



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

Enrico Garlaschelli

PER UNA RINNOVATA COMPRENSIONE DEL RELIGIOSO
NELL'UMANO

Un dibattito teologico

Sommario

Di fronte ai radicali mutamenti determinati dal fenomeno che J.-L. Nancy definisce di mondializzazione dell'esperienza umana si manifesta la necessità di un rinnovamento della prospettiva antropologica che investe il discorso filosofico e teologico. L'interpretazione del cristianesimo proposta da Nancy, teoricamente connessa alla nuova modulazione esperienziale dell'umano nel mondo mondializzato, viene posta come chiave di lettura in cui inquadrare il dibattito che ha visto confrontarsi Andrea Grillo e PierAngelo Sequeri in direzione di un rinnovamento del discorso teologico, aprendolo alle istanze della teologia liturgica propugnata da Andrea Grillo e dell'estetica teologica elaborata da PierAngelo Sequeri. L'intento è di far emergere, tra le righe del dibattito, inedite connessioni e potenziali elaborazioni capaci di interpretare il presente.

Summary

For a renewed Comprehension of human Religiosity. A theological Debate

The facing up to the radical changes determined by the phenomenon which J.L. Nancy defines as the 'worldization' of human experience manifests the necessity of a renewal of the anthropological perspective which regards philosophical and theological discourse. The interpretation of Christianity as proposed by Nancy, theoretically connected to the new experiential modulation of the human in a mondialized world, is posited as an interpretative key in which to frame the debate as witnessed in the dialogue between Andrea Grillo and PierAngelo Sequeri in the direction of a renewal of theological discourse, opening it up to the requirements of the liturgical theology upheld by Andrea Grillo and of the aesthetic theology elaborated by PierAngelo Sequeri. The intention is to evidentialize, reading between the lines of the debate, the yet undiscovered connections and potential elaborations capable of interpreting the present moment.

*Enrico Garlaschelli **

PER UNA RINNOVATA COMPRENSIONE DEL RELIGIOSO NELL'UMANO

Un dibattito teologico

SOMMARIO: PREMESSA – I. L'INAUDITA DISCHiusura DELL'ESPERIENZA UMANA – II. L'INAUDITA DISCHiusura DELL'ESPERIENZA CRISTIANA – III. RIPENSARE L'UMANO PER LIBERARE LO SGUARDO TEOLOGICO – IV. LA NATURA DELL'ESPERIENZA ESTETICA – V. LA COSCIENZA CREDENTE NELL'ESPRESSIONE SIMBOLICO-RITUALE DELL'UMANO – VI. FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA DELL'EVENTO – VII. ISTANZA AUTOCRITICA E MISTICISMO ESPERIENZIALE: L'EVIDENZA SIMBOLICA DELLA COSCIENZA CREDENTE

PREMESSA

L'esperienza umana percorre versanti inediti che mettono in questione l'orizzonte teorico preposto alla definizione dell'umano. La trasformazione riguarda in particolare la vita religiosa, sottoposta a processi, scrive Hervieu-Léger, «di decomposizione e di ricomposizione»¹ che la rendono all'apparenza indecifrabile.

Per riconoscere il religioso sembra necessaria una radicale *epoché*² che per Aldo Natale Terrin «significa comprendere che altri mondi, in quan-

* Professore incaricato di Pedagogia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano.

¹ D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, Il Mulino, Milano 2003, 13.

² La prospettiva fenomenologica risulta essenziale per comprendere quella *religione in movimento* che sembrava rendere inintelligibile, allo sguardo di Hervieu-Léger, il fenomeno religioso, e che invece, nella prospettiva fenomenologica di A.N. Terrin, porta ad evidenza alcune grandi *compagini di significato* attorno alle quali «cogliere, con lo sguardo prolungato e l'ascolto assiduo, le espressioni più significative di vita religiosa che veicolano» (A.N. TERRIN, *Mistiche dell'Occidente. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale*, Morcelliana, Brescia 2001, 8). Lo sguardo fenomenologico non è né tautologico, né idealista, ma in grado di porre in evidenza anche le derive e i *tradimenti* del senso religioso. L'orizzonte di senso infatti «può piegarsi anche verso la passività, la sua mortificazione, la sua caricatura: e di questo fatto la coscienza religiosa sarà chiamata a rispondere» (A.N. TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze*

to orizzonti di senso, hanno altre compagini di significato che non hanno bisogno di essere portati al senso dalle nostre particolari percezioni di ‘pacchetti’ di significato, ma hanno bisogno di interagire dinamicamente a partire dall’intero orizzonte di senso che essi percepiscono come originario»³.

Viviamo mondi plurimi in cui si incrociano diverse esperienze di senso accompagnate da una molteplicità di simbologie socio-culturali: «Un mondo fatto di complessità e dissonanze in cui prendiamo coscienza delle nostre culture provvisorie e dei nostri mondi fittizi e riconosciamo quasi per incanto nell’alterità culturale degli altri l’integrazione necessaria e indispensabile a superare il nostro smarrimento»⁴. Relazione d’alterità fra mondi plurimi che evidenzia una ancora più profonda alterità “interna”, in quanto «la cultura portata da una soggettività crescente e a volte ipertrofica scava anche al nostro interno, fa vedere i mondi multipli in cui viviamo quotidianamente (Schütz) e ci rende consapevoli traumaticamente di quanto siamo afflitti anche da un’alterità “interna” attraverso processi di frammentazione del nostro stesso io e di giustapposizione di prospettive che si sono formate entro il mondo e la cultura occidentale stessa»⁵.

Si pone in questo modo una questione antropologica che richiede una rinnovata comprensione dell’umano, l’esigenza di ripensare l’esperienza specificamente umana al di là dei *pacchetti di significato* posti, quali designatori rigidi, dal discorso filosofico e teologico. Non possiamo semplicemente, nota Andrea Grillo, «inserire qualche pagina (o almeno qualche riga) di carattere antropologico all’interno di ogni aggiornato trattato teologico. Qui si tratta, molto più radicalmente, di scoprire – nel fondamento stesso della rivelazione e della fede – un insopprimibile elemento antropologico. [...] In altri termini, e contro il pregiudizio moderno, la teologia sa di non poter “comprendere” il proprio tema se non si lascia accompagnare e aiutare da un “presupposto” (antropologico, psicologico, sociologico, etnologico...) che le è necessario»⁶.

della religione a confronto, Edizioni Messaggero - Abbazia di Santa Giustina, Padova 1983, 183).

³ A.N. TERRIN, *Mistiche dell’Occidente*, 9.

⁴ A.N. TERRIN, *Mistiche dell’Occidente*, 6.

⁵ A.N. TERRIN, *Mistiche dell’Occidente*, 6.

⁶ A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella, Assisi 2003, 16-17.

La lettura antropologica, e *quindi* teologica, che in questo senso ci fa da guida si riferisce al processo di mondaneizzazione e mondializzazione enunciato da Jean-Luc Nancy, nella cui esplicitazione ci sembra si ritrovino le forme di alterità intraviste da Terrin, colte da Nancy nell'attestazione di un eccesso assoluto di senso:

Ciò che si gioca ormai altrimenti – scrive J.L. Nancy –, e su un teatro del mondo che alcuni hanno il torto di considerare un grande schermo di simulazione, e altri (in fondo gli stessi) uno scenario di “disincanto”, ciò che si gioca nella formidabile deriva e scricchiolio di tutti i continenti – la mondializzazione e la mondaneizzazione del mondo stesso – è di nuovo l'invio ad un'affermazione dell'eccesso assoluto di senso⁷.

La tesi di Nancy ci sembra legare in modo originale l'inaudita apertura dell'umano esibita da un *sensu assente* che sembra corrodere l'Occidente con l'inaudita dischiusura nell'*alogon* proposta dall'esperienza cristiana.

Tale dischiusura espone l'umano, nell'odierno frangente, ad una relazione con il mondo che abbiamo voluto racchiudere nella nozione di *estetica*.

Usiamo tale termine rimandando all'elaborazione teorica tentata da PierAngelo Sequeri. Tuttavia, ciò che nella riflessione di Sequeri appartiene al termine *estetica* ci sembra indicare l'esigenza di percorrere un'*antropologia concreta* così come viene sostenuta dalla teologia liturgica di Andrea Grillo per indicare la svolta antropologica richiesta dalla teologia dell'azione rituale⁸.

L'estetica teologica di Sequeri e la teologia liturgica di Grillo rivoluzionano il modo stesso di intraprendere il discorso filosofico e teologico.

