



RIVISTA
TEOLOGICA
DEL SEMINARIO
ARCIVESCOVILE
DI MILANO

ANCORA

LUGLIO-SETTEMBRE 2025

N. 3 - ANNO CLIII

ISSN 3035-1286

UN CORPO IN TENSIONE:
DISSENSO E SINODALITÀ
NELLA CHIESA/2

PIERLUIGI BANNA

Ambrogio e la condanna degli eretici

LUCA MASSARI

Una maturata esigenza di sinodalità

PIERLUIGI BANNA - PAOLO
BRAMBILLA

Un corpo in tensione:
dissenso e sinodalità nella Chiesa. Conclusioni

STUDI

EZIO PRATO

La doppia ambivalenza del sacrificio e il volto
cristiano di Dio

SAMUELE FERRARI

Il linguaggio materno della Bibbia/1.
Un'opzione per la pastorale giovanile?

ENRICO GARLASCHELLI

Per una rinnovata comprensione del religioso
nell'umano

ALDO MARTIN

Il ruolo della *mimesis* di Ef 5,1-2

Recensioni

Ezio Prato

LA DOPPIA AMBIVALENZA DEL SACRIFICIO E IL VOLTO CRISTIANO DI DIO

Sommario

Il sacrificio, atto fondamentale della religione, è connotato da una profonda ambivalenza, potendo assumere significati opposti: nel nome di Dio si può salvare o distruggere. Il sacrificio di Cristo scioglie l'ambivalenza e capovolge l'idea di un Dio "sacrificatore", impegnato cioè nell'affermazione di sé anche contro l'uomo. L'articolo si sofferma sul tema dell'ambivalenza del sacrificio, anzi, della sua "doppia ambivalenza" (dentro e fuori il cristianesimo): l'ambivalenza del sacro (che il sacrificio di Cristo risolve) e l'ambivalenza che può surrettiziamente tornare anche nei tentativi cristiani di oltrepassare l'immagine sacrificale di Dio.

Summary

The twofold Ambivalence of Sacrifice and the Christian Face of God

Sacrifice, fundamental religious act, is marked by a profound ambivalence, being able to assume opposite meanings: in the name of God one can save or destroy. Christ's sacrifice undoes the ambivalence and turns the idea of a "sacrificing" God on its head, committed that is to the affirmation of self also against man. This article concentrates on the theme of the ambivalence of sacrifice, specifically of its double ambivalence (within and outside of Christianity): the ambivalence of the sacred (which the sacrifice of Christ can resolve) and the ambivalence which can quietly return also in the Christian attempts to go beyond the sacrificial image of God.

Ezio Prato*

LA DOPPIA AMBIVALENZA DEL SACRIFICIO E IL VOLTO CRISTIANO DI DIO

SOMMARIO: I. L'AMBIVALENZA DEL SACRIFICIO: 1. *L'ambivalenza del sacrificio e il volto di Dio*; 2. *Il sacrificio compiuto e il genio del cristianesimo*; 3. *Le dinamiche dell'ambivalenza: la «deconversione» e i suoi meccanismi*; 4. *La radice dell'ambivalenza: l'ambivalenza del sacro* – II. L'AMBIVALENZA IN SECONDA BATTUTA: 1. *Il fantasma sacrificale*; 2. *I volti del Dio del sacrificio*

I. L'AMBIVALENZA DEL SACRIFICIO

1. *L'ambivalenza del sacrificio e il volto di Dio*

Il sacrificio è l'atto più importante della religione o almeno una sua espressione essenziale¹. Per l'uomo autenticamente religioso, è infatti nor-

* Professore stabile di Teologia fondamentale presso la Sede Centrale della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale

¹ La bibliografia sul tema del sacrificio è particolarmente ampia. Rimandiamo a due numeri de «La Scuola Cattolica» che ci pare richi amino le maggior questioni di rilievo legate al tema, offrano interessanti sondaggi e suggeriscano piste di ulteriore ricerca: «Oltre il sacrificio/1», *La Scuola Cattolica* 149/2 (2021) e «Oltre il sacrificio/2» 149/3 (2021). I due numeri della rivista sono disponibili anche in volume: P. CASPANI (ed.), *Oltre il sacrificio? Tra filosofia e teologia*, Ancora, Milano 2022 e ID. (ed.), *Il senso del sacrificio. Tra teologia e spiritualità*, Ancora, Milano 2024. Cf anche S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, Edizioni Messaggero, Padova 1998 e, sinteticamente, F.G. BRAMBILLA, *Il sacrificio. Tra racconto e dramma*, EDB, Bologna 2020. Ci permettiamo anche di rinviare ad alcuni testi nei quali abbiamo già parzialmente trattato le tematiche qui considerate: B. MAGGIONI - E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorso di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2020², 63-72; E. PRATO, «Il Dio della fede e il dio della religione. Ritorno del sacro e verità del Vangelo», *Rivista Teologica di Lugano* 15 (2010) 287-306; ID., «Decifrare l'ambivalenza. Note per una drammatica del sacro», *Teologia* 39 (2014) 425-431. Il nostro saggio: E. PRATO, «*De vera religione. Dialettica religiosa e singolarità cristiana*», in D. CORNATI - E. PRATO (edd.), *Fratello Dio. Invenzioni a più voci*. Studi in onore di Pierangelo Sequeri nel suo LXXV compleanno, Glossa, Milano 2020, 109-123 è specificamente dedicato a raccogliere l'originale insegnamento di Pierangelo Sequeri sul plesso sacro-religione-cristianesimo (nel saggio sono citati i principali scritti di Sequeri dedicati al tema).

male pensare che l'intera realtà e – anzitutto – la propria stessa vita debba essere data a Dio: se Dio è Dio, ogni realtà deve essere a lui ricondotta e consegnata. Proprio per questo, la categoria di sacrificio sembra poter esprimere – non senza approssimazione – la direttrice fondamentale di ogni esperienza religiosa:

Il “sacrificio” costituisce infatti l'atto religioso per eccellenza del rapporto con Dio nelle diverse tradizioni religiose, che lo hanno praticato e inteso in vari modi in riferimento al loro concetto di Dio e alla loro cultura².

I significati dell'esperienza del sacrificio formano un ventaglio che va anche al di là dell'elemento religioso. C'è un significato laico di sacrificio: rinunciare a qualcosa, “spendere” qualcosa per ottenere un determinato fine (pensiamo, ad esempio, al campo dello sport), ma anche un significato filosofico³. E, nell'ambito del sacro, quello che vogliamo considerare, il sacrificio ha un significato genericamente religioso, ma ne ha anche uno più specifico nella tradizione giudeo-cristiana, legato all'esperienza dell'Antico Testamento e a quello che, per i cristiani, è il vertice e compimento: il sacrificio di Cristo.

