

PIERANGELO SEQUERI

ADDIO A DIO?

Sul Dio vivente



CENTRO AMBROSIANO

Testi biblici:

© Fondazione di religione Santi Francesco di Assisi
e Caterina da Siena, Roma 2008

© 2025 ITL srl a socio unico

Via Antonio da Recanate, 1 - 20124 Milano

Tel. 02.671316.39

E-mail: libri@chiesadimilano.it

www.itl-libri.com



Proprietà letteraria riservata - Printed in Italy

ISBN 978-88-6894-807-8

Presentazione

Ascoltare un maestro è sempre un piacere, anche quando comporta un certo impegno. Occorre mettersi comodi, non avere fretta, non lasciare alla lettura gli ultimi scampoli di energia, prima di spegnere la luce. Se è vinta la fatica, così diffusa oggi, di chi si accontenta di pensieri abbreviati, con poca istruzione e di piccolo cabotaggio, allora, le pagine si aprono e si accendono, illuminando pensieri e sentieri tutti da percorrere.

È questo il viaggio intenso al quale ci consegna Pierangelo Sequeri, quale impareggiabile maestro. È bello inseguire il suo pensiero che accompagna con sapienza a leggere gli esiti del nostro tempo, per abitare l'incredibile *kairòs* che esso contiene. Ma è proprio vero che il cristianesimo è finito, come sostiene qualcuno? Perché la modernità continua a fare problema oggi, fino a pretendere di accantonarla per salvaguardare la fede? Dobbiamo, davvero, dire addio a Dio? A quale? È chiaro che la questione è come vivere questa nostra

epoca, lasciando che il Vangelo la illumini e ci insegni ad abitarla nella sua novità.

«Eravamo così credenti, siamo diventati così indifferenti? Com'è successo?». La domanda ci fa ancora più impressione, perché collocata dentro un luogo storicamente e culturalmente privilegiato dal cristianesimo come l'Europa.

Con argomentazione serrata e sapiente, Sequeri ricostruisce, anzitutto, il contesto attuale nel quale si evidenzia come la cultura della fede appaia oggi ancora fuori asse rispetto alla visione del mondo che segna l'epoca. Il nucleo essenziale di questa condizione è riconosciuto nel fatto che le forme (conoscenza, linguaggio, rappresentazione) e le forze (esperienza, affetti, sentimenti, attrazioni e trasformazioni) dell'esistenza risultano ampiamente disallineate. La ragione è storica, essendo stato dato, nel tempo, più spazio alla questione cognitiva/universale che a quella dell'esperienza/particolare, spesso persino guardata con sospetto, proprio perché riluttante a uno schema interpretativo generale. E, certo, non è questione di lasciare spazio all'uno a all'altra, arredando la retorica, ma di capire come stanno insieme. Da ultimo, la liquidità della stagione post-moderna ha contribuito a sganciare simultaneamente dalla verità e dal reale entrambi i registri. L'esito, però, è stato drammatico. Al momento «non abbiamo alcuna ricompensa di veridicità e di realismo dalla fatica nella quale ci sentiamo impegnati». Ciascu-

no, giustamente, rivendica la propria visione ed esperienza. Ma ciò che vorrebbe qualificarci come emancipati e adulti si è, in realtà, manifestato anche come la radice profonda della nostra angoscia attuale. I grandi temi custoditi dalla metafisica, dall'etica e dalla religione smettono di interessare nei termini di realtà e verità. Ciascuno può coltivare la propria verità, senza pretese, come se questo esito nichilista «potesse funzionare in termini salvifici, in virtù della sua capacità di liberarci da ogni forma e da ogni forza impositiva, e di aprirci alla dimensione creativa».

Quanto a «Dio», poiché il suo mistero è diventato sempre più tema di un'impresa cognitiva, allineata alle forme della scienza, abbiamo smesso di affezionarci a esso. In tal modo «la sapienza affettiva della fede ha perso le direttrici di sviluppo del suo rapporto con l'esperienza teofanica: che è l'unico modo in cui "Dio" si "rivela" nel mistero della sua bellezza drammatica e del suo emozionante incantamento».

