

## Editoriale

Card. José TOLENTINO DE MENDONÇA

# Cinque evidenze simboliche nell'opera di Pierangelo Sequeri

Per fede, Abramo, messo alla prova, offrì Isacco, e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse, offrì il suo unigenito figlio, del quale era stato detto: Mediante Isacco avrai una tua discendenza. Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo lo riebbe anche come simbolo (*Eb* 11,17-19).

**I**o sono biblista di formazione. Questo vuol dire che il mio processo di pensiero teologico è sostanzialmente esegetico. Più che per sistemi e concetti, io ragiono per termini e versetti: il biblista è lessicale, sintattico e narrativo, ed è con questa griglia interpretativa che si addentra dentro i meandri della teologia fondamentale e dogmatica, realizzando istintivamente, come pratica ermeneutica, quello che Sequeri predica teoricamente e traduce in magnifico esercizio riflessivo: la loro inestricabile continuità, la loro indistinguibilità ultima. Quando leggo un teologo, io riporto le sue idee direttamente alla Scrittura, che per me è la grammatica profonda della loro verità. Il biblista non produce lingue. Lui cerca di mettere in luce quello che le lingue teologiche hanno in comune, lavora direttamente sulla Parola di Dio, sulla ricostruzione della grammatica profonda dei nostri tentativi di dire la fede come comprensione della sua verità e giustizia, del suo senso per l'uomo. La prima cosa che si chiede il biblista, quando legge il lavoro teologico di un collega è se esso è "grammaticale" o no, se è generato dal corpo lessicale e regolativo della Parola di Dio così come l'abbiamo ricevuta nella tradizione scritturale. E, vi assicuro, il suo cuore balza di gioia quando riesce a ricostruire le evidenze bibliche dei concetti proposti, se riesce cioè a commentarli attraverso la loro matrice "grammaticale" originaria.

Ora, cercando di orientarmi nell'opera monumentale di Sequeri, mi sono tornati alla memoria questi versetti della lettera agli Ebrei, che mi ha illuminato, dandomi, perlomeno credo, una chiave fondamentale per

aprire la porta del suo pensiero, per aiutarmi a parlarne un po' la lingua. È questa chiave che cercherò di condividere con voi, senza pretesa di sistematicità e ed esaustività, dal momento che io non sono qui per spiegarvi che cosa pensa Sequeri: prima di tutto perché un buon numero di coloro che sono qui riuniti non ha bisogno di biglietti da visita speculativi di un'opera che, nel corso dei decenni, ha formato intere generazioni di teologi italiani e non solo, che è già tradizione. E poi, perché per una sua efficace ricostruzione abbiamo ora il bel libro che siamo venuti a presentare, scritto da allievi e colleghi, molto più qualificati di me nel compito di dialogare con questa proposta. Io sono qui semplicemente per raccontarvi, a titolo di testimonianza personale, alcune cose che credo di avere imparato da questo sacerdote e pensatore ammirabile, e che ai miei occhi rendono doveroso e urgente promuovere la disseminazione di un'opera che, come ho ricordato, è già tradizione, ma la cui recezione è ancora in buona parte da fare, se è vero che solo il tempo e la buona volontà dei destinatari permettono di portare a frutto la semina di un grande autore.

Condenserò questo mio percorso di apprendimento in cinque tappe, cinque *evidenze simboliche*, per usare un concetto cruciale per l'autore, il cui punto di partenza è dato precisamente dal versetto della lettera agli Ebrei che ho citato in apertura, in cui mi sembrano ricapitolati alcuni capisaldi del pensiero di Sequeri: una onto-fenomenologia antropologica di matrice cristocentrica nella corrispondenza figurale del rapporto tra Abramo e Isacco con quello tra Dio Padre e Gesù, in cui si rivela la centralità ontologica della dimensione della filiazione come generazione; un'idea di fede come combinazione di affidamento e gratitudine che genera un'ingiunzione di restituzione del dono ricevuto come responsabilità fino al sacrificio di sé, in altre parole la reciprocità tra accoglimento della promessa (auto-affezione) ed offerta di sé (pro-affezione); la configurazione dell'evento fondatore dell'esperienza di fede, della sua datità storica, come *evidenza simbolica* nella sua recezione credente; la *prova* come dimensione veritativa dell'umano.

È nel momento in cui il figlio della promessa – il dono della vita come potenza transitiva di coniugarsi in *discendenza*, di dare vita – viene offerto come azione di grazie e riconoscimento del proprio debito nei confronti della trascendenza performativa dell'essere-affezione, dell'Abbà-Dio che è garanzia indisponibile e infinitamente affidabile della giustizia e bellezza di questo dono – persino, precisamente nella sua smentita –, che esso è restituito come prova, come *evidenza simbolica*, dell'affidabilità della garanzia paterna. *Kai en parabolê, ekomísato:*

Abramo, figura della coscienza credente, *riceve indietro* il figlio, il pegno di discendenza, *come parabola*. Si riappropria del dono della vita (come potenza transitiva della pro-affezione) come fonte di senso, come valore, nell'impressione affettiva suscitata dalla sua restituzione.

