405).

⁵¹ *Ibid.*, 374.

A partire dalla rivelazione evangelica, si apre così la possibilità di un'ontologia dell'essere divino e di una metafisica del soggetto umano centrate su *agape*; nel cuore di esse, Sequeri propone di inscrivere la categoria di *pro-affezione*. Questa categoria porta con sé una duplice sottolineatura. In primo luogo, essa vuole riconoscere e rimarcare il ruolo *costitutivo* della relazione per il divino e per l'umano. La manifestazione di Dio nella «pro-esistenza»⁵² di Gesù vieta una comprensione del soggetto (divino e umano) che lo intenda anzitutto ed essenzialmente come auto-coscienza e auto-nomia. Ciò che viene evidenziato è – in secondo luogo – il codice degli affetti come cifra sintetica dell'essere: l'*ordo amoris* è la radice dell'*ordo essendi*. La realtà di *agape*, riscattata da ogni sua figura scadente e sciolta da ogni riduttiva opposizione, deve perciò essere riconosciuta anche come matrice dell'ordine degli affetti di cui l'uomo vive, ordine che ha come *ratio* ultima la *pro-affezione* di Dio⁵³. Si schiude – dunque – «una nuova ontologia dell'essere divino, dove la verità dell'essere coincide con la disposizione della pro-affezione (la radice di *agape*), e la pro-affezione (l'ordine degli affetti che rende abitabile il mondo) coincide con l'ordine dell'essere come ha da essere»⁵⁴.

Nell'azzardo della categoria di pro-affezione – certamente aperta a precisazioni e approfondimenti – troviamo espresse le due direttrici della differenza cristiana fatte valere dal cristianesimo primitivo e implicate – oggi – nella religione psicologica del Sé. Se, nel nostro contesto culturale, «è già divenuto insopportabile pensare Dio al di fuori della matrice ontologica dell'ordine degli affetti» e se «la cura che la tradizione

⁵² Cfr. H. SCHÜRMANN, *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del regno*, Milano 1996.

⁵³ Cfr. RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 115-132. Sequeri propone un ardito «ricupero ontologico del concetto di pro-affezione, che eternamente apre nella natura divina l'avventura della differenza più abissale che sia mai concepibile: la differenza di tutte le differenze, perché nulla è concepibile di più originario: e nulla può essere destinato alla vita della relazione se non nel suo stesso grembo e dal suo stesso grembo (Padre, Figlio, Spirito)» (*ibid.*, 125).

⁵⁴ *Ibid.*, 125. La nuova teologia fondamentale ha colto nell'amore l'asse essenziale del proprio sviluppo, «il punto cruciale però, rimane l'elaborazione di una ontologia coerente dell'essere-divino. Il fatto è che l'ontologia di cui dispone la tradizione classica è piuttosto in imbarazzo con l'elaborazione teologica (e non sentimentale) di questo dispositivo» (*ibid.*, 373, nota 7). Maestro di questa prospettiva è Hans Urs von Balthasar: si veda, in questa direzione, I. GUANZINI, *Il trascendentale assoluto dell'amore. Un ingresso per la teologia dell'agape in Hans Urs von Balthasar*, in P. SEQUERI – S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Milano 2009, 367-395. Per l'avvio di una rilettura complessiva della problematica metafisica secondo la chiave dell'*affectus*, cfr. – nel volume collettaneo appena citato – P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in SEQUERI – UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano?*, 85-116. Si trovano – invece – sviluppi in chiave teologica in P. SEQUERI, *Evidencia afectiva de Dios. Estructura trinitaria de la revelación y testimonio eclesial de la fe*, in Estudios Trinitarios 42 (2008) 41-56 e Id., *Il logos corrispondente. Estetica teologica e verità di Dio*, in Revista Catalana de Teologia 33 (2008) 177-185.

metafisica ha profuso nei confronti dell'ordine della sostanza, ha molto trascurato l'attenzione che deve essere dedicata all'ordine della relazione»⁵⁵, l'idea di pro-affezione ci può consentire una felice riespressione della *singularità* dell'immagine cristiana di Dio. Per contrasto, «il classico Soggetto/Sostanza della tradizione metafisica finisce per attrarre su di sé i tratti inquietanti della perfetta autoreferenzialità di Narciso: impermeabile all'intero universo dell'affezione che comporta scambio e reciprocità, oggetto autosufficiente di una beatitudine che coincide con il perfetto godimento di sé»⁵⁶, icona di un «monoteismo del Sé», che considera ogni legame una minaccia e ogni responsabilità una costrizione»⁵⁷.