Su questo sfondo, Sequeri si premura di leggere come la formazione del dogma cristiano abbia, fin dalle origini, sviluppato questa «dimostrazione affettiva» della realtà assoluta di Dio. Sta qui la sua originale lettura di quello che è avvenuto a Nicea e nei primi concili ecumenici, in cui si è stabilito il *Credo*. In particolare, la novità nata a Nicea per la comprensione del mistero di Dio è il tema dell'«eterna generazione». «Generato, non creato», afferma il *Credo* che recitiamo durante la

celebrazione. È questo il lascito straordinario, inevaso e persino rimosso della singolare riflessione di Nicea. «Senza “generazione” non c’è Padre, né Figlio. E neppure Spirito Santo, che procede dalla generazione che definisce il Padre e il Figlio e non si riduce a nessuno dei due, né al loro legame: perché l’amore di donazione di cui è fatto “Dio” non ritorna semplicemente su sé stesso». La lettura del tema dell’intercessione, sulla quale si chiude la sua riflessione, è folgorante, perché apre uno sguardo inedito sul tema, oggi più che mai in questione, dell’esercizio del potere da parte di Dio, tra gli uomini e nella Chiesa. L’esposizione di sé a servizio degli altri, senza dissociarsi dal destino di un popolo, come è accaduto a Mosè, è la forma strabiliante che l’intercessione ha assunto nella mediazione del Figlio crocifisso. Da questa manifestazione definitiva della grazia il Figlio incarnato non arretra, riempiendo di speranza ogni epoca.

Come scriveva Madeleine Delbrêl nelle sue illuminate scritture, «una bicicletta non sta su senza girare». Finché resta appoggiata al muro non serve a nulla. Quando qualcuno la inforca ci fa correre veloci sulla strada. È la sensazione che ci rimane chiudendo le pagine del libro, dentro una traversata impegnativa, ma del tutto appagante e piena di luci per il tempo che ha da venire.

don Cristiano Passoni

Assistente generale Azione Cattolica Ambrosiana

PARTE PRIMA

L'assoluto universale di «Dio» diventa idea di parte

Nelle nostre contrade – contrade urbane, ma anche mentali – «Dio» non è più un assoluto universale, l'ombrello sotto il quale tutti stanno (volentieri o malvolentieri). «Dio» è diventato un fatto di opinione individuale, una scelta sociale di parte (per molti, poco più che una sacca di resistenza della cultura di un mondo superato). Da noi, a quanto sembra, la fede in Dio non è più la regola: è l'eccezione.

La narrazione ha una sua indiscutibile verità, anche se la sua pretesa di valere come racconto del sentire comune confonde la secolarizzazione delle istituzioni e delle procedure della sfera pubblica con un sentire diffuso e stabilizzato della sospensione del giudizio a riguardo di «Dio». La cosa non cessa comunque di impressionarci, soprattutto per l'imbarazzo che ci procura il luogo di nascita di questa messa tra parentesi di «Dio». Cioè, noi. Eravamo così credenti, siamo diventati così indifferenti? Com'è successo? L'uscita di «Dio» dal suo asse – quello che lo identificava, per tutti, come

il fondamento di ogni cosa, al quale dobbiamo rispondere di ogni cosa – avviene, in effetti, proprio nel luogo di un insediamento storicamente e culturalmente privilegiato del cristianesimo. Luogo che è diventato esemplare per il fermento creativo che questa fede ha suscitato e per la civiltà umanistica che essa ha generato. Questo luogo è l'Europa e, più in generale, l'Occidente che consideriamo generato dalla cultura europea. Ecco perché ci fa tanta impressione.

Oggi cerchiamo di farcelo andar bene, noi credenti, pensando che la riduzione di «Dio» a una opzione individuale e libera, dopo tutto, è in linea con il carattere della fede, della quale riscopriamo – giustamente – la preziosa forma di dono e di libertà.

Di certo, però, un lato drammatico il fenomeno ce l'ha. Nietzsche, nella sua immaginazione visionaria, l'ha colto lucidamente quando ha parlato dell'avvento della «morte di Dio». Di qui si deve pur riaprire la storia, proclama Nietzsche, inserendosi nell'itinerario di un percorso inedito e di una terra incognita. Siamo liberati dai vincoli oppressivi – cognitivi e morali – della disciplina religiosa che ci ha guidato fin qui. Di certo, però, non sarà una passeggiata. Nietzsche stesso avverte, irridendo ironicamente ai cantori di una storia umana più facile da governare: è come cadere in un vuoto dove scompaiono il basso e l'alto, e svaniscono i vincoli gravitazionali che fin qui ti hanno sostenuto (*La gaia scienza*, n. 125).

Il filosofo che si è più seriamente applicato a dipanare il filo di questa profezia, Martin Heidegger – forse l'ultimo pensatore universalmente riconosciuto del canone occidentale della filosofia – ha emblematicamente sperimentato, su sé stesso, il paradosso.