Questi versetti compongono una narrativa che interpreta sé stessa. Sono essi stessi una *parabola*, un genere in estinzione, in un'epoca in cui siamo saturati di storie incapaci di leggere il proprio senso, storie cieche, in cui l'uomo è *guardato ma non visto*, pronunciato ma *non ascoltato*, detto ma *non compreso* (Mt 13,13). L'uomo del nostro tempo sta perdendo la capacità *parabolica*, la facoltà di fare della proprie esperienze di vita, della propria storia, una condizione di senso, perché, ci insegna Sequeri, è ormai abituato a lavorare solo con evidenze logiche ed empiriche, certezze oggettive che ritagliano un pezzo limitato di realtà, ne escludono l'investimento sensibile e affettivo, etico ed estetico del soggetto dell'esperienza, isolano il contenuto referenziale come l'unico fattore veritativo che esclude per principio ogni libertà di scelta. La verità dell'evidenza logica ed empirica è dispotica: non ha destinatari ma sudditi, è totalmente indifferente a chi la recepisce e perciò eticamente deresponsabilizzante ed ermeneuticamente disabilitante. Degradato a soggetto – sottoposto, subordinato –, il soggetto – l'intenzionalità performativa incidente nella datità che si autocomprende come io – è mortificato a pura ubbidienza noetica (la verità referenziale non gli lascia scelta), mentre tutto quello che della sua intenzionalità non rientra nell'atto noetico della determinazione della referenzialità oggettiva scade a puro arbitrio. Sganciato dalla verità, il "soggettivo del soggetto", l'intenzionalità etica ed estetica dell'azione e della sensibilità, si riduce a girandola caotica di pulsioni e calcoli strategici di interesse. Teoria dei giochi e analisi clinica delineano il perimetro descrittivo, privo di ogni normatività, della soggettività amputata della sua *potestas* veritativa, in cui la libertà collassa a pura irresponsabilità. Privi di *logos*, di forza noetica, sensazioni ed affetti diventano privi di *nomos* (a parte quello, eteronomo, imposto dall'ordine sociale): sono incapaci della auto-nomia di una normatività intersoggettiva, sia teoretica che pratica. Ormai considerati non in grado di generare significato, solo gratificazione o frustrazione, sensi ed affetti perdono ogni forza di senso e la pluralità scade a relatività irrilevante. Il Prometeo della tecnica de-genera nel Narciso del consumo: il *logos* scaduto a dispotismo de-genera nel *pathos* dell'autoaffezione sterile e dissipativa<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esemplare è da questo punto di vista l'analisi, al tempo stesso clinica e

sociologica, storico-filosofica e spirituale, della deriva individualistica e nichilista.

È difficile, credo, contestare la straordinaria *evidenza simbolica* di questa ricostruzione storico-filosofica della crisi epistemologica dell'evidenza simbolica che dobbiamo a Sequeri. La sua narrativa genealogica della crisi dell'uomo contemporaneo a partire dalla scissione interna della coscienza in potenze separate, tra loro cooperative o conflittuali che siano, è una delle ultime grandi parabole a cui ci è dato oggi attingere, un racconto in cui la nostra esperienza, nel disorientamento profondo che la contrassegna, ci viene *ridata indietro* come una condizione di senso. Sequeri fa con questo, magnificamente, quello che ci aspettiamo da un pensatore cristiano e che purtroppo è invece così raro trovare. La sua diagnosi, lucida e impietosa, della deriva attuale, del relativismo cinico e del materialismo edonistico che affliggono la nostra società, non è l'analisi confessionale, estrinseca, dell'inadeguazione tra storia e dottrina, realtà e idea, ma la messa in luce critica di determinati fenomeni del presente (come l'autodissoluzione narcisistica dei soggetti in individui incapaci di legami sociali forti e generatività interumana) mediante la riattivazione di una nozione di verità non riduttiva, all'altezza di quella esigenza di senso integrale e inclusivo, che è originariamente inerente all'autorappresentazione del soggetto come *umano che è comune*.

In altre parole, non è necessario essere credenti (*avere-la-fede*) per riconoscere che determinate rappresentazioni della verità (e le conseguenze esistenziali e sociali che da esse risultano) risultano distorte e addirittura distorsive rispetto all'autopercezione originaria del soggetto (*essere-nella fede*) come pienezza di desiderio e affezione, come affidamento libero e originario alla sensatezza dell'essere in quanto giustizia e amabilità, promessa dalla bellezza che in esso risplende, per il credente garantita dall'offerta di sé di Dio all'uomo, nella croce liberamente scelta dal Figlio:

È in te la sorgente della vita,  
alla tua luce vediamo la luce.  
Concedi la tua grazia a chi ti conosce,  
la tua giustizia ai retti di cuore (*Sal 35,10-11*).

listica di un io postmoderno che rattrappisce la categoria irrinunciabile dell'autodeterminazione, della libertà, in quelle fuorvianti dell'autorealizzazione e autoreferenzialità (cfr. P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo*

*del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017). La via d'uscita da questo *monoteismo del sé* socialmente distruttivo è possibile solo riorientando la libertà dell'autodeterminazione dalla domanda del *chi sono io* a quella *per chi sono io*.

La dinamica paradossale della rivelazione come sorgente della capacità teologale di comprendere l'uomo e la storia, ci dice Sequeri, in un'affermazione che io leggo come un folgorante commento di questo salmo, è che essa conferma l'intuizione antropologica originaria secondo cui il mondo e l'uomo li capisce solo chi crede in loro, chi riconosce la verità come affidamento alla loro sensatezza. Detto in altre parole, la verità non si dà come semplice informazione, ma unicamente come risonanza nell'*umana sensibilità per il senso*: non si comunica come nozione ma come parabola, e se le storie che oggi ci raccontiamo non riescono ad essere parabole, non ci trasmettono alcun senso di quanto è in esse narrato, è perché siamo incapaci di vederle *alla luce della luce*, di riannodarle a quell'istanza di verità non estraniata dall'autocomprensione del soggetto, che sola ci *ridà indietro* le nostre vite come senso, che sola ci fa *risorgere dai morti*, perché «autorizza a sperare la vita come senso del tempo, interpretando come una tentazione il pensiero angoscioso e ricorrente che il tempo [...] rappresenti il senso ultimo dell'umano-essere-al-mondo»<sup>2</sup>. Non si può dividere la luce dalla luce, dice il *Sal 35*, non si può dividere l'uomo dall'uomo, ci dice l'esperienza quotidiana: il soggetto è dentro il contenuto del proprio pensiero; il suo volere, amare, sentire, sono tutti dentro il suo conoscere. La fede è la struttura originaria della coscienza, perché solo nella libertà radicale dell'apprezzamento etico ed estetico del vero come valore, della giustizia come *rettezza del cuore*, della conoscenza come *grazia*, il vero si dice come senso, la storia si dice come parabola, la vita si manifesta come degna di essere vissuta:

Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero: «Perché a loro parli con parabole?». Egli rispose loro: «Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. Infatti a colui che ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha. Per questo a loro parlo con parabole: perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono (*Mt 13,10-13*).