4. Il Dio della fede e il dio della religione. Il sacrificio e il genio del cristianesimo

Abbiamo preso l'avvio dalla coppia concettuale “Dio della fede - Dio dei filosofi”, ponendo in base ad essa la tematica della *verità* e *singularità* del cristianesimo. Per concludere, torniamo – di nuovo – a tale tematica, ripercorrendo quanto fin qui detto a partire dal *confronto fra il Dio della fede e il dio della religione*⁵⁸. Svolgeremo questo confronto impiegando l'idea di sacrificio, chiave complessa ma significativa per entrare nel perimetro delle questioni che il tema dell'ambiguità del sacro ospita, marcando la peculiarità del cristianesimo sullo sfondo della religione⁵⁹.

«L'abbondanza con cui la categoria del sacrificio è attestata nella Scrittura – scrive Sesboué – ne fa un polo essenziale della soteriologia cristiana. Né essa è meno attestata nella tradizione. Ma a proposito di questo termine rimane *il conflitto segreto fra un'esperienza religiosa fondamentale dell'umanità*, in cui la verità e l'errore, il

⁵⁵ «Pensare l'ordine delle relazioni trinitarie come estrinseco a quello della natura divina – così prosegue il testo – non è proprio possibile» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 125-126).

⁵⁶ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 126.

⁵⁷ *Ibid.*, 450.

⁵⁸ *Il dio della religione, il dio dell'esperienza religiosa, il dio dell'immaginazione religiosa...* sono espressioni che vorrebbero configurare una sorta di idealtipo, che non sconfini troppo facilmente nello stereotipo o si deformi in grottesca caricatura.

⁵⁹ Per una trattazione del sacrificio in prospettiva filosofica, si veda quanto proposto da F. Riva in RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 239-295; per la sua considerazione teologica (in chiave soteriologica), cfr. B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. 1. Problematica e rilettura dottrinale*, Cinisello Balsamo 1991, 291-330.

bene e il male coabitano affiancati da una ricerca oscura di Dio, e la novità cristiana che in gran parte assume, trasforma e converte tale esperienza nella rivelazione dell'alleanza fondata da Gesù Cristo»⁶⁰. Ciò che è in gioco in questo conflitto è *il volto stesso di Dio*. «La concezione del sacrificio – prosegue l'Autore – è infatti strettamente collegata con la concezione di Dio. Anche il conflitto relativo alla comprensione del sacrificio è quindi legato al conflitto delle immagini di Dio. Altra è l'immagine d'un Dio corrucciato e irritato, che mette la sua onnipotenza al servizio della propria vendetta e del ristabilimento dei propri diritti; altra la vera immagine cristiana d'un Dio che manifesta nel modo migliore la sua onnipotenza nella onnidebolezza di Cristo in croce e la cui mano forte è divenuta due braccia spalancate su quel legno per la riconciliazione del mondo»⁶¹. Non solo – dunque – il significato cristiano del sacrificio non deve essere ricavato dall'universale esperienza religiosa⁶², ma proprio precisando tale significato si può cogliere il *novum* del Vangelo rispetto a tale esperienza⁶³.