Esistono solo tre strade che la filosofia può percorrere, quando cerca di dare un senso all'impegno del pensiero di «Dio» nella nuova situazione, in cui «Dio» non è più il pilastro universale della ragione. La prima è quella che tiene in vita il significato universale dell'eredità cristiana, senza più raccordarlo alla metafisica di «Dio» (è la strada dei corsi giovanili di Heidegger, già alunno di teologia, su san Paolo). La seconda strada è quella della ricerca di una rigorosa filosofia del senso dell'essere purificata dalle contaminazioni dell'assoluto religioso, «specialmente quello cristiano»). La terza è quella di un dissodamento poetico della nostra devozione al mistero dell'essere, soffocato dalla manipolazione tecnica della finitezza: dalla quale «ormai, solo un dio ci può salvare» (è lo spunto introdotto nella famosa intervista pubblicata da «Der Spiegel» nel 1966). Heidegger ha percorso tutte e tre queste strade.

Gli intellettuali non rassegnati a considerare «Dio» una perdita di tempo oscillano fra queste tre vie. In questo momento, direi, la prima torna a esprimere una vivacità culturale che sembrava in declino. Per numerosi esponenti «laici» occidentali di prima grandezza, l'eredità simbolica della fede cristiana appare frequen-

tabile, nella sua originalità extra-religiosa e nella sua portata universale, anche a proposito del significato di «Dio».

E la teologia della fede che cosa fa? Rimettere in asse questo assoluto argomento nelle condizioni della nuova epoca impone senz'altro di prendere congedo dalla logica e dall'immaginazione che fino a ieri hanno reso frequentabile «Dio» senza problemi di giustificazione. Non si può certo dire che la teologia non si dia un gran da fare per smarcarsi da quella logica e da quella immaginazione. Essa si sforza di mostrare, da un lato, che la rappresentazione dominante, nel linguaggio comune, conserva legami non necessari con una visione del mondo tramontata. Dall'altro lato, la teologia di questi decenni, sostenuta dalle esigenze dell'evangelizzazione e della catechesi, appare impegnata a ritrovare le radici bibliche del linguaggio della fede. La convinzione dominante è appunto quella che ritiene le idee bibliche felicemente autonome rispetto alla visione del mondo - e di «Dio» - in cui ha trovato ospitalità l'iscrizione della fede cristiana nella cultura medievale e borghese (europea).

Lo sforzo di questo rinnovamento, stimolato dal Vaticano II, ancora non ha aperto, tuttavia, una risolutiva conversione dell'*ethos* mentale che regola la fede cristiana delle comunità; né ha inciso sull'inerzia dello stereotipo moderno della coscienza credente che ancora domina la cultura diffusa.

Questo spiega la speciale difficoltà in cui il cristianesimo si trova a essere costretto, nella fase attuale: quando cioè la perdita di contatto con la cultura della società secolarizzata (effetto locale), a trazione tecnico economica (effetto globale), ormai ai suoi massimi storici, impone l'urgenza di un cambio di passo radicale. La difficoltà dipende dal fatto che questi esperimenti di ricomprensione il cristianesimo se li è fatti essenzialmente al suo interno. Non all'interno della cultura che ora gli è data da abitare e nella quale deve incarnarsi. E d'altro canto, anche al suo interno, funzionano fino a un certo punto: i cambiamenti di linguaggio appaiono al popolo per lo più come interpretazioni ingegnose, che arredano la retorica, ma non elaborano la dottrina. Le pratiche del cristianesimo, poi, sono rimaste sostanzialmente quelle della mia infanzia pre-conciliare.

L'appello a un deciso cambio di passo, a più di mezzo secolo dal Vaticano II, assume oggi toni ancora più urgenti e radicali: il «cambio d'epoca», insisteva papa Francesco, impone al pensiero cristiano un «cambio di paradigma», molto simile a una coraggiosa «rivoluzione culturale» (EG, 55; LS, 114). Insomma, la cultura della fede è ancora fuori asse rispetto alla visione del mondo che segna l'epoca.

Questo «disassamento», però, che in qualche modo tutti percepiscono, si dispone su due livelli che, per quanto evidentemente connessi, appaiono del tutto

irriducibili l'uno all'altro. Li indico sinteticamente, nel mio linguaggio, come il piano delle forme e quello delle forze. Il primo è quello della conoscenza, del linguaggio, della rappresentazione: di tutti quegli aspetti, insomma, che iscrivono la fede nell'orizzonte del concetto, come l'oggetto di un discorso semanticamente determinato. Il secondo è quello degli affetti, dei sentimenti, delle attrazioni e delle trasformazioni: ossia di quegli aspetti che evocano la fede come evento di una relazione esistenzialmente coinvolgente, che trascende la presa del concetto. Nella fase attuale, noi siamo verosimilmente alla ricerca di un migliore bilanciamento tra i due, accentuando l'importanza dell'evento rispetto a quella del discorso, sul quale ci siamo affaticati nei secoli della modernità.