La circolarità misteriosa e inquietante del discorso parabolico esposta in questa esegesi di Gesù, che lo fonda su una logica a prima vista aberrante di smentita radicale di ogni giustizia distributiva (*a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha*), corrisponde esatta-

<sup>2</sup> P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 549.

mente a quanto instancabilmente ripetuto da Sequeri, quando ribadisce che la verità non è una variabile estrinseca, oggetto di acquisizione, qualcosa di cui si entra in possesso dal niente, ma per potervi accedere bisogna saperla riconoscere come tale, fidandosi di quella sua corrispondenza alla nostra aspettativa che si manifesta come *credibilità*, come sua adeguatezza all'idea di giustizia e amabilità che istituisce la verità come senso, come fatta per noi. Vede, sente (giunge al sapere) solo chi guarda e ascolta credendo che c'è qualcosa da vedere e da sentire, che l'essere è rivelazione, autodonazione, e perciò interpreta quello che vede – stabilisce il suo senso – sulla base della sua risonanza affettiva rispetto al proprio desiderio di bontà e giustizia. Non c'è sapere della verità che non sia detto come parabola: interpretazione della sua corrispondenza con quello che ci aspettiamo che sia, con la nostra fede originaria nella bontà e giustizia dell'essere.

No, ci dice Sequeri, quando con un anticonformismo tanto coraggioso quanto liberatorio, va controcorrente rispetto a secoli di storia della filosofia (e di teologia ad essa difensivamente subordinata): l'architrave del nostro rapporto con noi stessi e con quanto ci circonda, non sono il dubbio cartesiano, l'angoscia kierkegaardiana e heideggeriana, il risentimento nietzschiano, la critica dell'ideologia marxiana, il sospetto freudiano, il disincanto weberiano, la decostruzione post-moderna, non è insomma la pletora di possibili smentite del nostro spontaneo, immediato, ingenuo, *consentimento* alla realtà del mondo, alla non illusorietà del nostro rapporto all'essere. Dubbio, demistificazione, disincanto, decostruzione, i quattro gradini dell'evoluzione della ragione occidentale, che si autocomprende in essi come forza di scardinamento della fede primaria con cui l'io va incontro al mondo e agli altri, non sono affatto momenti originari, ci dice Sequeri, ma derivativi e successivi, insidiosamente equivocati quando considerati "sostitutivi" della fede che mettono in questione, nell'hegelismo razionalistico che costituisce il marchio di fabbrica di tutta la modernità, anche di quella che si vuole antihegeliana.

Occorre recuperare la coscienza della fondatività insostituibile della fede come dimensione generativa della ragione: la struttura originaria del nostro essere-nel-mondo consiste infatti nell'*affidamento* originario, primario, alla bontà di quello che siamo e di quanto ci circonda, senza il quale non potremmo alzarci dal letto la mattina, andare a lavorare, generare figli, scrivere, insegnare, consegnarci all'amicizia, pascere anime, semplicemente comunicare.

In questa risonanza affettiva di amabilità e persuasione con cui il pensiero di Sequeri attesta a chi lo recepisce la propria forza di verità,

la propria sensatezza, la *riabilitazione dell'umano che è comune* da esso proposta e *l'unità originaria della coscienza credente* su cui tale comunanza si fonda, si impongono dunque per me come due ulteriori potenti *evidenze simboliche*: intuizioni che non sono meno etiche ed estetiche che teoriche, affettive non meno che concettuali, e che ritagliano nella fattualità oggettiva una prospettiva di senso preziosa per la soggettività del destinatario. Sequeri scrive perché ama la verità cui si espone indefettibilmente, e scrive affinché amiamo insieme a lui questa verità che si dona all'uomo generandolo: la sua è una scrittura indissociabilmente spirituale e testimoniale, che chiede di essere creduta perché crede che credere è il modo in cui l'uomo accede alla verità, dicendoci che in questa, virtuosa, circolarità parabolica, si iscrive il legame insolubile tra oggetto e soggetto, tra soggettività e fattualità, tra rivelazione e recezione. In questa circolarità si fonda quella *ratio hominis digna* di cui si alimenta un sapere che non si pensa come contrapposto al credere<sup>3</sup>, e che all'umiltà arrogantemente razionalista del motto socratico: "so di non sapere", sostituisce l'umiltà positivamente inclusiva e affettiva del motto "so di sapere veramente solo quello in cui credo". In fondo, lo diceva già Gadamer, solo chi crede a quello che dice il testo lo capisce: «Nel comprendere, noi siamo coinvolti in un accadere della verità, cosicché arriviamo troppo tardi quando vogliamo sapere a che cosa dobbiamo credere»<sup>4</sup>.

Non c'è sapere che non sia sempre anche credere, dice Gadamer, mettendo in questione secoli di filosofia, come prima di lui aveva fatto, con cristallina semplicità, L. Wittgenstein: «Chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso giuoco del dubitare presuppone già la certezza» (*Della certezza*, § 22). L'idea cartesiana che il pensiero nasce dal dubbio e su di esso si fonda la certezza dell'essere, l'idea razionalista che il credere sia in parte presupposto irrazionale da rimuovere e in parte residuo irrazionale ineliminabile, attinente al non conosciuto, è talmente radicata nella precomprensione dell'uomo occidentale che solo pochissimi grandi anticonformisti

<sup>3</sup> «La coscienza credente, che è il cerchio di questo originario rapporto tra affidarsi e sapere in cui ogni altro rapporto è compreso e attuato, è l'intenzionalità radicale dell'agire: che ha come fondamento sempre già sperato l'orizzonte dell'affidabilità di Dio. La struttura originaria di codesta *fides* si attua come libero *affidamento* precisamente nell'esperienza storica della realtà di Dio: in

quell'esperienza, cioè, in cui è certamente riconosciuta, e saldamente afferrata, la giusta posizione del significato "Dio". Di qui viene la circolarità nella quale la fede che salva si attua, senza poter essere ricondotta/ridotta separatamente né alla pura *fides*, né al puro affidamento» (*Ivi*, 318-319).