È stato René Girard a riproporre con particolare forza la *differenza* cristiana a partire da un "romanzo sacrificale" continuamente riscritto, un racconto che possiamo sintetizzare, richiamandone – pur con molte semplificazione – i passi di maggior rilievo⁶⁴. All'inizio è il *desiderio*, struttura antropologica universale, con la sua

⁶⁰ B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 291 [ns. corsivo]. Meriterebbe maggior attenzione il confronto fra i sacrifici veterotestamentari e quello di Cristo; cfr. – in proposito – le puntuali annotazioni di G. PAXIMADI, *I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo*, in RTLu 11 (2006) 291-315. In questo contributo, dopo aver illustrato le forme più rilevanti del sacrificio israelitico, sulla scorta di un'osservazione di von Balthasar, l'Autore annota: «si può dire che le singole forme sacrificali si dispongono attorno all'evento centrale della morte di Cristo, ricevendone significato ma assieme contribuendo alla sua interpretazione» (*ibid.*, 314).

⁶¹ *Ibid.*, 291-292.

⁶² Questo è il limite che ha condizionato l'epoca moderna, periodo di involuzione per la teologia cristiana del sacrificio: «Il dramma della teologia dei tempi moderni sta nell'aver cercato la sua definizione del sacrificio nel fatto religioso in generale, al fine di comprendere in questa cornice l'unico sacrificio di Cristo. V'era là una regressione che apriva la via a numerose ambiguità. È invece alla luce del sacrificio di Cristo, considerato come rivelazione e norma della verità di ogni sacrificio, che possiamo comprendere e discernere i valori e gli errori degli altri sacrifici» (*ibid.*, 327).

⁶³ «La nozione cristiana di sacrificio si iscrive in un tutt'altro universo, anche se essa conserva punti di contatto con questo radicamento umano e religioso. L'immagine di Dio è ivi completamente diversa. Il sacrificio, omaggio esistenziale fatto di obbedienza e di amore verso Dio, è voluto per il bene dell'uomo, per la sua "felicità". Il movimento ascendente richiesto all'uomo, affinché si doni a Dio, è sorretto da un altro movimento ontologicamente prioritario, dal movimento di Dio che discende verso l'uomo per donarsi a lui» (*ibid.*, 328-329).

⁶⁴ Fra le opere di Girard, ricordiamo: R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980; *Id.*, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983; *Id.*, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano 2001; *Id.*, *La pietra dello scandalo*, Milano 2004; *Id.*, *La voce inascoltata della realtà*, Milano 2006; *Id.*, *Il sacrificio*, Milano 2004; *Id.*, *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar*

natura mimetica e triangolare. Il desiderio – infatti – non segue la linea retta che lo conduce al proprio oggetto, ma si struttura per imitazione, a partire cioè da ciò che un nostro modello desidera. Il modello diventa così rivale, innescando un processo che, crescendo su se medesimo, si dilata fino alla guerra di tutti contro tutti. Come si potrà non soccombere alla violenza di un furore autodistruttivo? Girard risponde a questa domanda introducendo un altro caposaldo della sua narrazione, *il meccanismo del capro espiatorio*: la violenza di tutti si concentra su un solo soggetto e il suo sacrificio assume un valore rigenerante e fondante. C'è un omicidio collettivo, con la conseguente sacralizzazione della vittima, all'origine della convivenza umana e il suo “mascheramento ideologico” è l'inizio della cultura e della religione. Il *Vangelo* – e siamo al capitolo finale –, compiendo quanto iniziato nell'Antico Testamento, *smaschera* questo meccanismo: l'assoluta innocenza della vittima mostra l'ingiustizia della violenza perpetrata contro il capro espiatorio, desacralizzandola. Appare così *la singolarità di Cristo* nel panorama della storia umana.

Le critiche – come gli apprezzamenti – rivolti al racconto girardiano sono molti, ma lo spartito da lui impiegato rimane comunque di grande interesse⁶⁵. Collochiamenti nel punto culminante: il sacrificio di Cristo⁶⁶. L'innocenza della vittima è un

de Castro Rocha, Milano 2003 e Id. – G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Massa 2006.