La ragione dello sbilanciamento sul lato cognitivo è storica e ha a che fare proprio con il tema dell'universalità del significato «Dio». Il concetto è universale, mentre l'esperienza è particolare. La teologia moderna, in effetti, concepisce l'idea di un'esperienza di «Dio» come evento eccezionale, rispetto al registro del linguaggio su «Dio» che può invece aspirare a essere oggetto mentale di accessibilità universale.

In questa impostazione, il privilegio accordato all'approccio del significato «Dio» nel registro delle forme, rispetto a quello delle forze, si comprende. Esso è coerente con la portata universale iscritta in quello stesso significato: il «concetto» di Dio deve poter essere

attinto da chiunque; «l'esperienza» di Dio, invece, è inevitabilmente selettiva (nell'ambito della stessa fede, riguarda soltanto alcune esperienze di rivelazione, «profetiche» o «mistiche»). Fra Ottocento e Novecento non sono mancati tentativi di ricomporre la separazione, esplorando le possibilità di un'esperienza del significato strettamente connessa con l'acquisizione del concetto. Per molti anni, tuttavia, il magistero ecclesiastico e la teologia osservante hanno mantenuto una certa diffidenza nei confronti della posizione di Dio come tema di esperienza: non solo della ragione umana, ma anche della stessa fede. La riforma luterana aveva giustamente enfatizzato l'importanza di questa associazione al registro delle forze, per la comprensione della fede medesima. In compenso, però, questa impostazione sbarrava la strada all'integrazione di questa esperienza con il valore delle forme della conoscenza.

II

Esiste un'esperienza dell'insignificanza di «Dio»?

L'ingresso nella contemporaneità può ben essere indicato attraverso il radicale sdoganamento del registro dell'esperienza, che ormai è diventato sinonimo anche della conoscenza della fede. Noi contemporanei – almeno a parole – prendiamo in considerazione una conoscenza che riguarda il piano esistenziale soltanto se esprime un'esperienza. In pratica, se quella conoscenza nomina un effetto che ci coinvolge affettivamente.

E così siamo d'accapo. Il tema dell'esperienza è diventato così generale – e generico – da poter essere usato in un modo piuttosto nominalistico: ossia, in un modo che allude all'esperienza che vi dovrebbe corrispondere, anche quando essa non è precisamente sperimentata. In altre parole, nel campo esistenziale, esperienza non indica più un contatto con la realtà che fa la differenza rispetto a un semplice rapporto mentale e cognitivo. Indica la modalità umana di pensare e di essere, indistintamente. «Esperienza» dice sempli-

Indice

Presentazione	Pag.	5
---------------	------	---

PARTE PRIMA

I	L'assoluto universale di «Dio» diventa idea di parte	»	11
II	Esiste un'esperienza dell'insignificanza di «Dio»?	»	18
III	Nel pieno del cristianesimo, il «vuoto affettivo» di Dio	»	27
IV	La rimozione della dimostrazione affettiva di «Dio»	»	31

PARTE SECONDA

V	L'eterna generazione del Figlio: una nuova storia dell'Essere	»	41
VI	L'inedita rivelazione dell'intimità «non solitaria» di Dio	»	50

PARTE TERZA

VII	La gnosi: fermezza del dogma, debolezza della morale	Pag. 59
VIII	Compatibilità cristologica di «Dio», lingua materna della fede	» 67
IX	La questione del «giudizio» di Dio che «giustifica» l'esistenza	» 73

PARTE QUARTA

X	La riapertura della giustizia all'eterno della generazione	» 81
XI	Lo Spirito dell'affezione: generazione del Figlio e creazione	» 86
XII	La perfezione di «Dio» si rivela nell'intercessione del Figlio	» 93

Collana

**Dire
Dio**

Piccoli libri per le grandi domande della fede

Alberto Cozzi

Quale Dio?

Un nome senza volto o un mistero con molti nomi?

Cristina Simonelli

Cercare Dio? Nicea. Un anniversario audace

Ferruccio Ceragioli

Dio sta con me? Relazione delle relazioni: la fede cristiana

Laura Invernizzi

Parlo con Dio? La grammatica della vita spirituale

Pierangelo Sequeri

Addio a Dio? Sul Dio vivente

IN PREPARAZIONE:

Gianluca Chemini

Dio per sempre? Una volta per tutte: il compimento di Dio

Gianni Criveller

*Quanti volti ha Dio? Immagini di Cristo
in dialogo con le fedi dell'Asia*

Finito di stampare nel mese di luglio 2025
presso GECA - Divisione Libri di Ciscra Spa - Arcore (MB)