Così rilevante, l'esperienza del sacrificio porta però con sé una enigmatica duplicità, un'ambivalenza che sempre torna a interrogarci⁴ e che – in questa sede – vogliamo di nuovo considerare. Consacrare e sacrificare: questi i due poli (opposti) tra cui si possono inscrivere i vari significati del sacrificio. Consacrare cioè affidare qualcosa al divino, farne un suo simbolo e rappresentante, assegnarlo al culto, porre una realtà sotto la protezione del divino stesso. E sacrificare cioè consegnare, immolare, spesso attraverso la distruzione fisica di qualcosa o qualcuno, per rendere gloria a Dio e chiedere la sua protezione. Significati opposti, dunque.

Nel sacrificio non è in gioco innanzitutto l'atteggiamento dell'uomo religioso, ma anche, e prima ancora, il volto di Dio:

² G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un superamento della mentalità sacrificale*, Cittadella, Assisi 2016, 42.

³ G. FORNARI, «Fede», in *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate - Bompiani, Gallarate - Milano 2006, vol. 10, 9995-10000: 9996-9997.

⁴ Cf «L'ambivalenza del sacrificio», *Concilium* 49/4 (2013).

la concezione del sacrificio 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 Dio⁵.

Ciò che è in gioco in questo conflitto è dunque 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 mondo⁶.

Le parole di Sesboué chiariscono il quadro di fondo del nostro percorso: non solo il significato cristiano del sacrificio non deve essere ricavato dall'universale esperienza religiosa, ma proprio precisando tale significato si può cogliere il *novum* del vangelo rispetto a tale esperienza.

La categoria di sacrificio, che può esprimere il positivo legame del reale con Dio, nasconde dunque la possibilità di una piegatura antiumana della religione. Il termine "sacrificare", che ha significati molteplici, può infatti veicolare anche l'immagine di un Dio che si afferma in alternativa e – infine – contro l'uomo. Nel vivere in maniera originale la realtà del sacrificio, il cristianesimo deve fare i conti con la sua ambiguità, equivocità, ambivalenza.

Dopo aver brevemente accennato al "genio" del cristianesimo, alla sua originalità nel misurarsi con questa esperienza religiosa, ci concentreremo soprattutto su due aspetti: qualche sondaggio sulle dinamiche e sull'origine dell'ambivalenza del sacrificio (in questa Prima parte) e, nella Seconda parte del nostro intervento, alcune precisazioni su come anche all'interno dell'esperienza cristiana di Dio possano tornare elementi di una mentalità negativamente sacrificale. È questo il senso del titolo del presente articolo che parla di "doppia ambivalenza".

⁵ B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, vol. 1: *Problematica e rilettura dottrinale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 291.

⁶ B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol. 1, 291-292.

2. *Il sacrificio compiuto e il genio del cristianesimo*

Il motore della storia cristiana del sacrificio⁷ può essere colto attraverso il conflitto, la lotta, il corpo a corpo fra le due concezioni di Dio che – con Sesboué – abbiamo appena richiamato: una certa idea di Dio, generata dall'immaginazione ferita dell'uomo, che crea un idolo a cui continuamente sacrificare e il Dio della rivelazione, che entra nella storia e offre un'Alleanza, per mostrare all'uomo il suo vero volto.

La rivelazione accade nella storia ed è il tempo nel quale l'immaginazione dell'uomo può purificarsi e riconoscere l'autentico volto di Dio. La pratica sacrificale è l'estremo tentativo umano di stabilire un rapporto con il divino secondo il metro della propria immaginazione. 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 a 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»⁸.

Il genio del Figlio è attraversare questa storia ponendosi come vittima e non come carnefice e così giudicarla, senza rimanere a lato della tradizione sacrificale degli uomini e della religione del sospetto che la nutre. Nella morte di Cristo, la tradizione degli uomini è attraversata e giudicata non semplicemente rifiutata e abbandonata. In tal modo, «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*»⁹.

Il sacrificio di Cristo scioglie l'ambiguità dello stesso sacrificio e capovolge l'idea del Dio impegnato nell'onnipotente affermazione di sé: la rivelazione di Dio 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 sé. Dopo Cristo, il sangue continua ad essere versato nella sto-

⁷ Ci riferiamo, per narrarla pur brevemente, a S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso. Per sempre*, Jaca Book, Milano 2015.

⁸ S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*, 65.

⁹ F. RIVA - P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella, Assisi 2009, 419.

ria degli uomini, ma la croce di Cristo ha demitizzato il presunto valore salvifico che l'uomo attribuisce allo spargimento del sangue. «Il sacrificio è ora compiuto, ma al tempo stesso è anche definitivamente sospeso»¹⁰: *compiuto*, cioè mostrato e realizzato nella sua vocazione originaria: stabilire il rapporto della creatura con Dio; *sospeso*, cioè finito, esaurito in ogni suo valore, svelato come “fantasma” illusorio.

Con il cristianesimo, lo scenario è radicalmente cambiato: la direzione del sacrificio è rovesciata, l'asse dell'esperienza religiosa è spostato, l'immagine di Dio è capovolta dal Figlio che non sacrifica nessuno se non se stesso¹¹.

3. *Le dinamiche dell'ambivalenza: la «deconversione» e i suoi meccanismi*

Constatata l'insidiosa ambivalenza del sacrificio, possiamo ora cercare di chiarire, anche solo parzialmente, quali dinamismi la possono riproporre anche all'interno della fede cristiana e, più a fondo, quale potrebbe essere la radice profonda dell'ambiguità del sacrificio.

Un primo aspetto può essere identificato con il termine «deconversione»¹². L'uomo parla di Dio con parole legate alla sua esperienza nell'immanenza di questo mondo e trasposte nell'orizzonte della trascendenza. Il linguaggio religioso nasce da questa prima conversione di senso: le parole dell'ambito quotidiano sono “trasferite” nella sfera del divino. La rivelazione cristiana usa le risorse del linguaggio religioso, ma opera una seconda conversione.

Per parlare del Dio cristiano, il linguaggio umano deve dunque passare attraverso una duplice conversione: da linguaggio umano a linguaggio religioso; da linguaggio religioso a linguaggio specificamente cristiano¹³.

¹⁰ S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*, 75.

¹¹ Il Dio cristiano come “Dio capovolto” è la cifra del percorso proposto in B. MAGGIONI - E. PRATO, *Il Dio capovolto*.

¹² Cf B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol. 1, 53-56 e 64-74 e P. CASPANI, «Introduzione. Oltre il sacrificio?», *La Scuola Cattolica* 149/2 (2021) 207-220; 201-216.