Sul confronto fra Sequeri e Grillo si concentra dunque il nostro percorso. In particolare intorno al dibattito da cui è tratto il testo⁹ che Grillo trasforma in una *disputazione* con Sequeri priva di infingimenti. Il dibattito fra questi due teologi pone il tema, che ci sembra dirimente, del

⁷ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997, 35.

⁸ Cf A. GRILLO, *La forma rituale della fede cristiana: teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011; A. GRILLO, *Liturgia fondamentale. Una introduzione alla teologia dell'azione rituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2022.

⁹ Cf A. GRILLO, «Segni troppo deboli per ritrattazioni troppo forti», in P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, 123-132.

riconoscimento del religioso e dello specifico cristiano in un'epoca in cui la tradizione occidentale subisce il processo di mondializzazione evidenziato da Nancy.

La speculazione di Sequeri esplora il punto in cui la struttura autocritica della ragione trova appoggio su una particolare evidenza che *impresiona affettivamente*. Il luogo teorico fenomenologico della *Wesenschauung* è dunque rimodellato sulla dimensione estetica che richiama la struttura antropologica fondamentale dell'*affectus*. Il tema portante ci sembra racchiudersi nel fatto che tale evidenza non disperde e frammenta la scena umana nelle varie culture ma conserva una struttura autocritica. D'altro canto, tale struttura autocritica non si svolge attorno ad una astratta autoreferenzialità soggettiva al di là delle determinazioni storiche, bensì in riferimento *fondativo* alla *memoria Jesu*. Sequeri rimane sospettoso e critico verso il facile assorbimento romantico della rivelazione nell'immediatezza dell'esperienza soggettiva concentrata su una ricezione estetica, ma ne assume il presupposto critico, volgendosi così ad indagare sul momento strutturale della coscienza credente: «L'esperienza estetica [...] è il luogo proprio della formazione della coscienza alla spiritualità del sensibile»¹⁰.

Tale posizione deve difendersi dalle provocazioni della teologia liturgica, per la quale, parlando all'ingrosso, l'azione (*urghia*) dimostra la sua originarietà rispetto alla riflessione, attraverso la riscoperta del culto e del rito nella loro valenza antropologica, per una teologia che «deve farsi capace – scrive Andrea Grillo – di reintegrare nel fondamento della fede quella *esperienza religiosa*, quel *linguaggio simbolico* e quell'*azione rituale* che articolano originariamente la fede cristiana»¹¹.

La prospettiva di Grillo ci sembra seguire fundamentalmente l'assunto hegeliano che riporta in un suo testo a nostro avviso centrale: «L'immediatezza del sapere – aveva scritto Hegel – non solo non esclude la sua mediazione, ma l'una e l'altra sono così congiunte che il sapere immediato

¹⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 383. Ci sembra un giudizio che possa comprendere il senso della riflessione di Sequeri, condiviso anche da Peruzzotti nella prefazione ad uno dei testi che più organicamente rielaborano i classici temi della riflessione del teologo presenti ne *Il Dio affidabile* e che ci restituiscono un pensiero «lontano da ogni immediatezza» (F. PERUZZOTTI, «Dio parla di sé in molti modi», in *Iscrizione e rivelazione. Il canone testuale della parola di Dio*, Queriniana, Brescia 2022, 9).

¹¹ A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1999, 57.

è perfino prodotto e risultato di quello mediato»¹². Attestando il debito hegeliano¹³, anche per Grillo risulta necessario un *sapere della sintesi* «che inevitabilmente deve servirsi anche della mediazione e della riflessione speculativa»¹⁴. La relazione dialettica fra la parte e il tutto, che non deve rendere l'antropologia oggetto di un sapere ma derivare da un *libero gioco delle parti*, rimanda dunque all'esigenza «di connessione tra aspetto culturale e discorrere teologico, tra irrazionale e razionale, tra vita di fede e riflessione sistematica, tra immediatezza e mediazione»¹⁵. Proprio nell'elaborazione di questo assunto condiviso, le prospettive di Grillo e Sequeri, come vedremo, divergeranno.

¹² G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, 1, 66; riportato in A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Il Messaggero, Padova 1995, 139.

¹³ Significativamente, anche Sequeri ha modo di pensare hegelianamente. Quando nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel parla della “legge del cuore”, secondo Sequeri si riferisce all'immediato dell'autocoscienza: «La legge del cuore è la struttura originaria dell'apertura della coscienza all'universale e all'assoluto [...]. Il cuore emerge come evidenza affettiva dell'universale della coscienza» (P. SEQUERI, *Non ultima è la morte. La libertà di credere nel Risorto*, Edizioni Glossa, Milano 2006, 46). Ebbene, «ciò che è realmente guadagnato attraverso la mediazione della ragione riflessiva, non può avere la sua forma compiuta nel regime di una volontà che non è riuscita ad emanciparsi dall'ordine affettivo. Il suo compimento reale è verificato soltanto nella forma di una volontà in cui le passioni e le tendenze esibiscono la loro relazione con la coscienza razionale, invece di permanere nel regime della loro ottusa estraneità ad essa» (ivi, 47).

¹⁴ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 48. Risulta per Grillo in questo senso (ma solo in questo senso) teologicamente deficitaria la soluzione olistica proposta da Terrin. «Oggi – scrive Terrin –, mondo sociale e religioso presentano ai nostri sguardi una situazione anomala, frastagliata, sbilanciata sul mondo del soggettivo, dove i contenuti dell'esperienza religiosa non sono dei “designatori rigidi”, ma piuttosto espressioni fluide e in movimento e dove alla fine emerge una concezione olistica che appare sempre più frutto di una mentalità di superamento sia della trascendenza che dell'immanenza attraverso categorie esperienziali autonome e auto-implicative della realtà intera. Il soggetto e l'oggetto stesso non si ritrovano più tali e quali ai due poli opposti della conoscenza, ma in una circolarità tanto sconvolgente quanto liberatoria» (A.N. TERRIN, *Mistiche dell'Occidente*, 10). Dunque sembra a Terrin che le compagini di significato in grado di tenere insieme l'esuberante ed esorbitante relazione postmoderna fra sociale e religioso debbano appartenere al paradigma *olistico*. Tale paradigma è sorretto da una nuova concezione della conoscenza dove soggetto ed oggetto non agiscono più come poli della relazione. Secondo Grillo, Terrin è costretto, da questo punto di vista, «ad una sostanziale “presa di distanza” dal momento specificamente teologico» (A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 235).

¹⁵ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 49.

I. L'INAUDITA DISCHIUSURA DELL'ESPERIENZA UMANA

Quando J.L. Nancy scrive che dobbiamo pensare la «fine del mondo»¹⁶, non si riferisce semplicemente ad «una certa concezione del mondo»¹⁷ ma «alla fine del mondo del senso nel quale avevamo – e abbiamo sempre giorno dopo giorno – tutti i capisaldi necessari al mantenimento dei nostri significati»¹⁸.

Il processo in atto, che Nancy chiama di mondaneizzazione e mondializzazione, impone un radicale ripensamento antropologico¹⁹ che ha indotto alcuni autori a tematizzare l'avvento di un nuovo paradigma. Nancy ne traccia la direzione osservando che «bisogna ripartire dal senso che è proposto dall'*aisthesis* e che non si svolge né in una trascendenza né in una immanenza»²⁰. Ne rintracciamo un significativo spunto tra gli scritti di PierAngelo Sequeri, quando sviluppa teologicamente la nozione di «estetizzazione neo moderna del mondo»²¹ a cui rispondere con «una nuova dottrina della sensibilità per il senso»²² adeguata alla «svolta antropologica»²³ che ci consegna «una mescolanza inedita dello spirituale e del corporeo, del virtuale e dell'empirico, del mentale e del sensibile»²⁴ nell'esperienza umana. Dunque un mutamento complessivo di mentalità in netta discontinuità con il precedente, che segna l'avvento, per così dire, di una nuova percezione delle cose, come se non fossero state mai vissute in quel modo. Le provocazioni dell'estetico – è in questa direzione che leggiamo le osservazioni di Sequeri – presentano un'inedita caratterizzazione della domanda di senso. Il nuovo paradigma non segna semplicemente l'avvicinarsi di un'epoca all'altra, bensì l'avvento di un nuovo senso *ma*

¹⁶ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 15.

¹⁷ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 14.

¹⁸ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 14.

¹⁹ «Più precisamente bisognerebbe dire: il senso determinato dell'ideologia umanista si presenta immediatamente sussunto sotto la categoria del senso in generale, di cui assume il fine e la posta in gioco» (J.L. NANCY, *L'oblio della filosofia*, Lanfranchi, Milano 1999, 33).