<sup>4</sup> H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, 465.

hanno avuto il coraggio di “metterla in dubbio”. È a questa tradizione minoritaria che Sequeri si riannoda, rilanciando un interrogativo talmente radicale da essere sorprendente: e se quest’idea originaria fosse sbagliata? E alla lunga talmente fuorviante da essere alla radice di una parte consistente dei nostri mali attuali? E se fosse il contrario? Se a generare la conoscenza fosse proprio la fede (figlia di pregiudizio e superstizione nella vulgata illuminista) invece che la sua messa in questione? A dover essere ripensata è allora, innanzitutto, la dissociazione tra credere e sapere, fede e ragione, con la relativa gerarchizzazione epistemologica, che vede la subordinazione della teologia (intelligenza della fede) a una razionalità autoreferenziale e autofondata che istituisce di per sé sola, nell’astrazione da ogni dimensione irriducibile all’oggettività dell’evidenza logica ed empirica e che perciò marginalizza la verità della fede a sfera subordinata e derivativa.

La messa in discussione di questo postulato della modernità, la scissione tra fede e ragione, credere e sapere, è la grande battaglia lanciata dalla scuola teologica di Venegono, a cominciare dal suo grande maestro, Giuseppe Colombo. A questa scuola, da cui è nata la Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, Sequeri si è formato, divenendone esponente di punta, sviluppandone l’intuizione fondamentale<sup>5</sup> – un’evidenza simbolica di cui le siamo tutti debitori – in una visione storica e sistematica ancora più ampia e differenziata. Sequeri identifica infatti la radice di questa scissione tra fede e ragione in una ulteriore matrice divisiva che attraversa tutta la tradizione occidentale a partire dalla sua fonte greca, che iscrive l’edificio della metafisica non nel mancato riconoscimento della differenza tra essere ed ente, come reclamato da Heidegger, ma nel divorzio tra *logos* e *pathos*, tra ragione e carne, verità e affetti, eternità e storia, verità e bellezza.

Il peccato originale della tradizione filosofica occidentale, consumata nella sua aurora greca, è avere trasmesso un’immagine di uomo diviso, interiormente scisso tra facoltà in lotta tra loro, con una ragione che deve domare, platonicamente, le passioni, cavalli ribelli, sordi al *logos*. Tra *logos* e *pathos* infuria una guerra senza quartiere, perché il *pathos* è attribuito alla carne, il fardello di sporcizia e vulnerabilità materiale che imprigiona l’anima, la forma. La verità, ci dice *la Repubblica*, risplende solo nella dialettica, l’aritmetica delle idee, una forma di pensiero in cui l’uomo si sublima a morto: pura intelligenza sbarazzata dall’imbaraz-

<sup>5</sup> Cfr. in particolare la sintesi corale condensata nel volume che resta una pietra miliare della storia della teologia ita-

liana: G. ANGELINI – A. BERTULETTI – G. COLOMBO – P. SEQUERI, *L’evidenza e la fede*, ed. G. COLOMBO, Glossa, Milano 1988.



zante impurità della vita. Invece di riparare questa divisione micidiale, la filosofia moderna l'ha approfondita, ingigantita in raffinate impalcature di precario equilibrio gnoseologico. Basti pensare alla kantiana tassonomia di sensi, intelletto, ragione, immaginazione, sentimenti e volontà, con la relativa distribuzione di competenze su diverse aree del reale: esperibile e pensabile, piacevole e conoscibile, desiderabile e obbligatorio. Guai se una delle facoltà umane si applica a una sfera del reale che non le spetta! Il filosofo è una specie di poliziotto che deve vegliare sull'ordine pubblico della coscienza, drappello turbolento di facoltà che vogliono prendere il sopravvento le une sulle altre e arrogarsi pertinenze impertinenti: la filosofia critica è essenzialmente un potere censorio deputato a selezionare, compartimentare e stroncare sistematicamente i diritti normativi di quella stessa coscienza che pretende elevare a sommo legislatore del sapere, del volere e del piacere. Il paradosso della modernità è che quanto maggiore è il ruolo acquisito dalla coscienza, su cui, a partire da Cartesio, pesa per intero l'onere della verità, sottratto alla garanzia ontologica della sostanza, tanto maggiore è la sua erosione ad astrazione funzionale, disincarnata dalla concretezza e dalla complessità dell'esperienza soggettiva. In altre parole, per mantenere la propria legittimità fondativa universale, la coscienza deve rinunciare alla soggettività (che resta pertinente solo nel campo del giudizio estetico): l'universale sussiste solo in esilio dalla soggettività, come purificazione penitenziale dal particolare, squalificato a torbida zavorra dell'empiricità.

È inevitabile, osserva Sequeri, che in questa purga del particolare si perda l'essenza dell'*umano che è comune*, che non è determinato da un pacchetto di caratteristiche che definiscono la natura umana, ma dalla singolarità insostituibile, indisponibile e indeducibile del soggetto, storico e concreto, quale originaria dimensione, fiduciale e affettiva, della coscienza, che realizza la propria libertà nel riconoscimento del vero come giusto e buono.

La retrocessione del soggetto a soggettività contingenziale, a incidente della storia, inaugurata da Hegel, consuma tragicamente le proprie conseguenze etiche nei falò dei massacri bellici e persecutori del Novecento, sintomo devastante del fallimento di un umanesimo razionalista deflagrato nell'irrazionalismo e ormai incapace di difendere gli esseri umani in carne ed ossa. La morte di Dio, in questa prospettiva, non è altro che l'eclissi della coscienza, la morte del soggetto come potenza normativa. Il pensiero della tarda modernità, dominato dai maestri del sospetto, ha infatti radicalizzato in anomia irrazionale la visione divisiva del razionalismo, postulando che la