¹³ Si tratta di un «processo presente in tutte le affermazioni cristologiche del Nuovo Testamento, che – va ricordato – sono sempre relative a Gesù di Nazaret nello svolgersi della sua vicenda: esse applicano a lui titoli, denominazioni, caratteristiche, mutuati dal contesto religioso – sia esso giudaico o ellenistico – ma questi subiscono uno shock semantico, senza il quale non sarebbero in grado di dire l'originalità della persona e

Il processo è però fragile, sempre minacciato dal peccato. C'è perciò sempre il rischio di una «deconversione», che torni a interpretare le categorie secondo schemi non convertiti.

Senza approfondire i meccanismi della «deconversione», che certamente meriterebbero uno studio più accurato, ne riprendiamo quattro, a mo' di esempio, da B. Sesboué¹⁴. Due schemi equivoci, e non convertiti, possono essere anzitutto costituiti dalle categorie di compensazione e pena vendicativa: compensazione (il prezzo della riparazione deve corrispondere al male commesso); pena vendicativa (bisogna subire un castigo come punizione per il male fatto). L'idea di espiatione costituisce il nesso tra i due concetti: la pena espia il male compiuto attraverso la riparazione che lo compensa¹⁵. Le due categorie, compensazione e pena vendicativa, possono avere un corretto impiego in altri campi, applicate maldestramente al mistero cristiano rischiano però di stravolgerlo. Gesù Cristo non è Colui che ha subito la massima pena possibile per placare l'offesa di un Dio vendicativo. Piuttosto il Padre ci giustifica con il dono di suo Figlio: il Dio cristiano è un Dio che ci perdona non un Dio che vuole vendicarsi.

Il meccanismo del «cortocircuito» è invece quello che confonde i poli. La redenzione ha un polo positivo (amore) e un polo negativo (il peccato dell'umanità). Il cortocircuito è attribuire al polo positivo ciò che è proprio del negativo, al Padre ciò che è frutto della libertà peccaminosa degli uomini.

Più in generale, bisognerà vigilare su intenzione e compito riconosciuto ai tre protagonisti del sacrificio di Cristo: il Padre che dona il Figlio; il Figlio che si dona al Padre e agli uomini; gli uomini peccatori che rifiutano il Figlio fino alla morte:

Tutte le formule scritturistiche che attribuiscono la morte di Cristo al disegno di Dio vanno lette tenendo presente che al centro dell'azione redentrice sta

della vicenda che vogliono indicare» (G. CANOBBIO, «La morte di Gesù. Sacrificio o fine dei sacrifici?», in *Il sacrificio, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia* 29 [2019], 141-163: 150).

¹⁴ Cf B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol. 1, 64-74 e P. CASPANI, «Introduzione. Oltre il sacrificio?», 212-214.

¹⁵ Sulla categoria di espiatione e sul suo valore teologico si vedano le severe puntualizzazioni di Ratzinger in BENEDETTO XVI - J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 132-143 e 255-267: «l'idea di espiatione è cosa inconcepibile per la sensibilità moderna» (136), ma «Il mistero dell'espiatione non deve essere sacrificato a nessun razionalismo saccente» (267).

il capovolgimento per cui Gesù, morto a causa degli uomini, muore a loro favore¹⁶.

Gesù, consegnato a noi, si consegna per noi: non è, come dicevamo poco sopra, un olocausto offerto a un Dio da placare e neppure Gesù subisce in modo semplicemente passivo e ottusamente la violenza degli uomini.

L'ultimo meccanismo cui accenniamo è legato all'aspetto figurale del linguaggio biblico e teologico. Prendiamo un solo esempio: l'importanza e la forza riconosciute nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa al sangue di Cristo. Come scrive Sant'Ambrogio, richiamando la preziosità e unicità del sangue di Cristo:

il sangue di quale uomo può avere ancora un valore determinante per la sua redenzione, dopo che Cristo ha sparso il suo per la redenzione di tutti? C'è forse il sangue di qualcuno che possa paragonarsi al sangue di Cristo? Oppure qual è quell'uomo tanto potente da offrire per se stesso la propria propiziazione, più efficace di quella che Cristo ha offerto nel suo corpo, lui che solo ha riconciliato il mondo a Dio con il proprio sangue? Quale vittima più grande, quale sacrificio più valido, quale avvocato migliore di colui che si è fatto intercessione per i peccati di tutti e ha dato la sua vita in redenzione per noi?¹⁷

Il sangue di Cristo è unico e prezioso. Il paragone con il sangue degli antichi sacrifici può esaltare questi suoi caratteri, ma se si istituisce un parallelo malaccorto, si rischia di reintrodurre nella comprensione del mistero cristiano la logica compensativa di tali sacrifici: il sangue torna ad essere inteso come un prezzo da pagare e non come la preziosa testimonianza di un amore fino alla fine (Gv 13,1).

4. La radice dell'ambivalenza: l'ambivalenza del sacro

La considerazione dei dinamismi linguistici che possono sfigurare l'idea cristiana di sacrificio costituisce certamente un primo livello di approfondimento delle ragioni dell'ambiguità di tale idea. Una radice più profonda dell'ambivalenza sembra però emergere se guardiamo al fenomeno del sacro nel suo insieme, fenomeno di cui il sacrificio costituisce

¹⁶ P. CASPANI, «Introduzione. Oltre il sacrificio?», 213.

¹⁷ SANT'AMBROGIO, *Commento sui Salmi 48, 14-15* (CSEL 64,368-370), traduzione ripresa da «Ufficio delle letture del Sabato della XX settimana del Tempo Ordinario», in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Liturgia delle ore. Tempo ordinario*, vol. IV, Settimane XVIII-XXXIV, Medigraf, Noventa Padovana (PD) 2016, 125-126.

elemento essenziale e possibile chiave di lettura. La tesi, che cercheremo almeno parzialmente di giustificare, è assolutamente lineare: il sacrificio è ambiguo perché il sacro lo è.

Il sacro è infatti segnato da una radicale ambivalenza, ambiguità, contraddizione. Costitutiva dell'umano, l'esperienza del sacro appare non solo varia e multiforme, ma anche storicamente segnata da una profonda ambiguità. Il sacro appare equivoco perché sembra riflettere la doppiezza del mondo, ponendosi come origine degli eventi positivi e negativi, del bene e del male, della salvezza e della dannazione. Il sacro "consacra" gli eventi buoni e cattivi: è il grembo da cui scaturiscono il puro e l'impuro, la benedizione e la maledizione, l'innocenza e la colpa, il bene e il male, la violenza e la salvezza, l'amore e l'odio, la vita e la morte.

Il sacro, ciò che rimane pur sempre indisponibile all'uomo, è promessa e minaccia. Nella sua stessa semantica, rimanda a una duplicità irrisolta, che ritroviamo nel sacrificio: è separazione come trascendenza che custodisce, ma anche come distanza che inquieta. Come già detto, nel nome degli dèi si consacra, e dunque si protegge, ma anche si sacrifica, e dunque si distrugge. C'è perciò un'ombra sull'Origine, sull'Assoluto, su Dio, che impedisce di trascriverne univocamente l'intenzione profonda. Da qui anche la duplicità degli atteggiamenti con i quali l'uomo si accosta al divino: fiducia e diffidenza, confidenza e angoscia, fede e sospetto. Tutto ciò si riflette sulla realtà del sacrificio e sul suo significato.