²⁰ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 159.

²¹ P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016, 49.

²² P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 38.

²³ P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 37.

²⁴ P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 37.

non sappiamo quale. Su questo punto si dispiega l'analisi di J.L. Nancy, volta anch'essa a problematizzare la nozione di senso: «Quello che dobbiamo pensare è la fine del mondo – scrive Nancy –, ma non sappiamo in che senso»²⁵. Non tanto un cambiamento di senso del mondo, ma, secondo Nancy, del *senso* che l'Occidente ha dato al mondo, cioè del *mondo del senso*:

Non si tratta, infatti soltanto della fine di un'epoca del mondo, e di un'epoca del senso, perché è la fine di un'epoca – lunga tanto quanto l'“Occidente”, e in definitiva lunga come la “storia” – che ha interamente determinato il “mondo” e il “senso”, e che ha esteso questa determinazione al *mondo* intero. Ma non possiamo neanche pensare quel che ci accade come una modulazione dello stesso mondo né dello stesso senso²⁶.

Si tratta del fenomeno di mondaneizzazione e mondializzazione che mette radicalmente in questione il modo di concepire l'esperienza umana e dunque di decifrare il religioso nell'umano, in quanto sembra che anche il religioso sia stato colonizzato dall'Occidente cristiano:

Come si può – osserva Aldo Natale Terrin – applicare impunemente e spavalidamente ad altre configurazioni simboliche la nostra concezione di *religione* nata nell'ambito dello *ius romanum* e figlia primogenita dell'illuminismo europeo? L'Occidente cristiano ha imperato e dettato legge. Prima di stigmatizzare o semplicemente riportare entro un ordine prestabilito le varie concezioni religiose dei popoli che si sono sviluppate e si sviluppano attorno a noi, riconducendole e riducendole a “sistemi di comodo”, a segni che si riferiscono soltanto ad altri segni, credendo che alla fine il mondo sia soltanto un *puzzle* da risolvere o una specie di macchina con le istruzioni per l'uso, occorre mettersi in sintonia con l'altro entro la cornice culturale offerta oggi proprio dal postmoderno religioso, che appare capace di offrire un terreno adatto per “comprendere” altri mondi religiosi²⁷.

Le affermazioni di Terrin, osservando la questione dal punto di vista dell'antropologia religiosa, sembrano riecheggiare le osservazioni del filosofo Nancy:

Noi non possiamo più pensare in termini di “mondo” né di “senso” le esperienze anteriori o esteriori all'Occidente. Tutto ciò non vuol dire che sia semplice tracciare i confini di questo “Occidente” (il quale non è semplicemente

²⁵ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 15.

²⁶ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 15.

²⁷ A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, 5.

cominciato nel VII secolo a.C. in Grecia...), come non è neanche possibile indicare qualcosa o qualcuno come ad esso “esteriore”, senza essere ancora chiusi in esso (quando, diventando il mondo “mondiale”, si è già messo a sovvertire questa divisione fra esterno e interno, cioè la distinzione fra “mondi” che ci sembrava configurare *il mondo*²⁸.

Partendo dalle «ceneri della ragione classica-moderna»²⁹, anche Armando Matteo sembra avanzare l'idea di un nuovo paradigma, fondato su una forma ermeneutico-dialogica più aperto alle possibili variazioni dell'esperienza³⁰. Il nuovo paradigma ha a che fare con la *presenza infranta* del cristianesimo in Occidente. Anche qui il problema è di *mettersi in sintonia con l'altro* (Terrin), di confrontarsi con l'alterità: «Se non possiamo designare semplicemente l'“altro” – aveva scritto Nancy –, non possiamo neanche pensarlo semplicemente come “stesso”»³¹. Un esercizio che, secondo Matteo, appartiene alla «grammatica fondamentale dello sguardo cristiano»³²:

Se oggi nessuno potrebbe ragionevolmente contestare il fatto che viviamo di una presenza infranta della fede cristiana [...] allora questo tempo non più cristiano non potrebbe trasformarsi in *rupture* instauratrice, in una frattura instauratrice, in un *kairos*, che ci permetta di cogliere in maggiore evidenza il profilo originario della religione cristiana?³³

Ora, se il nuovo paradigma aperto dalla mondaneizzazione del mondo ci indica un'inaudita apertura del senso (di un senso assente che non è assenza di senso³⁴), sempre secondo Nancy «il cristianesimo assume nella maniera più radicale e più esplicita la questione dell'*alogon*». L'esperienza cristiana appartiene ad una inaudita dischiusura: «l'apertura del mondo

²⁸ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 15.

²⁹ A. MATTEO, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2008, 37.

³⁰ Cf A. MATTEO, *Presenza infranta*, 37.

³¹ J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 15.

³² A. MATTEO, *Presenza infranta*, 39.

³³ A. MATTEO, *Presenza infranta*, 66-67.

³⁴ È la parafrasi di un'affermazione di Maurice Blanchot (cf M. BLANCHOT, *La scrittura del disastro*, SE, Milano 1990, 57) riportata anche da Nancy negli eserghi de *L'oblio della filosofia*.

all'alterità inaccessibile», «l'altro da ogni mondo», un «fuori» che «non è, non è ente»³⁵:

Per il momento sarà sufficiente un'osservazione, ma decisiva. Essenzialmente [...] il cristianesimo non indica che l'esigenza di aprire in questo mondo un'alterità o un'alienazione incondizionata [...]. In altri termini, il cristianesimo assume nella maniera più radicale e più esplicita la questione dell'*allogon*. Tutto il peso – enorme – della rappresentazione religiosa non toglie il fatto che l'«altro mondo» o l'«altro regno» non siano mai stati un secondo mondo né un retromondo, ma l'altro del mondo (di ogni mondo: di ogni consistenza legata nell'ente e nella comunicazione), l'altro da ogni mondo. Il cristianesimo si può riassumere [...] nel precetto di vivere in questo mondo come fuori di esso – fermo restando che questo “fuori” non è, non è ente [...] l'apertura del mondo all'alterità inaccessibile (e di conseguenza l'accesso paradossale a quest'ultima)³⁶.

³⁵ Come non riferirsi dunque all'esigenza di un certo *pensiero del fuori* così come era stato intravisto da Michel Foucault? Dobbiamo dunque dar credito all'intuizione di Foucault, quando intravede l'avvento di un pensiero del fuori di cui, prima o poi, dovremmo prendere atto: «Ci troviamo di fronte – scrive Foucault – a un'apertura che ci è rimasta lungamente invisibile [...] una forma di pensiero di cui la cultura occidentale ha schizzato nelle sue linee generali la possibilità, sia pur ancora incerta», tuttavia «un giorno si dovrà pur tentare di definire le forme e le categorie fondamentali di questo pensiero», pensiero che «in rapporto all'interiorità della nostra riflessione filosofica e in rapporto alla positività del nostro sapere, costituisce quel che si potrebbe chiamare in una parola “pensiero del fuori”» (M. FOUCAULT, *Il pensiero del fuori*, SE, Milano 1998, 18-19). Senza poter approfondire questa suggestiva convergenza, la nozione di “neutro” frequentata da Blanchot ci sembra esplorare il “fuori” intravisto da Foucault. Ma la questione che interessa ancora più da vicino il nostro percorso si trova nel confronto e nella particolare assunzione del neutro effettuata da Lévinas in un serrato confronto con Blanchot. Per Lévinas, il pensiero del neutro non è un pensiero della crisi, non induce a «lamentarsi del non-senso che costeggia la nostra condotta sensata, né per esporre il disappunto di una umanità umanistica e virile sorpresa dalla finitudine dell'essere» (E. LÉVINAS, *Su Maurice Blanchot. Mondo e spazio letterario*, Caratterimobili, Bari 2015, 121).

³⁶ J.L. NANCY, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio, Napoli 2007, 18.

II. L'INAUDITA DISCHIUSURA DELL'ESPERIENZA CRISTIANA

Il *pensiero del fuori*³⁷ a cui ci invita Nancy non è il fuori dal mondo ma l'inaudita apertura del mondo, l'alterità inaccessibile che è la questione stessa posta dal cristianesimo, in cui ritrovare, per usare le parole di Matteo, il «profilo originario della religione cristiana» da cogliere quale *kairos* della nostra epoca.