separazione non è più semplicemente architettonica, tra facoltà, ma genealogica: la coscienza, in quanto funzione di sintesi noetica, etica ed estetica, si dissolve in stratificazione di potenze non solo estranee le une alle altre ma in conflitto permanente. L'io, nella rappresentazione freudiana e nietzschiana è il caotico e opaco teatro di forze che si fanno la guerra, prodotto di un'alienazione che lo espropria di sé stesso. Demistificare, decostruire la coscienza come autoinganno va di pari passo con la elevazione delle pulsioni narcisistiche dell'ego come istanza suprema di valore: spogliata la coscienza della sua competenza normativa, le categorie di verità e giustizia vengono esportate dal soggetto ai sistemi sociali (di scienza, diritto e arte, titolari esclusivi della definizione pubblica del relativo ambito di normatività, non solo distinto, ma rigidamente separato). Al soggetto non resta nessuna facoltà di sintesi normativa, solo la rivendicazione della propria soggettività come torbido crogiolo di sensorialità e pulsionalità. L'ego post-moderno, come rileva amaro e lucidissimo Sequeri, non è un eroe del relativismo, ma una sua vittima, perché non sceglie il relativismo, ma lo subisce: si considera ormai semplicemente incapace di universale, privato di ogni potere normativo ed è per questo che il compito dei cristiani, a cominciare dai teologi e filosofi, non è condannare ma giudicare per ricostruire, per ridare all'io le competenze che gli sono state progressivamente sottratte da una sciagurata *escalation* di oggettivazione razionalistica del vero, del buono, del bello.

La sfida è quella della fondazione di un nuovo umanesimo, un "umanesimo del Nome" di Dio<sup>6</sup>, all'insegna della parola d'ordine della *riunificazione*, del risanamento di una ragione che è stata divisa in sé stessa e così alienata da quella relazione integrale con la verità che è invece al centro della rivelazione cristiana<sup>7</sup>. Per far questo, la teologia deve riscuotersi dalla sua passiva subordinazione ad una razionalità filosofica per secoli subita difensivamente, in chiave *apologetica*, rilanciando un modello di razionalità attinto alla grammatica originaria della coscienza credente, ricostruito in chiave complementariamente fenomenologica e ontologica<sup>8</sup>. La teologia deve smetterla di chiedere

<sup>6</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Contro gli idoli post-moderni*, Lindau, Torino 2011, 81-95.

<sup>7</sup> «Il cristianesimo non si lascia ridurre a un gergo privato, ancorché esaltante per i suoi. Il cristianesimo parla – come Gesù – all'esperienza dell'umano che è comune, condivisa o contraddetta che sia» (Ivi, 91).

<sup>8</sup> Le ragioni e le modalità di questa trasformazione sono delineate da Sequeri nel suo monumentale saggio di teologia fondamentale (del 1996), le cui idee di base sono riprese in forma più agile e in una nuova sequenza (cfr. P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002).

scusa di esistere, di implorare la filosofia di concederle la patente di guida per poter circolare nelle strade del sapere, una licenza di parola. La teologia che per secoli ha rovesciato il proprio antico primato di *regina scientiarum* in quello di ancella della ragione filosofica, accettando che il famoso conflitto delle facoltà si chiudesse con la sua esclusione dalle cattedrali del sapere, dalle università, dallo spazio pubblico della formazione del consenso democratico, della identità sociale, deve recuperare il proprio ruolo di autocoscienza critica del sapere espresso dalla fede, riscoprire la propria radicale "autonomia" epistemologica, la legittimità razionale del proprio principio di verità, acquisito per fede, elaborandone la potenza di illuminazione dell'*umano che è comune*.

Nella sua rifondazione epistemologica del protagonismo della teologia nello spazio della riflessione pubblica, dettata dalla certezza che *la luce si vede alla luce*, che l'incontro con la verità, *sorgente della vita*, genera verità, Sequeri ci offre alcuni esempi formidabili di questa potenza di illuminazione antropologica e ontologica della verità della fede, rielaborata dalla teologia come sapere riunito dell'integralità della coscienza umana, congiuntamente fenomenologico e ontologico: sapere logico e patetico, noetico ed estetico, teorico e pratico, teoretico ed etico, concettuale ed affettivo.

Non potendo discuterli tutti, per ragioni di tempo e di contesto, permettetemi di sceglierne appena due, che mi stanno particolarmente a cuore, che sento particolarmente affini al mio personale itinerario di fede e di riflessione teologica. Si tratta di due intuizioni fenomenologico-ontologiche basilari, due ulteriori e finali evidenze simboliche con cui chiudo questo mio breve percorso di riflessione, nella convinzione che entrambe contrassegnano piuttosto due fondamentali punti di partenza per un lungo e fruttuoso itinerario della teologia del futuro.

La prima evidenza che voglio richiamare alla vostra attenzione e gratitudine è l'intuizione fenomenologica-ontologica che l'essere va pensato come generazione. La seconda è che la generazione va pensata estetico-affettivamente come libera dedizione e rivelazione. Da entrambe queste due evidenze procede il primato dell'evento, della storia, dell'estetica dell'incarnazione sulla logica del concetto, nel riconoscimento che la potenza generativa di Dio, la sua dinamica trinitaria, si compie come pro-afezione e non come auto-afezione, come libero dono di rivelazione, manifestato tanto nella natura come nella storia, tanto come creazione che come incarnazione di Gesù (due momenti che perciò non possono essere visti come contrapposti o perlomeno come qualitativamente irriducibili, nell'idea che l'incarnazione sia un

incidente di percorso nel piano di Dio, con cui Egli sarebbe costretto a correre ai ripari per la corruzione umana della creazione).

Il primo risultato rappresenta una proposta filosofica e teologica tanto innovativa quanto illuminante, che rompe con tutte le prospettive classiche del pensiero dell'essere come sostanza, idea, caos, materia, evento, secondo le varie formulazioni che di esso sono state date nella tradizione metafisica occidentale e nelle sue sovversioni otto e novecentesche, contrapponendo una comprensione fenomenologico-ontologica dell'essere come generazione.

La prima compiuta enunciazione di questa idea si trova in una pagina del *Prologo* del suo *Commento al De Trinitate* di Boezio, in cui Tommaso d'Aquino scrive:

E tale generazione non costituisce soltanto l'inizio delle creature, ma anche dello Spirito Santo, che procede dal generante e dal generato. Il fatto poi di dire "ricercherò [la sapienza] dal principio della generazione" e non "ricercherò il principio della generazione" sta a indicare che l'esame non si conclude in questo inizio della generazione, ma si inizia da esso per procedere ad altro<sup>9</sup>.