Come nota Ilunga Muya:

Occorre anzitutto prendere atto di quanto abbiamo chiamato l'ambiguità del religioso e ricordarsi della diversità delle reazioni manifestate da Gesù nel confronto del sacro. Vi si trova lì qualcosa per fondare un atteggiamento di accoglienza nei confronti di tutto quanto nelle diverse religioni del mondo testimonia di un autentico slancio verso il Mistero ultimo dell'esistenza. Ma troviamo pure una giustificazione per un atteggiamento critico nei confronti di quanto esige purificazione e guarigione: comportamenti religiosi che non rispettano la dignità degli esseri umani, che favoriscono forme di ingiustizia in seno ad una società, o che tendono a dare una legittimazione della violenza verso altri. Precisiamo che un tale discernimento non si applica soltanto alle altre religioni, ma anche al cristianesimo stesso, perché anch'esso, accanto alle sue sublimi espressioni religiose, è pure comunque storicamente caduto,

sul piano delle sue pratiche, in alcune deviazioni (uso della violenza in nome delle sue dottrine, giustificazione della schiavitù)¹⁸.

Il religioso è ambiguo. Il sacro è equivoco. Questi caratteri si riflettono nel sacrificio. Senza ambire ad approfondimenti sistematici, per offrire qualche nota ulteriore su sacro e sacrificio, accanto al carattere dell'ambiguità ne poniamo – in questa sede – solo un altro: quello dell'originarietà. Se il sacro è originario non può non essere vissuto e fronteggiato dall'uomo: non si può eludere. E l'ambivalenza è ciò che rende urgente il fronteggiamento. Ma ambedue i caratteri, originarietà e ambivalenza, non potrebbero essere riconosciuti come transitori, eliminati come tali e ricondotti a fattori ulteriori? Le note successive vogliono accennare, pur brevemente, ad alcune strategie che la storia della cultura e della teologia hanno messo in atto per obliterare l'uno o l'altro dei due elementi. La pretesa non è quella di svolgere adeguatamente i singoli percorsi e tanto meno di produrne una critica più o meno esaustiva; lo scopo è solo quello di indicare percorsi per ulteriori ricerche possibili.

4.1. Originarietà

Prendiamo l'avvio dalla negazione della originarietà del sacro, che coincide, di fatto, con la rimozione dello stesso. La rimozione del sacro può essere operata almeno secondo due direttrici: dall'esterno: come critica della religione, secondo un'ermeneutica demistificatrice (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud; ma anche le scienze umane)¹⁹; oppure dall'interno, secondo la prospettiva di un cristianesimo senza religione: Barth, Bultmann, Bonhoeffer²⁰.

Per le ermeneutiche demistificatrici – scrive Greco – ciò che contraddistingue la coscienza religiosa non è l'autotrasparenza, ma l'illusione, il pregiudizio,

¹⁸ J. ILUNGA MUYA, «La teologia delle religioni. Uno sguardo d'insieme», in *Teologia fondamentale*, a cura di G. Lorzio, 4 voll., Roma 2004-2005, vol. 3: *Contesti*, 53-126: 117.

¹⁹ Cf C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 107-134.

²⁰ Cf, su questi Autori, R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992 e, più sintetico, Id., *Breve storia della teologia del XX secolo*, Morcelliana, Brescia 2008. Vedi anche D. REFERZA, *Il cristianesimo come critica del sacro. In dialogo con Barth, Bonhoeffer e Girard*, Cittadella, Assisi 2011, 11-63. Una peculiare lettura della posizione di Barth sul rapporto tra religione e cristianesimo è quella offerta da Sequeri: cf E. PRATO, *De vera religione*, 111-115 e i testi ivi citati.

l'oggettiva falsità. Sebbene non si neghi la buona fede dell'uomo religioso, si ritiene però che la coscienza religiosa sia innegabilmente falsa sul piano oggettivo²¹.

La religione non è dunque vera oggettivamente (Dio non esiste) e neppure soggettivamente (l'uomo religioso è un alienato)²². Nella partizione proposta da Greco alla critica della religione come alienazione (che ha in Feuerbach una radice antropologica e in Marx una radice economica) si aggiunge la prospettiva della religione come malattia (malattia antropologica in Nietzsche; malattia psichica in Freud). Gravata di un pesante sospetto e ricondotta a fattori più profondi, l'ambivalenza del sacro è risolta e/o assolutizzata su un piano diverso da quello del sacro stesso.

La seconda direttrice della negazione del sacro si sviluppa all'interno del cristianesimo. L'allergia al sacro si presenta in tante forme. Esempio di questa tendenza è l'elaborazione della "teologia dialettica" nelle sue diverse varianti: la demitizzazione di Bultmann, il cristianesimo non religioso di Bonhoeffer, la contrapposizione di fede e religione di Barth (che rimane probabilmente il "nume tutelare" di questa posizione). Ma l'elenco è nutrito. Questa "tesi" si amplia fino ad assumere un profilo storico-universale, laddove viene a descrivere la parabola della civiltà, almeno di quella occidentale, come secolarizzazione cioè come passaggio dal mito al *logos*, dal divino all'umano, dal sacro al secolare. L'idea è quella di un congedo definitivo dal sacro, un congedo comunque non semplice e non scontato.

Agli Autori appena citati e alle loro posizioni in merito al nostro tema, si può apporre una breve annotazione di Ratzinger:

Il concetto di un cristianesimo senza religione è contraddittorio e irrealistico. La fede deve esprimersi pure come religione e nella religione, anche se ovviamente non è riducibile ad essa²³.

Come specifica Cozzi: se il sacro è una dimensione costitutiva dell'uomo, il cristianesimo non potrà fare a meno del sacro. Dunque,

al cuore dell'economia cristiana non c'è l'abolizione del sacro. Ma piuttosto la sua trasformazione alla luce del mistero dell'incarnazione [...] il sacro

²¹ C. GRECO, *L'esperienza religiosa*, 107.

²² Cf C. GRECO, *L'esperienza religiosa*, 108.

²³ J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 50.

non è abolito, bensì trasformato. [...] Dunque, più che di abolizione del sacro, sarebbe bene parlare di *metamorfosi del sacro cristiano*, che recupera e compie una dimensione essenziale dell'uomo²⁴.