In altre parole, ci sembra che la mondaneizzazione descritta da Nancy rappresenti un modo radicale per intendere il tema dell'alterità attorno alla quale si struttura l'esperienza umana, un modo radicale di declinare quel «pathos dell'alterità e della differenza»³⁸ che, agli occhi di Armando Matteo, costituisce il nuovo paradigma da cui rileggere il cristianesimo: «Ma un tale mutamento d'epoca non può essere occasione per una rilettura diversa dello stesso cristianesimo?»³⁹.

La rilettura di Nancy del cristianesimo ci sembra incontrare questa esigenza. L'inaudita dischiusura proposta dal cristianesimo non può rivelarsi, al modo appunto di una *rutpure* instauratrice, nel «senso assente, non un'assenza di senso»⁴⁰ che oggi sperimentiamo nel processo di mondaneizzazione in atto? Il senso assente non ha nessun sapore nichilistico ma porta in sé la dischiusura che rappresenta la novità cristiana. Ci sembra si debba rendere conto dell'eccedenza e dell'inatteso che ci propone questo senso assente che non è assenza di senso. Il *senso* con cui razionalmente ci rappresentiamo il mondo e l'umano ha avuto l'effetto immunizzante di chiuderci in una visione pregiudicata che Nancy ci chiede di superare *non sappiamo in che senso*, dove il non-sapere non è una carenza ma lo stesso carattere dello sguardo, se non vogliamo trovarci come «colui che sempre intende (e intende tutto), ma non riesce ad ascoltare, o più precisa-

³⁷ La mondializzazione è questo eccesso di senso. Eccesso non come eccedenza verso un fuori, ma come elisione delle categorie del fuori e dentro che strutturavano il pensiero occidentale nel suo tentativo di dare senso al mondo, cioè di costruire il mondo del senso. Del quale fa parte anche il nichilismo, quando parla di *manca*za di *senso*. Eccesso di senso dunque come *donazione*, *presentazione*. *Presentazione* come *prae-sens*, che «precede e si precede, cioè, altrettanto, succede e si succede: si distanzia e distanzia la presenza che porta» (J.L. NANCY, *Il senso del mondo*, 26).

³⁸ A. MATTEO, *Presenza infranta*, 37.

³⁹ «Questa è la scommessa [...]: puntare a convertire in *rutpure* instauratrice, frattura instauratrice, la presenza infranta che oggi soffre la fede cristiana “nel” e “grazie” al tempo che ci è assegnato in sorte» (A. MATTEO, *Presenza infranta*, 23).

⁴⁰ M. BLANCHOT, *La scrittura del disastro*, 57.

mente colui che neutralizza in se stesso l'ascolto, e lo fa proprio per poter filosofare»⁴¹.

Forse il discorso teologico, debitore di un certo *logos*, rischia di trovarsi in questa situazione. Ci sembra che da questa stessa urgenza prenda le mosse il pensiero di PierAngelo Sequeri, quando lamenta la «riduzione razionalistica del credere»⁴². Nelle parole di Sequeri ritroviamo lo stesso appello *all'ascolto* che certamente non si riduce all'uso dell'udito⁴³ ma invoca una diversa razionalizzazione del mondo raggiunta da una inedita *percezione* del senso. Cogliamo un'assonanza essenziale fra il fenomeno della mondaneizzazione attestato da Nancy e il processo di *estetizzazione del mondo* intravisto da Sequeri, al quale dobbiamo rispondere promuovendo una «fondazione estetica della coscienza credente»⁴⁴.

Vogliamo usare le parole di Andrea Grillo per descrivere l'esperienza estetica come un *turbamento* che la *ragione separata*⁴⁵ cerca di superare per *collocarsi su un'altura* da dove esercitare uno sguardo panottico inevitabilmente pregiudicato dal *mondo del senso* occidentale:

Non ci sentiamo più turbati da tutto ciò perché pensiamo di aver già avuto la possibilità di collocarci su un'altura, per guardare dall'alto, con indifferente distacco, ciò che è sofferta mediazione e annebbiata visione, perché ci pare di dominare l'immediatezza di ciò che siamo e di ciò che saremo, come uomini e come cristiani. Nella tensione tra queste alternative, noi ci teniamo l'interiore, il significato, la presenza, il dono, il pensiero, Dio stesso, e lasciamo cadere ciò che è esteriorità, segno, assenza, desiderio, corpo e in definitiva l'uomo⁴⁶.

Solo apparentemente raggiungiamo la vetta, osserva Heidegger. Questa *altura* «immediatamente perde [...] ogni altezza, diventando piatta e

⁴¹ J.L. NANCY, *All'ascolto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, 5.

⁴² P. SEQUERI, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1992, 34.

⁴³ Resta valida qui la fondamentale osservazione di Heidegger per descrivere la specificità dell'umano, quando scrive che l'essere umano non ascolta perché ha gli orecchi, ma ha gli orecchi perché ascolta, integrata tuttavia dall'accezione fisica che dà Nancy al tema dell'ascolto, parlando di «corpo sonoro» (J.L. NANCY, *All'ascolto*, 14).

⁴⁴ P. SEQUERI, *Estetica e teologia*, 29.

⁴⁵ Cf P. SEQUERI, *Estetica e teologia*, 7. Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 105.

⁴⁶ A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 91-92.

usuale»⁴⁷. Abbiamo infatti dimenticato l'esperienza, che si acquisisce «solo nell'adempimento, nella fatica della scalata»⁴⁸, nella presa⁴⁹, nell'esposizione⁵⁰ continua al mondo quali caratteri in cui abbiamo riconosciuto il *fattore estetico*.

Stiamo cercando di evidenziare un luogo teorico in cui ci sembra convergano, da versanti differenti, diversi autori. In particolare, le prospettive di Andrea Grillo e di PierAngelo Sequeri si sono incrociate in un incontro tenutosi il 14 aprile 2011 in occasione delle *Lectiones Vagagginianae*, dove si è potuto assistere, ha scritto Cyprian Krause, «ad un connubio assai promettente tra lo spirito milanese e la *mens* romana ossia tra la teologia dell'essere-affettivo-spirituale di mons. PierAngelo Sequeri e le domande

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1984, 23.

⁴⁸ «Si tratta, per parlare con le immagini, di scalare una montagna. L'impresa riesce se noi, anziché restare nella pianura del modo corrente di pensare per tenere dei discorsi sulla montagna con lo scopo di farne "esperienza", cominciamo subito la salita verso la vetta, cui ci avviciniamo solo nella misura in cui saliamo, e anche le cadute fanno parte del salire e, nella filosofia, persino il crollo. Solo chi veramente sale può crollare. Tanto che quelli che precipitano dovrebbero aver colto nel modo profondo la vetta, la montagna e il suo imporsi, in un modo più profondo e più singolare di quelli che apparentemente raggiungono la vetta, che però immediatamente perde per loro ogni altezza, diventando piatta e usuale [...]. Qui ogni esperienza deve essere acquisita solo nell'adempimento, nella fatica della scalata» (M. HEIDEGGER, *Domande fondamentali della filosofia*, 23).

⁴⁹ La nozione di *presa*, in senso estetico, deve intendersi nella modalità in cui è posta da Merleau-Ponty: «Ogni rapporto all'essere è *simultaneamente* prendere ed essere preso, la presa è presa, è *inscritta* e inscritta nello stesso essere che essa prende» (M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, 277). Fondamentale l'idea di filosofia che emerge dal seguito di questa affermazione: «A partire di qui, elaborare una idea della filosofia: essa non può essere presa totale e attiva, possesso intellettuale, giacché ciò che v'è da cogliere è uno spossamento – Essa non è *al di sopra* della vita, non la sovrasta. È al di sotto. È l'esperienza simultanea del prendente e del preso in tutti gli ordini. *Ciò che essa dice*, le sue *significazioni*, non sono qualcosa di assolutamente invisibile: essa fa vedere attraverso le parole. Come tutta la letteratura. Non si installa nel rovescio del sensibile: è da entrambe le parti» (*ibidem*).

⁵⁰ «La sensibilità è *affezione* attraverso il non-fenomeno, una *messa in causa* attraverso l'alterità dell'altro, *prima* dell'intervento del perseguitato [...] cioè *contorsione* nelle dimensioni anguste del dolore, *dimensioni* insospettate dell'al di qua; *sradicamento* da sé, *meno che niente*, *reiezione* del negativo [...] *maternità*, *gestazione* dell'altro nello stesso [...] *Maternità*, *vulnerabilità*, *responsabilità*, *prossimità*, *contatto* – la sensibilità può slittare *verso* l'apertura su..., *verso* la coscienza di..., *verso* il puro sapere» (E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 94).

aperte di una teologia sacramentaria il cui interesse verte sulla complessa realtà antropologica dell'essere-simbolico-performativo, così come emerge largamente dalle indagini del prof. Andrea Grillo»⁵¹. Il dibattito che ne è sorto, anche attraverso alcuni scritti, ci sembra veramente significativo per rendere conto di questo nuovo paradigma, da affrontare attraverso un *allargamento della razionalità*⁵² che si va imponendo nel mondo mondaneizzato di J.L. Nancy.