Quale grande svolta, dice Sequeri, è potenzialmente contenuta in questo passaggio. Qui Tommaso pensa al di là, al di sopra di sé stesso, in un'intuizione folgorante ma purtroppo sprecata, perché la direzione del tutto inedita che egli stesso apre non sarà percorsa né da lui né dai suoi successori. Quello che viene a parola in questa pagina è la formulazione filosofico-teologica della rivelazione biblica del Dio trinitario come essere che è infinito processo d'amore, ma questa traduzione straordinaria della rivelazione biblica in intuizione filosofica di gravidanza ontologica rimarrà evasa dallo stesso Tommaso, ingabbiata nell'apparato metafisico del pensiero greco, con la sua concezione della verità come oggettivazione razionalista del dato, della perfezione come immutabilità e definitività dell'essere, come rispecchiamento neutrale e definitivo della necessità di un ente che è quello che è una volta per tutte. In questa logica, il cambiamento è corruzione, il divenire è contingenza. L'essere è pensato come oggetto e non come soggetto. Il Dio greco, la "cosa" più grande di tutte (l'ente di cui non può essercene uno maggiore, "qualcosa di cui non può pensarsi nessuna

<sup>9</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in ID. – S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009,

85-116: 116 e P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016, 174.

cosa maggiore”, dirà Anselmo nel suo *Proslogion*), soffoca il Dio-soggetto, dotato di intenzionalità etica, estetica e affettiva, che viene incontro all'uomo nella Bibbia e nell'uomo-Dio Gesù Cristo, e persino l'amore è spogliato della grammatica dell'affettività, della personalità (salvo quando essa viene recuperata, come nella seconda parte del *Proslogion*, a partire dalla frustrazione profonda del credente nei confronti del proprio linguaggio concettuale). In Tommaso, in tutta la Scolastica, in grande parte della storia della teologia occidentale, l'essere aristotelico finisce per occultare quello biblico, subordinandone la soggettività dietro l'oggettività, la generatività dietro l'entità ontica, l'affettività dietro l'idealità, la storicità dietro la metafisica. Ma in questa pagina riesumata da Sequeri, che la porta alla luce della nostra attenzione come un tesoro sepolto nel corpo opaco del sistema, ritroviamo la voce del Dio biblico che si manifesta a Mosè, all'umanità:

Mosè disse a Dio: «Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: «Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi». Mi diranno: «Qual è il suo nome?». E io che cosa risponderò loro?». Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!». E aggiunse: «Così dirai agli Israeliti: «Io-Sono mi ha mandato a voi». Dio disse ancora a Mosè: «Dirai agli Israeliti: «Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi». Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione (*Es* 3,13-15).

Il nome che è *per sempre* designa l'essere che dice sé stesso nella catena delle generazioni umane, nella trasmissione non dislocativa, non ripetitiva, non ciclica, ma generativa, della vita, dell'essere che si dice come paternità (*il Dio dei vostri padri*), della vita che si nomina come potenza di dare la vita nel modo personale del voler bene.

Questo *per sempre*, insomma, è radicalmente equivocado se viene letto come ciò che attraversa indenne le vicende terrene, non toccato dalla contingenza, dalla mortalità umana, come sostanza immutabile che “resiste” alla corruzione terrena, la cui memoria intangibile rimbalza da una generazione all'altra, nel giro di ruota inesorabile del loro venir meno. La sequenza *generazionale* (i padri: Abramo, Isacco, Giacobbe) non è quella di una genealogia orientata retrospettivamente (per cui la legittimità starebbe nelle origini), funzionale alla costruzione di un *pedigree*, di una stirpe, edificata nella sequenza sostitutiva scandita dalle morti successive (secondo la logica del trasferimento della *potestas* terrena dal morto al vivo). La logica è esattamente opposta: non quella dell'accumulazione per sottrazione (il sommarsi dei morti nella linea della trasmissione), ma quella della manifestazione

dell'essere di Dio come vita che dà la vita. Le generazioni si succedono non perché gli uomini muoiono, ma perché Dio *procede* da sé stesso, inscrivendo in questo suo autogenerarsi la filiazione umana: *E tale generazione non costituisce soltanto l'inizio delle creature, ma anche dello Spirito Santo*. La successione è legge di vita e non di morte, come sottolinea Gesù nell'esegesi di questo passo, tanto importante, che si premura di darne la lettura corretta:

Che poi i morti risorgano, lo ha indicato anche Mosè a proposito del rovetto, quando dice: Il Signore è il Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe. Dio non è dei morti, ma dei viventi; perché tutti vivono per lui (*Lc 20,37-38*).

Tutti vengono alla vita *per lui*, tutti restano *vivi per lui*<sup>10</sup>. La catena delle generazioni è benedizione di generatività donata all'uomo anteriormente alla caduta (all'entrata della morte nella terra): «Dio li benedisse e Dio disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi"» (*Gen 1,28*). Nella successione generazionale non dei morti, ma dei viventi (Abramo, Isacco, Giacobbe: i padri che alla luce della fede vanno pensati come vivi e non come morti: la fede illumina la verità dell'essere), Dio si annuncia nel proprio *per sempre* non come l'immortale contrapposto ai mortali, ma come padre dei padri, come inizio la cui originarietà è trasmettersi incessantemente come fonte di vita e non come punto di partenza da cui ci si allontana. Dio è sorgività incessante e perciò si inverte come relazione filiale: Dio è Padre e Figlio di sé stesso nell'unione dello Spirito. L'eternità è il presente di Dio come potenza paterna filialmente generativa: il darsi dell'inizio come potenza di generazione, come presente e non come passato a cui risalire retrospettivamente, genealogicamente, finché non si approda all'assoluto in cui si spegne ogni ragionamento, ogni ulteriorità.