Solo se il sacro è originario diventa una dimensione costitutiva e una questione decisiva per l'umano e per il cristianesimo. Non lo si può infatti oltrepassare. Come scrive icasticamente Eliade: «il “sacro” è un elemento della *struttura* della coscienza, e non un momento della *storia* della coscienza»²⁵, uno stadio della stessa. Mentre Ries afferma che «la storia delle religioni ha mostrato che l'*homo religiosus* è l'uomo normale dell'umanità»²⁶. Le strategie di elusione del sacro e della sua ambivalenza sono messe in scacco solo affermando e argomentando quanto questi due Autori (e molti altri) affermano: l'originarietà del sacro come fattore dell'umano.

4.2. Ambivalenza

Se il sacro è irriducibile a fattori antecedenti (di natura biologica, psicologica, sociologica etc.), se “resiste” cioè a un'ermeneutica demistificatrice (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche) e alla critica teologica alla religione (Barth, Bultmann, Bonhoeffer), rimane da sondare l'altro elemento della coppia da noi messa in campo a riguardo del sacrificio, bussola del nostro percorso: la categoria l'ambivalenza. Possiamo riferirci, al riguardo a una duplice strategia messa in atto per neutralizzarla: rimuovere l'ambivalenza (Panikkar e l'intuizione cosmoteandrica) oppure annullare l'ambivalenza, mediante sovrapposizione (Guardini) o esclusione (Barth) di sacro e cristianesimo.

L'ambivalenza può innanzitutto essere rimossa. Questo, ad esempio, riconducendo il sacro a una dimensione ulteriore rispetto alla storia, una dimensione conciliata, sottratta a ogni diversità e a ogni contrasto. Il pen-

²⁴ A. COZZI, «Il sacro di Gesù», in P. TOMATIS (ed.), *La liturgia alla prova del sacro*, Atti della XXXIX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Brescia 29 agosto - 2 settembre 2011, Edizioni Liturgiche, Roma 2013, 93-136: 104-105.

²⁵ M. ELIADE, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, 420. «Il “sacro” è insomma un elemento della struttura della coscienza, e non uno stadio nella storia della coscienza stessa» (M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1: *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, tr. it. di M.A. Massimello e G. Schiavoni, Sansoni, Firenze 1979, 7).

²⁶ J. RIES, *Opera omnia*, 6 voll.: vol. III: *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007, 365.

siero di Heidegger è aperto a questo esito qualora lo si legga (e molti lo hanno fatto) come una sorta di teologia negativa. Il sacro (“figura” dell’essere) diventa allora il “luogo” di una ricomposizione e di un nuovo inizio al di là della decadenza e della contraddizione. Il sacro rimanda a un’origine che è oltre. Non ci sono più contrasto e contrapposizione perché non c’è più la storia. Un analogo movimento sembra innervare la riflessione di Panikkar, un contributo con il quale la teologia deve forse ancora misurarsi a fondo. Nell’insieme, la questione rispetto alla quale Panikkar sollecita il nostro percorso può essere messa a fuoco grazie al “paradosso della storia”²⁷. Da un lato, Panikkar è difensore convinto e deciso dell’irriducibilità storica dell’altro, di un pluralismo dunque delle culture e delle religioni; tra i punti d’innescio del suo percorso c’è infatti anche l’intenzione di riconoscere il valore delle religioni e delle culture al di fuori della tradizione occidentale. Dall’altro, in nome di una decisa istanza universalistica, sembra “alleggerire” il peso della storia e, infine, dissolvere ogni differenza e proporre un “luogo”, accessibile all’esperienza suprema, nel quale ogni frattura è ricomposta nell’armonia triadica originaria di Dio, uomo e cosmo (intuizione cosmoteandrica). L’intuizione cosmoteandrica diventa così il cuore di una sorta di meta-religione: è il divino armonico come trascendentale (noumeno) di cui le religioni storiche sono solo espressioni categoriali (fenomeno).

Nella storia però c’è un *quid* che sembra resistere a una troppo immediata armonizzazione. Nella storia, e nella storia del sacro in specie, si trovano contrasti e fratture, ambivalenze e ambiguità, che non si lasciano cancellare troppo facilmente. In ogni caso, non si può rimuovere la storia per togliere l’ambivalenza. E, comunque, se non si riconosce un ruolo insuperabile alla storia, il cristianesimo si svuota²⁸.

Senza che la storia sia rimossa, l’ambivalenza del sacro viene smorzata da una descrizione del nesso fra sacro e cristianesimo che connoti il primo elemento in termini radicalmente negativi o quasi unilateralmente positivi. Lo spettro delle posizioni che teorizzano questo nesso può essere iscritto fra i due poli estremi dell’“esclusione” e della “sovrapposizione”. Al primo di esso, si collocano le tesi di quanti si lasciano guidare dall’idea

²⁷ Cf L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, Mimesis, Milano 2015.

²⁸ Sull’importanza della storia quanto al tema delle religioni, cf J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, 13-55.

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 cristianesimo.

Tra sacro e cristianesimo non ci sono però solo antitesi ed esclusione (Barth, ma anche Girard) e neppure una quasi lineare continuità (Guardini²⁹, ma anche Ries). Il sacro non è una realtà univoca, che si possa giudicare in maniera pacificamente positiva o, al contrario, squalificare nella sua interezza. La sua ambivalenza non chiede cioè di essere semplicemente “tolta” o inesorabilmente “confermata”, ma di essere “decifrata”.

II. L'AMBIVALENZA IN SECONDA BATTUTA

La croce di Cristo, il volto del Dio capovolto (Dio che muore per l'uomo non l'uomo che si immola per Dio) scioglie l'ambivalenza del sacro, compiendo l'intenzione più profonda della religione: cercare la salvezza nel rapporto con Dio. Non si tratta però di un dato definitivamente acquisito: per ogni cristiano e per ogni generazione cristiana, il volto di Dio rivelato da Cristo deve essere salvaguardato da una ricaduta nella mentalità sacrificale³⁰, cioè in

una spiritualità cristiana vissuta come mortificazione della vita, pratica del sacrificio della vita, umiliazione e abiezione della vita, rinuncia alla vita, visti come valori in sé graditi a Dio³¹.

Per “mentalità sacrificale” – precisa Ferretti – intendiamo l'attribuzione di un valore religiosamente positivo al momento “distruttivo/penale” della sof-

²⁹ Si veda su Guardini la diversa lettura proposta da R. TAGLIAFERRI, *Sacrosanctum. Le peripezie del sacro*, prefazione di A.N. Terrin, postfazione di G. Filoramo, Edizioni Messaggero, Padova 2013, 237-252.

³⁰ Raccomanda un'accurata vigilanza per evitare tale ricaduta e indica gli elementi essenziali per preservare il contenuto proprio del concetto cristiano di sacrificio, in particolare nel contesto attuale, E. CONTI, «Il sacrificio come chiave interpretativa dell'azione salvifica divina? Questioni ermeneutiche», *La Scuola Cattolica* 149/2 (2021) 221-250: 247-250.

³¹ G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno*, 34.

ferenza in quanto tale, invece che riservare tale valore unicamente alla donazione o testimonianza d'amore³².