III. RIPENSARE L'UMANO PER LIBERARE LO SGUARDO TEOLOGICO

Il processo di mondaneizzazione evidenziato da Nancy – certificando l'impossibilità di *collocarci su un'altura* – ci indica in primo luogo una frammentazione dell'umano difficilmente racchiudibile in un orizzonte comune. «Una frammentazione dell'umano – ha scritto Alberto Cozzi – in tante storie differenti e irriducibili una all'altra»⁵³ per cui risulta «impossibile unificare questa ricca pluralità nell'ambito di un unico punto di vista, fosse pure quello della fede»⁵⁴. Ci è sembrata particolarmente adeguata l'espressione di Armando Matteo quando parla di una *presenza infranta* del cristianesimo, che noi intendiamo non tanto riferirsi ad una frammentazione da ricomporre e dunque *chiudere* in un regime di senso inevitabilmente pregiudicato da colui che crede di pensare come su un'altura: «La questione del senso si dà – nota Nancy – per lo più sotto il segno della “chiusura su di sé”»⁵⁵. Piuttosto crediamo che porre la questione di riconoscere l'umano-che-è-comune, come usa dire Sequeri, per rispondere all'urgenza che esibisce Andrea Grillo quando chiede *dove e come reperire il teologico nell'antropologico*, significa avanzare la radicale questione da cogliere nei due sensi di ripensare l'umano per liberare

⁵¹ C. KRAUSE, «Simboli iconici o iconoclastia del simbolo? Passi fra *pathos* e patologia della teologia sacramentaria», in P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, 5-33: 5.

⁵² Ci riferiamo al giudizio di Andrea Grillo sulla nozione di evidenza simbolica sostenuta da Sequeri, fautrice di una «“nozione allargata” di conoscenza» (A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 82).

⁵³ A. COZZI, *Cristo fra le religioni. Mediatore dell'originario*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 6.

⁵⁴ A. COZZI, *Cristo fra le religioni. Mediatore dell'originario*, 6.

⁵⁵ J.L. NANCY, *L'oblio della filosofia*, 16.

lo sguardo teologico. In altre parole, significa rivoluzionare i rapporti fra teologia e antropologia.

Per liberare lo sguardo teologico dobbiamo, secondo Andrea Grillo, effettuare un passaggio teorico fondamentale che ci conduce a percorrere una seconda svolta antropologica. Se la prima svolta antropologica «coincideva con la tendenza della teologia della prima metà di questo secolo, che è continuata anche nel primo post-concilio Vaticano II, in cui la correlazione tra natura e grazia, tra antropologia e teologia è stata proposta sulla base di una comprensione “trascendentale” del soggetto, in cui una “esperienza anonima” e trascendentale poteva e doveva garantire l’accesso alla determinazione religiosa categoriale»⁵⁶, la seconda svolta antropologica pone alla teologia il confronto con un’«antropologia concreta»⁵⁷ al di là della «purezza antropologica immaginata e trascritta dal pensiero moderno»⁵⁸.

Viene così scardinato il tradizionale nesso fra teologia e antropologia. Scrive Andrea Grillo:

Occorre chiedersi però in che senso l’antropologia possa contribuire a fondare la teologia. [...] Solo l’antropologia – nel senso di una antropologia culturale estremamente attrezzata e agguerrita – nella nostra stagione storica può riconsegnare alla teologia il presupposto della propria riflessione. Si badi, non si dice che essa deve riconsegnare alla teologia il suo “oggetto”, ma piuttosto quel “presupposto” che consente alla teologia di “accedere” e di “far accedere” al suo oggetto/soggetto⁵⁹.

La svolta antropologica predicata da Andrea Grillo modifica il modo stesso di procedere del discorso teologico, che non può più intendersi come purificazione dell’esperienza nella sintesi riflessa ma muoversi e significarsi nelle varie dimensioni e nei vari linguaggi esperienziali, dar conto delle «immediatezze biologiche, psicologiche, sociologiche etc.»⁶⁰ che esprimono l’antropologico, senza oltrepassarle.

Abbiamo cercato di evidenziare la portata radicale di questa tesi, associandola all’avvento di un inedito paradigma che necessita di un nuovo

⁵⁶ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 233.

⁵⁷ A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, 17.

⁵⁸ A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, 17.

⁵⁹ A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 68.

⁶⁰ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 233.

discorso modulato (per usare una metafora musicale)⁶¹ sull'estetica, in cui lo spuntare del senso accade nell'evento dei sensi⁶². Quel senso atteso che *arriva*⁶³ nel modo del senso assente.

Attestare l'impertinenza di intendere l'antropologico quale oggetto della teologia significa rifiutare l'idea di un soggetto che «tiene di fronte a sé le parole dette e comprese come degli oggetti di pensiero e degli ideati»⁶⁴. La riflessione non si presenta mai come «mediazione oltre tutte le immediatezze»⁶⁵. La teologia fondamentale non potrà svolgere il suo discorso su un *oggetto*, ma distendersi da un *presupposto* la cui reintegrazione non consegna un "oggetto" alla teologia, ma lo lascia "accadere" nella tensione «tra interiore ed esteriore, tra segno e significato, tra presenza e assenza, tra desiderio e dono, tra corpo e pensiero, tra uomo e Dio»⁶⁶. Il vero trascendentale è l'antropologico e il categoriale il teologico.

Lo possiamo esprimere con le parole poetiche di Sergio Gaburro, quando osserva che «forse la nostra teologia, nel suo debole linguaggio, vive la situazione tipica di chi è mendicante di un tocco, di uno sguardo, di una voce, così che i suoi destinatari trovino il suo pensiero toccante, visivo

⁶¹ Se per Deleuze «in filosofia è come in un romanzo» (G. DELEUZE, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2019, 192) al modo di «un insieme sonorizzato, in marcia o in danza» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, 18), possiamo leggere ne *L'Arte del romanzo* come Milan Kundera teorizzi un vero e proprio andamento musicale (contrappunto, modulazione, intermezzo) dei propri romanzi.

⁶² «Dall'evento dei sensi – scrive Elmar Salmann – e dallo spuntare del senso nasce la forza della testimonianza e della rappresentazione religiosa, artistica ed etica» (E. SALMANN, «I sensi del senso – il senso dei sensi. Una piccola fenomenologia mistico-filosofica», in *Esperienza mistica e pensiero filosofico. Atti del colloquio "Filosofia e Mistica"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 104).

⁶³ «Essenzialmente proviene e si dilata» (J.L. NANCY, *All'ascolto*, 22).

⁶⁴ La filosofia non ci ha ancora parlato, scriveva Merleau-Ponty, di una «passività della nostra attività», dove si assiste a una specie di morte dell'*intentio* in quanto «l'unità del mondo è vissuta come già fatta o già là», è un'unità ante-predicativa nella quale, durante l'esperienza del bello, sperimento l'accordo di immaginazione e intelletto «prima dell'oggetto» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, 26). È artificiosa la contrapposizione fra soggetto e oggetto: se non abbiamo di fronte un dato naturale da cui estrarre il contenuti essenziali, è altrettanto vero che «a sostituire l'oggetto non è il soggetto, ma la logica allusiva del mondo percepito» (M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, 84).

⁶⁵ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 233.

⁶⁶ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 233.

e dialogico, traccia del Λόγος fatto carne»⁶⁷. In altre parole, «si tratta di superare ogni forma di competizione tra l'esperienza, la fenomenologia e la teologia perché stabiliscano fra di loro un rapporto di interdipendenza, alla maniera dei diversi sensi che insieme si uniscono, si completano e anche si mettono in discussione»⁶⁸.