⁶⁵ Per un'esposizione discorsiva dei contenuti del pensiero di Girard, con spunti di valutazione critica e l'indicazione di problemi aperti, cfr. G. FORNARI, *Desiderio, sacrificio e redenzione: contributi e aporie del pensiero di René Girard*, in *La Redenzione*, a cura della Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo, Bergamo 2006, 9-82. Più ampiamente, sul pensiero di Girard, cfr. A. COLOMBO, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Brescia 1999; P. MANCINELLI, *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard*, Assisi 2001; C. TUGNOLI, *Girard. Dal mito ai Vangeli*, Padova 2001; C. TARDITI, *Cristianesimo, violenza e fine della storia*, Torino 2004 e A. MATTEO, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Assisi 2008, 119-161.

Si veda anche G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Genova-Milano 2006, seconda edizione riveduta e ampliata di Id., *Fra Dioniso e Cristo. La sapienza sacrificale greca e la civiltà occidentale*, Bologna 2001 e C. TUGNOLI, *La magnifica ossessione. Il mito della vittima tra letteratura e vangeli*, Milano 2005.

⁶⁶ La valutazione del sacrificio da parte di Girard, totalmente negativa all'inizio del suo percorso, si è andata poi stemperando, fino a riconoscere la possibilità di leggere la croce di Cristo come sacrificio: «Sebbene dobbiamo opporci vigorosamente alla confusione tra sacrificio arcaico e sacrificio di Cristo, un semplice rifiuto del termine porta a una sterile negazione della storia in senso storicista (*geschichtlich*). Cristo accetta di essere sacrificato contro ogni sacrificio cruento e il dono di sé, per quanto possa sembrare paradossale, deve essere definito, ne sono ora convinto, in termini di (auto)sacrificio. Credevo, come Vattimo, che l'uso del vecchio linguaggio sacrificale e la definizione di Gesù come “vittima perfetta” impedisse una reale comprensione della Passione come interamente “antisacrificale”, ma ora mi rendo conto di aver avuto torto. Il mio rifiuto della parola “sacrificio” era, in gran parte, un errore commesso in buona fede. Tuttavia fu anche istigato in parte, senza dubbio, dall'antico desiderio di pestare la coda al leone invecchiato e *dissentire* sonoramente dalla Chiesa, per il solo gusto di farlo» (GIRARD – VATTIMO, *Verità o fede*

aspetto essenziale, ma la forza sorprendente di ciò che accade sul Calvario si coglie solo focalizzando la distanza *radicale* che – tolto ogni equivoco – separa sacrificare e sacrificarsi e la differenza *qualitativa* che intercorre fra «dare la vita» e «essere sacrificati»⁶⁷. «Nel momento cruciale, la *volontaria* assunzione del dispositivo sacrificale da parte del Signore, *risparmia* il sacrificio dei suoi e degli altri. Nonostante tutte le dure istruzioni impartite, Gesù non spinge i suoi al sacrificio, offre invece se stesso al loro posto. [...] Il sovvertimento religioso della religione – prosegue Sequeri – qui stabilisce la sua soglia più alta: apparentemente sottile, ma nella sostanza abissale e inaudita. In nome di Dio si consegna se stessi, non altri. Non si offre a Dio, per amore del suo vero nome, la vita di un altro, nemmeno l'ultimo dei peccatori. La propria soltanto, si offre. È l'*economia* della redenzione del mondo, non la *moltiplicazione* del sacrificio sulla terra. [...] Il Crocifisso – proprio Lui! – smaschera la contraddizione della religione sacrificale, che mette in croce nel nome di Dio. Di una tale religione, in modo esplicito o mascherato, il sacrificio umano è l'atto fondatore»⁶⁸.

Dall'alto del Golgota, come in un *flashback*, si può allora riprendere il racconto dal suo inizio, narrandolo secondo verità⁶⁹. Si dipana così la vicenda di un conflitto, di una lotta, di un corpo a corpo fra *una certa idea di Dio*, generata dall'immaginazione ferita dell'uomo, che crea un idolo quale fantasma del proprio sospetto e *il Dio della Rivelazione*, che entra nella storia e offre un'Alleanza, per mostrare all'uomo il suo vero volto. La pratica sacrificale è l'estremo tentativo umano di stabilire un

debole?, 81). Cfr. sinteticamente MATTEO, *Presenza infranta*, 143-153.