La salvezza però – come già sottolineato – non viene dal sacrificio ma dal dono di sé, non dalla distruzione ma dall'amore, non dalla mortificazione ma dalla dedizione:

La salvezza non ci viene dal sacrificio ma dall'amore. E il criterio dell'amore non è la mortificazione, la sofferenza, lo svuotamento, la rinuncia fine a se stessa, ma la dedizione³³.

Il cristianesimo è “governato” dal “principio carità”. Perché possa svolgere pienamente la sua funzione, esso deve però essere disgiunto da ogni mentalità e pratica sacrificale³⁴.

La critica alla mentalità sacrificale è un dato largamente acquisito nella teologia contemporanea e, più in generale, nella cultura recente, può comunque essere utile ritornare sui tratti più specifici di tale mentalità, quelli più in evidenza e quelli più in ombra. Nel primo paragrafo di questa seconda parte, lo faremo, con riferimento all'analisi proposta da Massimo Recalcati³⁵. Ne riprendiamo, non senza semplificazioni, alcune categorie fondamentali, concentrandoci innanzitutto sulla doppia coppia: sacrificio simbolico/fantasma sacrificale; legge del Super-io/legge del padre.

In un secondo momento, guarderemo all'immagine di Dio che la mentalità sacrificale presuppone. Il Dio sacrificale ha, in verità, molti volti. Può essere utile descriverne pur brevemente alcuni. Ancor più utile è forse mettere a fuoco come il rovesciamento di queste rappresentazioni di Dio non sia scontato e non consenta sempre di uscire definitivamente dal cono d'ombra del sacrificio. Quella che definiamo ambivalenza in seconda

³² G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno*, 147-148. «Per mentalità sacrificale [...] intendiamo l'attribuzione di un valore religiosamente positivo al momento distruttivo della sofferenza, che sarebbe in quanto tale gradita a Dio o richiesta come giusto risarcimento di pena per i peccati commessi; invece di riservare tale valore unicamente alla donazione d'amore, con tutto ciò che essa può comportare, oltre alla gioia della vita, anche di impegno, di fatica, di opposizioni e persecuzioni; e, soprattutto, di conversione del cuore e di rinascita del Bene. L'ambigua sovrapposizione di sacrificio e donazione d'amore è dura da sciogliere» (G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno*, 6).

³³ G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno*, 37-38.

³⁴ Cf G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno*, 34-40.

³⁵ Cf M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

battuta è proprio il permanere di tratti sacrificali in immagini di Dio che vorrebbero congedarsi da essi.

1. *Il fantasma sacrificale*

Il sacrificio simbolico è quel sacrificio necessario perché nasca una vita umana. L'uomo non si può sostenere da solo, ma unicamente in rapporto all'altro. L'accesso alla comunità umana implica però una sottrazione, una perdita inevitabile di godimento; la rinuncia però è in funzione di un positivo. Il fantasma sacrificale prende invece corpo quando, volendo rigettare ogni forma di perdita, si finisce in realtà con l'elevare il sacrificio a meta: il sacrificio diviene così lo scopo, la rinuncia non è più via al compimento, ma è la forma dello stesso:

L'uomo che adora il sacrificio non considera il sacrificio come uno strumento per raggiungere una determinata meta (mi sacrifico nel lavoro *per* poter godere di una meritata vacanza) facendo invece del sacrificio la meta ultima della propria azione³⁶.

Come sintetizza puntualmente Recalcati:

La differenza tra il *sacrificio simbolico* e il *fantasma sacrificale* consiste nel fatto che mentre nel primo una quota pulsionale viene “sacrificata” dal soggetto in cambio dell'inclusione nella comunità umana, nella logica del fantasma sacrificale il sacrificio diventa una meta paradossale della pulsione: *non mi sacrifico in vista di un fine perché il sacrificio è in se stesso il fine*³⁷.

Il fantasma sacrificale ha una dimensione profondamente masochistica. Si tratta di un “masochismo morale” che – come detto – fa del sacrificio la meta della pulsione, elevando la rinuncia a unica forma di soddisfazione. Soffrire diventa il modo per godere: il sacrificio del godimento (il sacrificio come via) diventa il godimento del sacrificio (il sacrificio come fine)³⁸.

Il cuore del fantasma sacrificale è la ricerca di una (falsa) solidità rispetto alle contingenze della vita, una solidità che ha a che fare con la legge del Super-io (su cui subito torneremo). La sua radice più profonda è

³⁶ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 42.

³⁷ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 42. «La vita che agisce dominata dal fantasma sacrificale è una vita che pone nella rinuncia alla vita la meta più elevata della vita» (*ivi*, 44).

³⁸ Cf M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 92.

nella libertà. La libertà è dono e potere, ma anche condanna e peso. L'uomo prova anche angoscia per la propria libertà: «l'essere umano avverte l'esigenza della libertà ma avverte anche quella – diametralmente opposta – di “disfarsi del peso della libertà”»³⁹. Il fantasma sacrificale si nutre di questa seconda esigenza e gode nel consegnarsi a un padrone assoluto.

Il sacrificio ha dunque due volti: sacrificio simbolico e fantasma sacrificale; dietro di essi ci sono due figure della legge: la Legge del Super-io e la Legge del padre. Il Super-io incarna «una Legge che impone al soggetto il sacrificio come unica forma della Legge»⁴⁰. Esso esige che ogni pulsione, desiderio, intenzione e pensiero sia sotto il giogo della Legge: tutta la vita è prigioniera della Legge. La Legge del Super-io è dunque una legge imperialistica e patibolare: una legge assoluta, che non conosce né eccezione, né grazia, né perdono. Agli antipodi è la Legge del padre. La differenza ha a che fare con il desiderio. La legge del Super-io recide il legame fra legge e desiderio e si consegna a una alternativa mutilante, quella tra una Legge senza desiderio (Kant) e un desiderio senza Legge (Sade). Ma così l'io non si compie, anzi sparisce: schiavo di una Legge che odia la carne o trascinato via da sé, nella carne, contro la Legge. C'è un'oscillazione tra due movimenti solo apparentemente opposti: il sacrificio di sé alla Legge e la perdita di sé nella trasgressione della Legge. Bisogna invece pensare la Legge non nell'opposizione, ma nell'alleanza con il desiderio. La legge è per il compimento del desiderio. Il desiderio viene anzi identificato con la Legge. Il desiderio non è dunque più alternativo al dovere, si tratta piuttosto di fare diventare il proprio desiderio un dovere: «il desiderio non è più un'alternativa al dovere [...], perché il dovere diventa la forma stessa del desiderio»⁴¹. Il comandamento è allora quello di non cedere sul proprio desiderio: «agisci in conformità al tuo desiderio!»⁴².