Ci sembra che il tentativo svolto da Sequeri di elaborare una estetica teologica ci indichi lo stesso *presupposto*. In primo luogo indicando il vizio originario di un estrinsecismo dei rapporti fra ragione e fede. La via tracciata da Sequeri ci conduce ad approfondire il concetto di "evidenza" che non risulta importato da una qualsiasi filosofia che si appella alla fede come a dettarne le ragioni:

La fede confessante deve sapere *a sé* e riconoscere per *quale ragione*, invece di essere in se stessa 'muta' e 'cieca' – sì che soltanto per interposta ed estranea persona che (essa sì!) dice 'l'umano' e le *sue* 'vere ragioni' potrebbe assumere umana parola e visione, umano *lógos* e *theoría*, umano *mýthos* e *alétheia* – 'vede' e 'ode', proprio nella struttura originaria della rivelazione custodita dall'ortodossia referente, adeguato e fondato motivo per dire e attestare l'ineducibile parlare e accadere dell'*abbà-Dio nel modo stesso in cui gli uomini attestano e dicono della verità*⁶⁹.

L'evidenza richiesta da Sequeri porta certamente in sé un lascito fenomenologico, riferendosi ad una verità che *appare* evidente, un'evidenza che non vuole superare la sensibilità per accedere ad un costrutto ideale, ma rimanere, appunto, nell'ambito dell'estetica: l'evidenza di una verità non ulteriormente mediabile, non riconducibile a categorie generali dell'autocomprensione umana⁷⁰. Evidenza che assume, piuttosto, la forma *estetica* volta «a percepire l'“evidenza” di tale verità», disponendosi «a “guardare” e ad “ascoltare” Gesù per “vedere” e “udire” ciò che vuole mostrarsi»⁷¹.

⁶⁷ S. GABURRO, *La voce della Rivelazione. Fenomenologia della Voce per una teologia della Rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005, 37.

⁶⁸ S. GABURRO, *La voce della Rivelazione*, 37.

⁶⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 121.

⁷⁰ Cf A. BERTULETTI - P. SEQUERI, «L'idea di “rivelazione”», in G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 218.

⁷¹ «[...] l'appello di Gesù alla fede nella verità di Dio che egli stesso assolutamente rappresenta ha costantemente la forma di una provocazione a percepire l'“evidenza” di tale verità: che precisamente nell'accadere della relazione con lui si costituisce e si manife-

Una verità non ulteriormente mediabile, fondata su una evidenza attestabile esteticamente, che tuttavia va «ben oltre l'eccitazione dei sensi»⁷².

Il discorso di Grillo si concentra invece sulla dialettica immediatezza/ mediazione di stampo hegeliano: «La *discussione sul rapporto fra coscienza e 'positività religiosa'* – afferma Grillo – potrà così giungere ad un concetto di “esperienza” e di “storia” attraverso cui possa essere tentata una mediazione che non si chiuda alla immediatezza, ma che sappia essere *garanzia di immediatezza*»⁷³. La citazione hegeliana che accompagna questa affermazione («l'immediatezza – aveva scritto Hegel – ha il significato contraddittorio di essere tanto la quiete priva di coscienza della natura, quanto l'irrequieta quiete autocosciente dello spirito»⁷⁴) evidenzia il debito del teologo italiano che ne condiziona l'ipotesi teorica, a favore di «una mediazione aperta alla immediatezza, che esca da sé per tornare in sé arricchita e capace di un livello superiore di sintesi, senza illudersi di aver trovato – da sé – il proprio compimento o in una vuota immediatezza o in una assoluta mediazione»⁷⁵.

IV. LA NATURA DELL'ESPERIENZA ESTETICA

Ed in effetti il problema diventa, nella sua essenza, di capire dove e come introdurre la mediazione, una volta che non si voglia lasciare la presa sull'immediatezza dell'esperienza.

sta come termine di una inevitabile decisione. Disporsi a “guardare” e ad “ascoltare” Gesù per “vedere” e “udire” ciò che vuole mostrarsi e farsi intendere è la condizione originaria, non ulteriormente mediabile, affinché la figura della fede sia quella della “fede nella verità” di Dio» (P. SEQUERI, «La “storia di Gesù”», in *L'evidenza e la fede*, 235-275: 259).

⁷² «La sfida che l'estetico tiene aperta nei confronti dell'opacità del mondo alla quale lo spirito si rassegna, in tanto si sostiene in quanto divenga passione della mente, ben oltre l'eccitazione dei sensi. E dunque tema di una formazione permanente, che chiama a raccolta tutte le facoltà dell'uomo» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 385). E ancora: «L'esperienza estetica, perseguita come alternativa all'esercizio dell'intelligenza e della volontà, allontana comunque dalla verità» (P. SEQUERI, *Estetica e teologia*, 29).

⁷³ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 5.

⁷⁴ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 5 (cf G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia 1979, 36).

⁷⁵ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 9.

Sia per Andrea Grillo che per PierAngelo Sequeri – lo scriviamo subito per introdurre il dibattito che i due autori conducono da versanti differenti eppure vicinissimi – la mediazione razionale non può subentrare in seconda battuta, quasi a chiudere il discorso:

Nella impostazione di questo rapporto – afferma Grillo – si potrà notare da un lato la tendenza, più o meno latente, alla riconduzione di ogni rappresentazione alla mediazione concettuale: dall'altro l'inclinazione ad approdare ad un immediato originario, non ulteriormente riducibile. Solo una mediazione di questi due estremi potrà condurre ad una nuova apertura di orizzonti di senso, entro cui l'ulteriore allontanamento sul piano della riflessione filosofica significherà invece un avvicinamento alla comprensione del culto nella fondazione della riflessione sulla fede⁷⁶.

PierAngelo Sequeri affronta la questione dell'immediatezza inerpican-dosi lungo i sentieri teorici di un'estetica teologica.

Abbiamo già riconosciuto il basso continuo che ha accompagnato la progressiva costruzione di un'estetica teologica nell'opera di PierAngelo Sequeri, la sua insistita tematizzazione della costellazione simbolica che accompagna il termine *estetica*. Non intendiamo semplicemente riferirci al plesso teorico unitario che lega lavori quali *Estetica e teologia* al più recente tentativo di un'estetica teologica rappresentato da *Il sensibile e l'innatteso*. Vogliamo piuttosto dare una centralità assoluta, in questo senso, alla sua riflessione sulla musica, «la più immediata della arti»⁷⁷. E ci sembra una coincidenza significativa che anche J.L. Nancy trovi nella musica una significativa declinazione della sua *attesa* di senso. Alla fine, la mondializzazione si esprime nella musica⁷⁸, in cui si riconosce una particolare *risonanza* che deve essere trattata «non solo come la condizione ma come l'invio stesso e l'apertura del senso, come oltre-senso o senso che sta oltre la significazione»⁷⁹.

⁷⁶ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 52.

⁷⁷ «La musica è l'arte più incomprensibile perché è la più immediata» (P. SEQUERI, *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, in H.U. VON BALTHASAR - P. SEQUERI, *Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart – Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 1995, 13).

⁷⁸ «La sensibilità è diventata musicale e la musicalità mondiale» (J.L. NANCY, *All'ascolto*, 19-20).

⁷⁹ J.L. NANCY, *All'ascolto*, 48.

Se andiamo a vedere il peso che ha il termine *risonanza* nella sintassi sequeriana⁸⁰, pensiamo veramente che questo sia un luogo teorico dirimente: la comprensione razionale appartiene ad una certa risonanza che ci viene restituita dall'esercizio dell'ascolto, di cui troviamo una declinazione privilegiata nell'espressione musicale. È una via che ci porta molto lontano, se solamente pensiamo all'enigmatica espressione di Deleuze quando non riesce a spiegare esaurientemente ciò che ha in mente: «Ci si perdoni una frase simile, bisognerebbe che fosse musicale, scriverla in musica, quel che fanno i musicisti»⁸¹. Questa divagazione musicale ci riporta direttamente al dibattito teologico che andremo a descrivere, considerando il peso che Sequeri darà alle riflessioni di François Zourabichvili.

Sono osservazioni che ci inducono a riflettere sulla radicalità in cui Sequeri usa il termine *estetica*, il cui senso ci sembra si mostri appieno nel suo approccio alla materia musicale: «La musica, in sé stessa, pone strutturalmente in esercizio l'ossimoro che di quella verità del *logos* cristiano rappresenta lo sfondo, ma anche l'effetto necessario: i sensi sono anche intelligenti, non solo ottusi; lo spirito è anche sensibile, non soltanto incorporeo»⁸².