No, ci dice Sequeri, per una teologia che si abbeverì alla fonte biblica piuttosto che a quella del dualismo greco: *l'esame non si conclude in questo inizio della generazione, ma si inizia da esso per procedere ad altro*. L'essere autorivelatosi come generazione, Dio che si dà a conoscere come Padre rivelato dal Figlio, non può essere pensato come oggetto perfettissimo, ente supremo, chiuso nell'auto-affezione della propria autosufficienza. *L'esame* che dà conto dell'essere di Dio come soggettività *generante e generata*, non può concludersi nell'oggettiva-

<sup>10</sup> *Pántes gàr autò, zòsin*: che vivono grazie a Lui, attraverso di Lui.

zione concettuale di Dio come ente, ma deve aprirsi alla dinamica dell'interlocuzione filiale, alla pro-affezione come qualificazione spirituale dell'essere.

Io sono un biblista: non spetta a me stabilire il giusto peso e la portata di questo risultato della riflessione di Sequeri in un quadro filosofico generale, ma sono convinto, come ho già detto, che essa ha un lungo cammino davanti a sé e la sua innovatività si affermerà come qualcosa di fecondo e duraturo ben oltre le frontiere della teologia.

Più pacifica e condivisa è la coscienza dell'importanza del contributo di Sequeri nel campo dell'estetica teologica (da non confondere con teologia estetica!), la cui rivalutazione come *teologia prima*, se mi concedete il gioco di parole, è indubbiamente dovuta anche al suo impegno ormai pluridecennale, portato avanti in un dialogo critico e appassionato con il pensiero di H.U. von Balthasar. Anche a questo riguardo, piuttosto che tentare di sintetizzare la sterminata riflessione di Sequeri, selezionerò una quinta ed ultima evidenza simbolica da condividere con voi, identificandola a partire da un'evidenza biblica sottostante alle sue intuizioni e sottolineando come esse si raccordano direttamente al punto di vista precedente, del pensiero dell'essere come generazione. Questa connessione, che è per me tanto sorprendente quanto affascinante e feconda, chiarisce il fatto che l'estetica teologica proposta da Sequeri non è propriamente né una teologia dell'arte sacra né un ripensamento estetico della liturgia. Questi due passaggi, che troviamo abbondantemente e meravigliosamente sviluppati da lui<sup>11</sup>, vanno pensati infatti come implicazioni della sua mossa strategica fondamentale, che non è di pensare la qualità estetica della rivelazione cristiana, ma di pensare la rivelazione cristiana come evento cristologico del libero donarsi estetico ed estatico, etico ed affettivo, dell'essere come generazione e come *cura*.

Radicalizzando il progetto di restaurazione dell'*umano che è comune* come riunificazione fenomenologico-ontologica di fede, ragione, sensibilità ed affetti, come riscatto dell'unità originaria della coscienza credente, attestato sulla costruzione di un'*ontologia dell'affezione* (dell'ordine degli affetti) che permetta di sanare i molteplici dualismi razionalistici inerenti all'umanesimo occidentale, la riflessione estetica di Sequeri approda alla elaborazione di una «fenomenologia dell'es-

<sup>11</sup> In particolare, alcune delle analisi specifiche (cfr. P. SEQUERI, *L'estro di Dio: Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000), in generale la quarta sezione del volume del

2016 (Id., *Il sensibile e l'inatteso*), e i notevoli risultati della sua vasta opera musicologica.

sere spirituale»<sup>12</sup>, dello “*spirito sensibile*”, che è funzionale alla ricostruzione della «verità dell'estetico, alla quale l'umano affida la propria speranza nella rivelazione del senso e nella giustificazione della sua affezione»<sup>13</sup>.

Nella verità dell'estetico si manifesta la verità dell'essere come unità cristologicamente messa in atto e rivelata di generazione e cura (pro-affezione): il Figlio in cui tutte le cose sono state create è il Figlio *donato* per la salvezza del mondo, in cui all'uomo è rivelato il volto di Dio come *inatteso teologico* (logicamente indeducibile, pienamente storico, solo esteticamente ed affettivamente recepibile) della verità del senso nell'evidenza rivelata dell'incarnazione del Figlio.

Non c'è libertà se non come esperienza della donazione al di là dell'Io, impegno nella trasmissione di una eredità, di una filiazione generativa. Non c'è bellezza se non come splendore spirituale nel sensibile creaturale dell'autorivelazione dell'essere come generazione e cura. La bellezza è trasfigurazione del sensibile nella gloria dell'essere-vita come dare-vita, come pro-affezione in cui è fondata ogni giustizia possibile dell'essere. Nel bello risplendono la verità e la giustizia dell'essere, rivelate cristologicamente come potenza generativa e incarnazione redentiva nel sacrificio filiale:

Circa otto giorni dopo questi discorsi, Gesù prese con sé Pietro, Giovanni e Giacomo e salì sul monte a pregare. Mentre pregava, il suo volto cambiò d'aspetto e la sua veste divenne candida e sfolgorante. Ed ecco, due uomini conversavano con lui: erano Mosè ed Elia, apparsi nella gloria, e parlavano del suo esodo, che stava per compiersi a Gerusalemme. Pietro e i suoi compagni erano oppressi dal sonno; ma, quando si svegliarono, videro la sua gloria e i due uomini che stavano con lui. Mentre questi si separavano da lui, Pietro disse a Gesù: «Maestro, è bello per noi essere qui. Facciamo tre capanne, una per te, una per Mosè e una per Elia». Egli non sapeva quello che diceva. Mentre parlava così, venne una nube e li coprì con la sua ombra. All'entrare nella nube, ebbero paura. E dalla nube uscì una voce, che diceva: «Questi è il Figlio mio, l'eletto; ascoltatelo!». Appena la voce cessò, restò Gesù solo. Essi tacquero e in quei giorni non riferirono a nessuno ciò che avevano visto (*Lc 9,28-36*).

La trasfigurazione di Gesù, che è manifestato dal Padre come il Cristo, il Figlio di Dio, è la pagina evangelica in cui trovo condensata

<sup>12</sup> P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 121.