Le osservazioni di Recalcati prospettano due “modelli” di vita, che sembrano anche corrispondere a due letture del cristianesimo:

L'ideale morale della vita fatta di sacrifici costituisce l'ombra lunga della violenza sacrificale. Si tratta, a mio giudizio, dell'esito di una cattiva interpre-

³⁹ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 49.

⁴⁰ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 73.

⁴¹ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 115.

⁴² M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 118.

tazione, sebbene egemone, del cristianesimo che ha tristemente condizionato la nostra cultura⁴³.

A questa interpretazione sacrificale, penitenziale e colpevolizzante, se ne contrappone però un'altra, che va al di là della logica sacrificale. Essa non consacra l'opposizione fra Legge e desiderio, ma afferma la loro coincidenza. La parola di Gesù non avalla l'autosacrificio, ma punta alla sovversione del fantasma sacrificale:

Gesù crocifisso non è affatto simbolo del carattere necessario del sacrificio, ma quello del suo definitivo abbandono, dell'attraversamento del fantasma sacrificale, del "sacrificio del sacrificio"⁴⁴.

2. I volti del Dio del sacrificio

Ogni morale si fonda su una teologia. Anche per la morale sacrificale è così: essa presuppone e rimanda a una certa immagine di Dio, anzi a più immagini. Sono infatti diversi i volti di Dio che, pur inscrivendosi entro l'orizzonte del cristianesimo, possono rivelare una dimensione sacrificale che li connota più o meno profondamente. Identificare con più precisione alcuni di questi volti risulta funzionale a una critica al cristianesimo sacrificale più dettagliata. È anche vero che tale critica – lo abbiamo già ricordato – appare ormai diffusa e condivisa almeno nei suoi tratti più essenziali. Viene anzi spesso riproposta in maniera anche un po' standardizzata e ripetitiva, finendo col costruirsi, a volte, un nemico quasi caricaturale, con qualche tratto marcato e grossolano. Ciò non toglie però il suo sostanziale valore e l'opportunità di richiamarla in questa sede.

Aggiungiamo un'osservazione. Il cristianesimo viene sfigurato dalla sottolineatura unilaterale e da una ambigua polarizzazione sul sacrificio. Ma questo può accadere anche sull'"altro lato", quello dell'amore, dell'*agape*, della misericordia. «Il cuore della croce, e dunque del cristianesimo, non è il sacrificio, ma l'amore»: è una "tesi" ineccepibile, ma non esente da letture equivocate. Nel testo di Recalcati, la legge del Super-io ha due forme: quella sacrificale (Devi!) e quella libertina (Godi!). L'attenzione critica alla prima forma è più immediata, si può però forse provare a portare l'attenzione sulla seconda cioè su alcune "ricadute teologiche" riconducibili

⁴³ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 11.

⁴⁴ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 140-141.

in qualche modo ad essa. Se il cristianesimo è ferito da una comprensione direttamente sacrificale, può essere deformato anche da modi unilaterali di concepire l'*agape*. È un punto che terremo presente nelle annotazioni che seguiranno. Ogni immagine negativa di Dio ha un tratto sacrificale: questa è l'ipotesi che ci guida⁴⁵. Questo tratto può “nascondersi” anche nel rovescio di queste immagini. E, in ogni caso, l'oltrepassamento delle stesse non è senza il rischio di riproporre fraintendimenti analoghi e speculari rispetto a quelli da cui si era partiti.

2.1. Il Dio del sacrificio

L'immagine più propriamente sacrificale di Dio è quella che corrisponde direttamente a dinamiche già diverse volte richiamate. Non è il caso di insistervi ancora specificamente. In sintesi: la logica sacrificale assegna un valore positivo al lato distruttivo della sofferenza, invece di riservare tale valore alla donazione d'amore. A questa mentalità corrisponde il “Dio del sacrificio”.

Il rovescio di questa prospettiva è un volto di Dio dal quale sia bandita ogni dimensione sacrificale. La predilezione per il sacrificio appartiene a epoche passate. «Il nostro tempo sembra però aver voltato le spalle al culto ascetico-religioso del sacrificio. Esso sospinge piuttosto verso il godimento illimitato che rigetta ogni sacrificio»⁴⁶. Un'*agape* senza sacrificio è però inesorabilmente ridotta a immediatezza di possesso e godimento. Se il sacrificio non è scopo e sostanza della relazione, ne è però condizione. Siamo nella sfera di quel sacrificio simbolico necessario perché si affermi l'umano. L'esclusione di tale profilo sacrificale condanna la relazione all'incompletezza. Un amore senza sacrificio è una relazione che insegue il fantasma di una corrispondenza totale e di una fusione impossibile e vive il sacrificio solo come obiezione e non come occasione. Ritorna così la forma sacrificale: inseguire un fantasma irraggiungibile significa infatti destinare la vita alla delusione e non al compimento, al fallimento non al godimento.

⁴⁵ Una sintetica presentazione di alcune di queste immagini si trova in D. COSENTINO, *Non è quel che credi. Liberarsi dalle false immagini di Dio*, EDB, Bologna 2019, 66-100.

⁴⁶ M. RECALCATI, *Contro il sacrificio*, 12.

2.2. Il Dio tappabuchi

Il “Dio tappabuchi” (D. Bonhoeffer) è un Dio della protezione e della consolazione. In questa prospettiva, si tratta di “mettere”, e “trovare”, Dio dove la vita umana presenta qualche “buco”: difficoltà, problemi, debolezze, sconfitte, sofferenza e morte. Si parla di Dio quando la conoscenza e le energie umane si esauriscono, lo si invoca come supplenza e conforto: un Dio che prende il posto dell’uomo, lo sostituisce. Viene facilmente il sospetto che si tratti di un’illusione di comodo per persone che non hanno il coraggio di accettare la realtà nella sua crudezza. L’accusa di proiezione, una delle contestazioni più rilevante fra quelle rivolte al cristianesimo oggi, può probabilmente trovare in questa immagine di Dio una sponda significativa. Non bisogna invece incontrare Dio ai limiti ma nel centro della vita, non nella debolezza ma nella forza, non nel peccato ma nel bene.

Il Dio tappabuchi è, al minimo, una figura paternalistica di Dio: un “Dio del bisogno”, che viene incontro all’uomo, sopperendo alle sue mancanze e, infine, sostituendosi alla sua libertà. Proprio in questo ci pare si possa riscontrare la sua connotazione sacrificale: il Dio tappabuchi mortifica l’umano “sostituendolo”.