La musica è «stupore del semantico in azione allo stato puro, del pratico senza significato utilizzabile, della teoria come ascolto»⁸³. Ritroviamo in queste parole la possibilità di una fenomenologia dell'evento teologale – «la musica in verità era già nata, nella coscienza dell'uomo, come *teologia*»⁸⁴ – direttamente influenzata dall'impianto deleuziano riportato dalla filosofia dell'evento di Zourabichvili, che andremo poi a discutere e che Sequeri ci sembra annunciare con la sua concezione della musica quale *stupore del semantico in azione allo stato puro*, da cui si può intuire anche

⁸⁰ Ci si riferisce al «ruolo di una costellazione di figure dell'esperienza che sono irriducibili al concettuale e all'operazionale, *pur avendo uno stretto rapporto con questo duplice profilo dell'esperienza* [corsivi miei]. Sono appunto *le figure della risonanza*, quelle cioè che appartengono alla sfera dell'emozionale e dell'immaginoso, del sentimento e della passione» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 381).

⁸¹ G. DELEUZE, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelveccchi, Roma 1997, 245.

⁸² P. SEQUERI, *Antiprometeo*, 107.

⁸³ P. SEQUERI, *Antiprometeo*, 107.

⁸⁴ P. SEQUERI, *Antiprometeo*, 126.

«il rapporto intimo – ha modo di osservare Giorgio Bonaccorso – fra il mondo teologico-liturgico e il mondo musicale»⁸⁵.

Significativamente, anche la fenomenologia husserliana è accusata da Sequeri di non restituire a pieno la natura dell'esperienza estetica⁸⁶. Più pertinenza viene data alla fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty. L'opinione di Sequeri su Merleau-Ponty può essere messa a sintesi del discorso che stiamo provando ad articolare:

Dopo tutto, Merleau-Ponty aveva già visto l'essenziale del percorso al quale l'ispirazione fenomenologica era chiamata: diventare una vera e propria fenomenologia della "rivelazione", capace di "allargare" la ragione anchilosata e di riaprire il piano umano della "percezione" in cui il mondo della manifestazione (rivelazione e ragione, indissolubilmente), conferma al suo interrogante (l'umano vivente, non il suo organismo o la sua mente) la serietà del tema della verità: cioè la sensatezza della sua sensibilità e la giustizia delle sue affezioni⁸⁷.

Merleau-Ponty esprime un'estetica radicale, in cui teorizza un «*logos* del mondo estetico»⁸⁸ che ci viene restituito attraverso le *idee sensibili*. Merleau-Ponty ne parla confrontandosi con Proust: «Nessuno si è spinto più lontano di Proust nella fissazione dei rapporti del visibile e dell'invisibile, nella descrizione di una idea che non è il contrario del sensibile, che ne è il risvolto e la profondità»⁸⁹, *idea sans concept*, «coesione senza concetto che è affine alla coesione delle parti del corpo e a quella del mio corpo e del mondo»⁹⁰. Idee che non si lasciano «staccare dalle apparenze sensibili»⁹¹ e sono le idee musicali e letterarie, e «i concetti (*notions*) di luce, del suono, del rilievo, del piacere fisico, i ricchi doni che rendono vario

⁸⁵ G. BONACCORSO, «Il carattere denotativo/connotativo della musica. Ragione o emozione?», in A.N. TERRIN (ed.), *Musica per la liturgia. Presupposti per una fruttuosa interazione*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996, 102.

⁸⁶ «Merleau-Ponty, secondo il mio punto di vista, assume con rigore il progetto fenomenologico del quale la Krisis di Husserl indica l'autentica ispirazione (e che Husserl non ha eseguito)» (P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 138).

⁸⁷ P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 138.

⁸⁸ Cf M. MERLEAU-PONTY, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, 106; ma anche E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, 356.

⁸⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962, 164.

⁹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, 167.

⁹¹ M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, 165.

e adorno il nostro mondo interiore»⁹², la cui coesione non è assicurata da una logica concettuale, ma dall'universalità del *mondo estetico*. Notiamo che al *logos* del mondo sensibile appartengono le idee musicali.

Ma il discorso di Sequeri diventa ancora più radicale quando incontra Lévinas. La lezione di Lévinas dice a Sequeri che l'integrazione fra *pathos*, *logos* ed *ethos* segna il passaggio fra due modi di pensare, perché la relazione con il mondo non si riduce al mero rispecchiamento del pensiero *di sorvolo* (per usare ancora le parole di Merleau-Ponty) in cui, in definitiva, si assiste alla «*requisizione* che l'attività di pensiero esercita su ogni alterità»⁹³, ma si sviluppa nell'intrico⁹⁴, o intrigo, dell'esperienza, e «l'intrigo sta nel fatto che questo punto di incontro non sta nell'essere come-è, o nell'essere come-deve *presi separatamente*»⁹⁵. Ci sembra un tema che serve a Sequeri per ribadire l'unitarietà dell'esperienza umana attorno al nesso verità/giustizia che gli è particolarmente caro. *L'apprezzamento estetico* è in definitiva il rapporto alla verità mediato «dall'affidamento e dal consenso rivolti ad una giustizia persuasiva che si manifesta nella forma di un'evidenza simbolica capace di impressionare affettivamente»⁹⁶.

⁹² M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, 166.

⁹³ P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 108.

⁹⁴ La complessa trama che segna la vicenda umana viene definita da Silvano Petrosino, riprendendo Lévinas quasi alla lettera, con il termine *esperienza* e decritta come un *intrico*: «Intrico diacronico fra il Medesimo e l'Altro» (S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Milano 1979, 43). La nozione di esperienza verrà poi originalmente sviluppata da Petrosino: «La topologia dell'esperienza umana è pertanto quella di un nodo, di un intreccio o di un testo all'interno del quale il soggetto si intrattiene, cercando di "misurare/legare" (*lógos*), con l'innumerabile e il fuori misura che lo abita» (S. PETROSINO, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è un business*, Milano 2007, 46).

⁹⁵ P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, 221.

⁹⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 381.

V. LA COSCIENZA CREDENTE NELL'ESPRESSIONE SIMBOLICO-RITUALE DELL'UMANO

Dove ci conducono queste riflessioni? Vediamo adesso più chiaramente la rilevanza della domanda a prima vista inoffensiva posta da Andrea Grillo, quando chiede che cosa si intenda per antropologico⁹⁷.

Per rispondere a questa domanda vogliamo usare le parole dello stesso Sequeri, a testimoniare la comune urgenza che spinge i due autori e trova nella liturgia il punto di incontro e il versante da cui procedere per rinnovare il discorso teologico. Il tema centrale riguarda la «determinazione obiettiva del punto di congiunzione fra la struttura antropologica e la coscienza credente»⁹⁸. Non si tratta, ancora una volta, di procedere da una visione dell'uomo che la teologia rende oggetto di comprensione. Piuttosto della *fede che passa all'atto*⁹⁹, cioè di un'evidenza che non si produce se non è mediata praticamente dalla forza simbolica del rito testimoniale. Nessuna teologia/teoria della fede, scrive Sequeri, è in grado di istituirne la verità se non «in connessione intrinseca con la determinazione antropologica e perciò teologale (rituale e mistica) della religione [...]. Come se un progetto della ragione circa la giustizia/giustizia o la verità/veridicità del significato potesse risultare estraneo (in positivo o in negativo) all'esercizio e all'assimilazione *simbolico-rituale* del senso. E il luogo dell'istanza critica potesse costituirsi in una sua privilegiata e totale estraneità al regime *mitico-affettivo* innervato dalla *notizia Dei*»¹⁰⁰.

La questione dell'estetico converge significativamente con la determinazione antropologica mostrata nel simbolico-rituale. Scrive chiaramente A.N. Terrin: «L'uomo post-moderno è in sintonia con la visione rituale così come è in sintonia con una certa percezione estetica della realtà»¹⁰¹.

Approfondiamo dunque la nostra domanda: dove ci porta l'assimilazione simbolico-rituale del senso? Ci siamo spostati verso un'*antropologia*

⁹⁷ «Occorre veramente intendersi su che cosa *antropologia significhi*» (A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 253).

⁹⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 98.

⁹⁹ «La fede dunque “passa all'atto” proprio in questo modo, incorporando l'atto della fede in una concreta riconfigurazione della vita e della storia secondo la Parola di Dio» (P. SEQUERI, «Introduzione», in B. SEVESO [ed.], *In gesti e parole...*. *La fede che passa all'atto*, Glossa, Milano 2016, 5).

¹⁰⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 142.

¹⁰¹ A.N. TERRIN, «L'attualità “estetica” ed “estetizzante” del rito», in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia ed estetica*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2006, 71-93: 73.

concreta: «Un'accezione di antropologia come *prassi* piuttosto che come pensiero»¹⁰², declinando a pieno la determinazione pragmatica e simbolica dell'esperienza specificamente umana attraverso la centralità data all'azione rituale.