<sup>13</sup> *Ivi*, 54. In una saldatura tra verità dell'estetico e verità della fede fondata

nel fatto che la «trascendenza del senso viene apprezzata e riconosciuta *sensibilmente* nella propria *assoluta* verità» (Id., *L'estro di Dio*, 49).



l'evidenza biblica del nucleo di intuizioni che danno corpo all'estetica teologica di Pierangelo Sequeri.

Nella manifestazione della propria divinità (la signoria trascendente dell'incondizionatezza del senso), il Signore si rivela all'uomo come gloria trinitaria (*dalla nube uscì una voce, che diceva: «Questi è il Figlio mio, l'eletto; ascoltatelo!»*), come Padre, Figlio e Spirito (generativa unione di amore). Questa gloria, trinitaria, intimamente "generativa e affettiva", si manifesta "sensibilmente" all'uomo come luce e come ombra, come esposizione della potenza e del limite della sensibilità umana. Da un lato, infatti, essa si dà a vedere come luce, che per quanto incontenibile da parte della sensibilità umana, dall'umana capacità di visione (il candore della sua veste è uno splendore *sfolgorante*, che acceca), è tuttavia recepibile solo attraverso di essa (*videro la sua gloria*). Dall'altro, la gloria divina si dà a vedere come ombra, immagine della propria trascendenza, del proprio mistero, immagine del limite creaturale della sensibilità (*Mentre parlava così, venne una nube e li coprì con la sua ombra*). Combinazione di luce ed ombra nella recezione sensibile da parte dell'uomo, la gloria del Signore è manifestazione estetica del suo essere pro-affettiva generazione e si produce attraverso la trasfigurazione spirituale della sensibilità, che oltrepassa la mera sensorialità. In quest'esperienza teofanica, la sensibilità accoglie la rivelazione gloriosa dell'incondizionatezza, trascendenza del senso, come combinazione inestricabile di *fascinans e tremendum* (secondo la polarità identificata da Rudolf Otto come struttura fondamentale del sacro nel quadro di una "fenomenologia dello spirito sensibile"), di bellezza e sublime, di incantamento estatico e spaesamento e terrore (*Maestro, è bello per noi essere qui. Egli non sapeva quello che diceva. Venne una nube e li coprì con la sua ombra. All'entrare nella nube, ebbero paura*).

Nella bellezza gloriosa di Gesù trasfigurato a Cristo, del Figlio dell'Uomo che si rivela come Figlio di Dio nella dedizione agapica della cura, dell'offerta di sé, che è struttura originaria della generazione e della rivelazione<sup>14</sup>, l'uomo contempla l'immagine, il Cristo-Icona<sup>15</sup> della propria filiazione redentiva istituita dall'incarnazione. La trascen-

<sup>14</sup> Nella cristofania del Monte Tabor, la gloria del Figlio è annunciata come missione salvifica di sofferenza. Il compiacimento del Padre nei confronti del Figlio rimanda infatti letteralmente a quello per il Servo sofferente del Signore («nel quale Dio si compiace», Is 42,1) e il contenuto del colloquio tra

Gesù, Mosè ed Elia è il suo *esodo*, che stava per compiersi a Gerusalemme. Il dialogo intercorso nella gloria della trasfigurazione ripropone quello tra Gesù e i discepoli, che lo precede immediatamente (cfr. Lc 9,20-22).

<sup>15</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 167ss.

denza di quest'immagine, completamente *inattesa*, falsifica irreversibilmente la deformazione della rappresentazione puramente umana, puramente immanente, del fondamento come dominio<sup>16</sup>. E così, nell'esperienza sacralmente perturbatrice, sublimemente spaesante, del bello, l'uomo fa esperienza della «radice teo-logica dell'appello alla sacralità dell'umano che è comune: l'affettività si accende d'improvviso come auto-trascendenza»<sup>17</sup>. Per questa ragione, possiamo dire che sì, se l'estetica diviene vettore fondamentale di quella ricostruzione teologica di una *ratio hominis digna* che è la grande scommessa che sta alla base di tutta l'opera di Sequeri, allora, ma solo allora, *la bellezza ci salverà*. Infatti, «non esiste – né è pensabile – principio più radicale, per la possibilità di un umanesimo normativo, in tutte le sue possibili differenze dell'umano, che non sia quella di una costituzione dell'umano che fa capo all'indisponibile qualità divina della sua origine. L'espulsione di questa figura della verità – il divino – che inibisce la requisizione del senso ad uso e consumo delle mutazioni dell'idolo del godimento prevaricatore e predatore, è il seme di ogni prevaricazione e di ogni mortificazione dell'umano»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> «L'immaginario violento e sacrificale in cui si riflette la fantasia del legame tra l'esercizio del potere e la legittimazione della giustizia è radicato nelle profondità dell'inconscio collettivo. Il mistero dell'onnipotenza di Dio, segnato dalla suggestione del serpente, appare come facoltà – e intenzione – di modellare arbitrariamente la differenza del bene e del male, in funzione del principio del dominio. Tale evidenza, rinforzata dalla pratica millenaria dei figli di Adamo, sostituisce l'evidenza evangelica di quel mistero che lo riconduce al principio della dedizione. Ecco questa è la differenza: il fondamento come dominio, il fondamento come dedizione. *La differenza è affidata alla libertà*. Dio ha deciso di scongiurare l'inclinazione po-

*tenzialmente* prevaricatrice dell'essere assoluto sulla creatura finita: potenzialità reale, sulla quale si innesta la parte plausibile della fantasia del serpente. È in attesa della decisione dell'uomo: quella cioè di assumersi la responsabilità della parte potenzialmente prevaricatrice che esiste in ogni atto di generazione, in ogni impresa della conoscenza, in ogni esercizio del desiderio, in ogni iniziativa della relazione che mira a stabilire un legame d'amore. L'altro lato di questa assunzione di responsabilità è appunto la disponibilità all'esercizio della libertà a imitazione e somiglianza di Dio» (Id., *Contro gli idoli postmoderni*, 103).

<sup>17</sup> Id., *Il sensibile e l'inatteso*, 193.

<sup>18</sup> Id., *Il sensibile e l'inatteso*, 49.