Per mettere a fuoco il rovescio del “Dio tappabuchi”, torniamo alla questione del bisogno e alla coppia bisogno-desiderio come capace di indicare due modalità diverse del rapporto con Dio⁴⁷. «Il *bisogno* è immanente al soggetto, rimanda l’uomo a sé stesso. Il *desiderio* infrange l’immanenza dell’uomo, lo porta a trascendersi»⁴⁸. Il Dio cristiano è dunque un Dio del desiderio, il Dio tappabuchi un Dio del bisogno. La prospettiva del bisogno sembra dominata dall’idea di utilità, «ma il Dio della fede cristiana è un Dio che spezza il pensiero dell’utilità. Egli è un Dio che ama e l’amore è gratuito, non è un mezzo per ottenere qualcosa»⁴⁹. Non tutto sembra però così lineare. Anche l’immagine di un Dio del desiderio e dell’amore gratuito può suscitare qualche giustificato sospetto. Senza l’esperienza del bisogno, la gratuità assomiglia infatti troppo al superfluo: sono proprio le esperienze della mancanza e del bisogno che ci fanno capire l’importanza di qualcosa e di qualcuno. Il bisogno non può essere la ragione ultima di

⁴⁷ Cf F. ARDUSSO, *Imparare a credere. Le ragioni della fede cristiana*, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 1998³, 136-140.

⁴⁸ F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, 138.

⁴⁹ F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, 138.

un rapporto pieno, ma è necessario per sperimentare la sua autenticità. Voler bene a qualcuno significa aver bisogno di lui, della sua presenza. Il bisogno non è dunque solo la connotazione di una versione sacrificale di Dio, ma anche una qualità che impedisce la deformazione dell'immagine di Dio sull'altro versante.

2.3. Il Dio contabile e legalista

Il Dio contabile e legalista è un Dio che misura l'uomo secondo un codice morale rigido e inflessibile, che non lascia spazio alla misericordia: un Dio giudice, che accusa e castiga. La fede è così ridotta a morale rigorosa e inflessibile. Di fronte a un Dio così, c'è un uomo inclinato al perfezionismo, che finisce con il vivere una spiritualità preoccupata, scrupolosa, ansiosa, paurosa.

Anche il rovescio di questa immagine non ci libera automaticamente dal fantasma sacrificale: rimane qualche punto interrogativo. Se il Dio legalista è legge e giudizio, la censura di queste dimensioni non va da sé. Senza legge non c'è infatti relazione, neppure con Dio. Certo, come abbiamo visto, c'è una legge cattiva (quella del Super-io) e una legge buona (quella del padre), quest'ultima è proprio quella che ospita l'eccezione, la grazia, che spezza il cerchio ferreo del moralismo. Non ogni legge è dunque buona, ma, al di fuori della legge, non c'è compimento umano. Neppure si può semplicemente obliterare il giudizio. Anche il giudizio non può essere facilmente abolito o demonizzato in nome di un amore gratuito: un amore senza giudizio, cioè senza verità, è infatti un "reciproco sequestro" e un "reciproco ricatto". Diventa perciò una chiusura nella quale si manifesta una dimensione sacrificale.

2.4. Il Dio dello scambio

Con quest'ultima immagine di Dio concludiamo il nostro percorso. Impostare il rapporto con il Mistero secondo una logica di scambio è uno degli atteggiamenti religiosi fondamentali dell'umanità. Il sacrificio riflette e incarna pienamente questo atteggiamento. Il sacrificio può infatti essere letto, nella sua essenza, come scambio: vuole addomesticare gli dèi, inscrivendo il rapporto con loro nella prospettiva di un patto, di un contratto. L'annuncio evangelico appare, in prima battuta, come il rovescio dello

scambio, con il passaggio dalla logica dell'equivalenza (scambio) alla logica dell'eccedenza o della sovrabbondanza (dono)⁵⁰. Con questa contrapposizione, è tutto risolto?

Proviamo a fare un passo indietro, mettendo a confronto due modelli di vita spirituale, che si sono variamente riproposti nel corso dei secoli all'interno del cristianesimo. Da un lato, si colloca una spiritualità vittimale, che presuppone un rapporto di scambio con Dio: un Dio che può essere "placato" solo con l'offerta di ciò che è più prezioso e perfetto. Agli antipodi sembra collocarsi la spiritualità del puro dono, dell'amore puro, che non cerca il contraccambio, anzi che considera tanto più autentico l'amore quanto più senza "ritorno"⁵¹. La discussione teologica e spirituale sull'"amor puro" si è accesa in particolare nella seconda metà del XVII secolo, con l'emblematico confronto fra Bossuet e Fénelon. Il punto amore è la gratuità assoluta, il dono totale, obbedisce al criterio di un rapporto che è tanto più vero quanto più risulta privo dell'attesa di una risposta: il contrario del contratto.

In realtà, qualcuno, all'epoca, fa notare come anche l'*amore puro* (definito tale appunto in virtù del totale disinteresse con cui si esprime) si iscriva in una prospettiva di scambio, ma uno *scambio perverso*, una transazione economica caratterizzata dalla *frode*⁵².

Perché questo capovolgimento? Perché il puro amore mantiene l'amante in condizione di insuperabile perdita. Se l'amore è tanto più vero quanto più rinuncia al godimento, allora è senza reciprocità, è unilaterale: l'amato non diviene mai interlocutore, la relazione è sempre "spezzata". Il culmine paradossale di questa logica è amare Dio senza godere di Dio. La figura somma dell'amore è dunque l'exasperazione del sacrificio: la rinuncia a sé come rinuncia alla relazione. E questa è proprio la figura distorta dello scambio: uno scambio perverso.

In termini meno radicali, possiamo indicare come questa dinamica possa entrare in gioco quando, tra le due forme principali dell'amore cristiano al prossimo, l'amore al nemico e l'amore al fratello, si accentui in maniera

⁵⁰ Cf. P. RICOEUR, *La logica di Gesù*, in ID., *La logica di Gesù*, a cura di E. Bianchi, Qiqajon, Magnano (BI) 2009, 67-77.

⁵¹ G. COMO, «"Offrirmi come vittima al tuo amore". Teresa di Gesù Bambino e la spiritualità vittimale dell'epoca moderna», *La Scuola Cattolica* 149/3 (2021), 449-481: 476-481.

⁵² G. COMO, «"Offrirmi come vittima al tuo amore"», 479.

esclusiva e unilaterale la prima. Il ventaglio dei rapporti che il discepolo del Signore vive è ampio e si distende, per così dire, tra due poli. Il primo è costituito dalla dedizione per il “piccolo”, l’“ultimo”, il “bisognoso”, il “lontano”... fino al nemico: amore gratuito e senza condizioni, che “ripete” la logica della rivelazione. C’è poi la relazione reciproca e fraterna: la comunione fra i cristiani come “luogo” della presenza di Cristo. Se si radicalizza e assolutizza la prima forma, si perde la reciprocità. Nell’amore al nemico, l’altro rischia di non essere mai considerato come interlocutore, ma solo come occasione per l’affermazione di sé. Di nuovo uno scambio perverso e una relazione fallita⁵³.

13 maggio 2025

⁵³ Cf B. MAGGIONI - E. PRATO, *Il Dio capovolto*, 330-332.