⁶⁷ Cfr. P. SEQUERI, «Dare la vita» ed «essere sacrificato». *Il tema della singolarità cristologica nella prospettiva di R. Girard*, in Teologia 14 (1989) 143-153. Cfr. anche ID., *La libertà e il sacro. Interrogazioni su la religione e l'umano in R. Girard*, di prossima pubblicazione negli Atti del Convegno di studi, *Religione, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come "fine del sacro"* in René Girard, promosso da Accademia Petrarca di Lettere Arti e Scienze di Arezzo e dall'Università degli Studi di Siena - Dipartimento di Studi storico sociali e filosofici, Arezzo 18-19 aprile 2008. Secondo Manzi e Pagazzi, «dare la vita», «offerta di sé», «dono di sé», «rinuncia a sé»... sono categorie adeguate ad esprimere il sacrificio di Cristo solo se integrano il riconoscimento del previo aver ricevuto sé: «L'azione sacrificale di Gesù, che attesta l'affidabilità di un dono ricevuto, si differenzia per la sua singolarità dalla definizione storico-religionistica del sacrificio come dono di sé, qualora il "dono di sé" attivo sia scorporato dal "dono di sé" passivo, cioè dal riconoscimento di aver ricevuto sé. Il dono eucaristico di sé mostra, infatti, sia la componente passiva sia quella attiva iscritte nel sacrificio di Gesù e la sua natura di legame. Riconoscendo il senso della ricezione di sé, Gesù può donare sé» (F. MANZI – G.C. PAGAZZI, «Un corpo mi hai adattato, per fare, Dio, la tua volontà». *Visione cristologica del sacrificio*, in F. MANZI – G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi 2001, 101-140: 138).

⁶⁸ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 415-416 [note omesse]. «La novità cristiana celebra un "vero" sacrificio redentore, che però "chiude" definitivamente con l'ambiguità e il terrore di una religione sacrificale» (*ibid.*, 440).

⁶⁹ Ci si può utilmente riferire a S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, Milano 2000.

rapporto con il divino secondo il metro della propria immaginazione⁷⁰. Ma Dio inizia, ha da sempre iniziato, un'altra storia, che trasforma la pratica sacrificale ricomprendendola nel quadro dell'Alleanza. Questa storia però è *dentro* la storia degli uomini e ad essa obbedisce fino in fondo. Gesù che muore in croce è perciò «Dio stesso che obbedisce all'uomo, alla tradizione degli uomini, quella del sacrificio, secondo un'obbedienza totale, vale a dire fino all'estremo della morte in croce»⁷¹. Il genio del Figlio è attraversare questa storia ponendosi come vittima e non come carnefice⁷² e così giudicarla, senza rimanere "a lato" della tradizione sacrificale degli uomini e della religione del sospetto che la nutre. Così, «l'antico regime sacrificale, una delle certezze più millenarie del sacro, chiude i battenti. Una volta che il sacerdote supremo ha *sacrificato se stesso*, è tolta in radice la possibilità che qualcuno si ripresenti a *sacrificare qualcuno*»⁷³.

L'ambiguità del sacro e la dialettica della religione si sciogliono nell'economia di *agape*. La croce di Gesù "inghiotte" il Dio del sacrificio concedendogli il minimo: consegna la sua vita e risparmia la vita di tutti, al contrario del Dio del sacrificio, che distruggerebbe tutta la vita per conservare se stesso⁷⁴. La rivelazione di Dio-*agape* è il risparmio del sangue dell'uomo. Nell'atto di Gesù, la potenza di Dio è così fissata nella forma definitiva della consegna di sé in favore dell'altro, non in quella della prevaricazione sull'altro per la custodia di sé⁷⁵.

Qual è – dunque – la *verità* del cristianesimo? A che livello si pone la sua *singularità* nell'orizzonte del sacro? Due annotazioni di Maggioni ci possono aiutare a riprendere e riesprimere conclusivamente – in maniera efficace – la risposta a

⁷⁰ «È sempre l'uomo ad avere bisogno del sacrificio, a tal punto ch'egli finisce per proiettare in Dio stesso questa sua necessità interpretando così la volontà divina [...] secondo la propria misura» (PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*, 67).

⁷¹ *Ibid.*, 65.

⁷² «Gesù vive l'esperienza del sacrificio – modalità strutturale, ripetiamolo, secondo la quale l'uomo postadamitico tenta di stabilire la sua relazione con il divino –, ma Egli, che viene prima di Adamo, attraversa questa esperienza sorprendentemente (è l'inimmaginabile stesso all'interno della tradizione degli uomini) sempre e solo consegnandosi come vittima e mai operando come sacrificatore» (*ibid.*, 73). «Conferire senso al sacrificio, rendendo plateale la sua torsione peccaminosa in *sacrificio d'altri*, e stravolgendolo, come *sacrificio di sé*, in pura economia di *agape*, è il genio del Figlio» (RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 419).

⁷³ RIVA – SEQUERI, *Segni della destinazione*, 419.

⁷⁴ «Il vero Dio non domanda nulla, perché l'unica cosa che fa è dare. Un falso Dio, al contrario, non fa che domandare» (R. BRAGUE, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Milano 2009, 128).

⁷⁵ «La verità di Dio rappresentata da Gesù rimane quella che coincide con l'implacabile tenacia della dedizione» (SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 219).

questi interrogativi. «Ciò che sorprende – scrive Maggioni – è anzitutto il volto di Dio rivelato da Gesù: dunque si tratta di una novità non solo morale, né solo messianica, ma propriamente teologica»⁷⁶. È questo il centro da cui si irradia ogni altra novità possibile. «Il Crocifisso innalzato – dice sempre questo Autore – è la rivelazione delle insospettate profondità, della bellezza e della novità del volto di Dio: un volto che ha i tratti del dono di sé e della gratuità e fedeltà dell'amore. Un Dio che appare "capovolto": non l'uomo che muore per Dio, ma Dio per l'uomo. Un capovolgimento che lascia incantati»⁷⁷. È questo incantamento che libera dalle equivoche fascinazioni del sacro, diradando – una volta per tutte e sempre di nuovo – le ombre della religione sacrificale degli uomini⁷⁸.

⁷⁶ B. MAGGIONI, *Il messaggio delle Scritture*, in *Logos. Corso di studi biblici*, vol. 1: R. FABRIS E COLL., *Introduzione generale alla Bibbia*, Leumann-Torino 1999, 423-454: 447. Su «La novità di Gesù Cristo», cfr. *ibid.*, 447-454.

⁷⁷ B. MAGGIONI, *Era veramente uomo. Rivisitando la figura di Gesù nei Vangeli*, Milano 2001, 154. «La risurrezione poi è la rivelazione che, se si vuole introdurre nella nostra precarietà la forza che vince la morte, occorre introdurvi la logica del dono di sé, che è la logica di Dio. È l'amore che vince la morte. È il "Crocifisso" che è risorto. Spesso si riduce la risurrezione di Gesù alla vittoria sulla morte. È vero, ed è una lieta notizia. Ma lo specifico cristiano è più in profondità. La risurrezione di Gesù è il segno che il "dono di sé" vince la morte» (MAGGIONI, *Il messaggio delle Scritture*, 452).

⁷⁸ La rivelazione cristologica non rimuove definitivamente la violenza dalla storia: «la rivelazione della Croce – scrive Girard – porta indubbiamente innumerevoli benefici con sé, ma, nella sua espansione, essa priva le società umane del solo tipo di pace di cui abbiano goduto sotto la legge del capro espiatorio (GIRARD – VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, 97), così «quando per mezzo del Cristianesimo ci si sbarazza del sacro, vi è una salvifica apertura all'*agape*, alla carità, ma c'è anche una apertura a una possibile violenza superiore» (*ibid.*, 13).