Il rito non è semplice espressione né mera ripetizione. Piuttosto, il rito si pone come paradigma insuperabile di ciò che si intende dimostrare, perché unisce l'aspetto pragmatico all'aspetto simbolico, l'aspetto strutturato secondo i dettami della cultura di appartenenza e l'aspetto destrutturante, liminale. Il rito non è una mera funzione all'interno delle dinamiche sociali, non ne rappresenta il riflesso e non ne è la semplice drammatizzazione, seppur con funzione catarchica. Si caratterizza piuttosto per una particolare forza produttiva determinata dalla capacità semiogenetica attraverso la quale una religione può rigenerarsi nel tempo¹⁰³. Chiarisce in modo decisivo Bonaccorso, che il rito «non è solo una sintassi, ma anche una semantica: una semantica, però, di tipo *olistico-riflessivo*»¹⁰⁴.

In questo senso risulta interessante che Bonaccorso, per sostenere il suo discorso, ricorra alla nozione di ripetizione come è stata sviluppata da Deleuze, associata al *ritmo*: «La ripetitività rituale non è la distruzione del tempo, ma l'assunzione di un elemento caratteristico del tempo: il *ritmo* [...]. La *ripetizione* risulta allora coerente con la *diacronia*: se non ci fosse la dia-cronia non ci sarebbe neppure ri-petizione»¹⁰⁵. Da notare che «la ripetizione rituale non è necessariamente da intendere come superamento

¹⁰² Cf A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 66-67.

¹⁰³ «Percorrendo soprattutto l'analisi di V. Turner, Terrin nota che il rito non «si sfarina nel sociale»: «Con le varie fasi di aggregazione, destrutturazione e liminalità e poi riaggregazione, [Turner] sa e vuole intravedere nel rituale non soltanto il superamento di crisi sociali che intervengono nel cambiamento di status, ma coglie anche un interstiziale momento propriamente religioso interno all'analisi strutturale stessa. Nella fase di "marginalità" o di "liminalità" – che l'autore descrive in maniera molto accurata e attenta – Turner non vede più il religioso che, per così dire, si sfarina nel sociale, ma viceversa vede il consolidarsi di una vera dimensione religiosa che per un momento "rifiuta" il sociale in nome di simboli più alti e più espressivi: la *communitas* in quanto struttura antisociale afferma il simbolico religioso» (A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, 65-66).

¹⁰⁴ G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 127.

¹⁰⁵ G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro*, 61 (corsivo mio).

della distanza ma come piena *consapevolezza* della consistenza di tale distanza»¹⁰⁶.

Tuttavia, il tema della ripetizione in Deleuze deve a nostro avviso essere compreso riguardo all'intenzione del filosofo di attivare movimenti *intensivi* che aprano un campo di *possibilità*. Il riferimento è all'infinita potenzialità che il filosofo riconosce alla *vita* intesa né in senso esistenziale né come realtà biologica o psicologica, bensì come potenza non organica, come puro divenire di forze¹⁰⁷.

Se, dunque, attraverso il ritmo possiamo recuperare la centralità dell'esercizio e dell'assimilazione simbolico-rituale del senso, permettendoci così di «riportare alla luce un presupposto immediato che la teologia – col suo mediare – aveva nel frattempo perduto»¹⁰⁸, tuttavia il rischio è «di approdare ad un irrazionalismo non soltanto vuoto, ma per ciò stesso anche pericoloso»¹⁰⁹.

VI. FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA DELL'EVENTO

Ma allora quando emerge e dove reperire l'istanza autocritica dell'esperienza religiosa, quale «struttura confessante della fede testimoniale?»¹¹⁰. Cosa intendeva Sequeri quando, già nei suoi primi lavori, parlava di una «oggettività simbolica», «intesa cioè a sollecitare la decisione di accogliere la verità che vuole mostrarsi»¹¹¹? Oppure Sequeri, nel suo tentativo di focalizzare una *evidenza* della fede che non rinunci ad esibirne le ragioni, si rintana ancora in una riflessione orientata razionalisticamente, riducen-

¹⁰⁶ G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro*, 61.

¹⁰⁷ L'immanenza pura della *vita* delineata da Deleuze, la sua *inassegnabilità* in quanto pura virtualità differenziale, è stata definita da Agamben «una determinabilità trascendentale dell'immanenza come vita singolare», qualcosa «di meno di un'identità e di più di un *agencement* assoluto, che include anche il "non-rapporto" [...] la relazione col Fuori [...] una sorta di transito senza distanza né identificazione, qualcosa come un passaggio senza mutamento spaziale» (G. AGAMBEN, «L'immanenza assoluta», *Aut-Aut* 206 [1996] 39-57: 41-42; cf G. DELEUZE, «L'immanenza: una vita...», *Aut-Aut* 271-272 [1996] 4-7).

¹⁰⁸ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 235.

¹⁰⁹ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 4-5.

¹¹⁰ P. SEQUERI, «La cattiva infinità della dialettica e la salutare finitezza della Rivelazione», in E. GUERRIERO - A. TARZIA, *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, Edizioni Paoline, Milano 1991, 13-51, 39.

¹¹¹ P. SEQUERI, *L'evidenza e la fede*, 247.

do il teologico a *quella* razionalità; in altre parole, come nota Grillo, riducendo il teologico al filosofico?

È il tema di un cortocircuito vissuto nel dibattito teologico a seguito di un incontro fra PierAngelo Sequeri e Andrea Grillo, poi codificato in un libro a nome di PierAngelo Sequeri che Andrea Grillo – in una postfazione condotta esplicitamente con un andamento musicale¹¹² – giudica una *ritrattazione* nella quale Sequeri sembra *indebolire* il supposto razionalismo legato all'idea di una coscienza credente per avvicinarsi al pragmatico-simbolico espresso dall'azione liturgica.

Il dibattito affronta la distretta teorica che esplora la possibilità di una fenomenologia/teologia dell'evento¹¹³ tradita, secondo Sequeri, «dalla radiale dipendenza nei confronti di una logica espressiva e rappresentativa»¹¹⁴:

D'altra parte – aveva affermato il teologo in un precedente intervento pronunciato ancora davanti ai liturgisti –, la necessità di eventi simbolici, cioè di eventi in cui il livello del segno è perfettamente oscurato (o totalmente reso diafano) dalla effettualità della presenza e dall'evidenza della relazione che vi si in-corporano, si impone precisamente per il fatto che il senso proprio di tutte le relazioni intenzionali *prende realtà e giunge all'evidenza* esclusivamente in questo modo. I segni/simboli, entro certi limiti, sono intercambiabili. L'evidenza simbolica del legame che vi si mostra è invece perfettamente insostituibile. L'amicizia, per restare nel campo dell'esempio, non è qualcosa a cui si possa rinviare mediante dei segni la cui decodifica consenta di oltrepassare l'empirico. L'amicizia si realizza e si manifesta interamente nell'effettualità dell'evento simbolico in cui essa appare e si concretizza. Ed è precisamente perché e quando essa si impone come il senso inequivocabile di quegli eventi che essi diventano simbolo reale e non segno sostitutivo o significativo allusivo. Dove ciò accade *il segno* in quanto tale *diventa invisibile*, e il *simbolo* in quanto tale *cessa di essere strumento*¹¹⁵.

¹¹² Cf A. GRILLO, «Segni troppo deboli per ritrattazioni troppo forti», in P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, 123-132: 124.

¹¹³ «Il passaggio “dal fenomeno al fondamento”, qui, dovrà essere riscritto epistemologicamente come passaggio dalla *fenomenologia rovesciata del simbolico* alla *metafisica affettiva del fondamento*» (P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico*, 81).

¹¹⁴ P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico*, 111. «Il simbolo è fuori da ogni estetica dell'immagine e da ogni cognitivismo di rimando. La potenza del nodo sta nel suo essere accaduto» (*ivi*, 116).

¹¹⁵ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *L'arte di celebrare. XXVII Settimana di studio*, Brescia 1998, C.L.V. Edizioni liturgiche, Roma 1999, 21-38: 34.

Sequeri intende dire che l'evidenza simbolica precede, nella sua *effettività*, la ripresa riflessiva della sua struttura ed è solo nella ripresa *post-eventum* che appare la dualità fra segno e significato.

A questo punto – precisa Sequeri – sforzarsi di risolvere nel primo dei due elementi il *simbolico in atto*, confondendo l'evento del senso con la funzionalità eidetica e metaforica del segno che *si fa simbolo*, dà luogo a un paralogismo difficile da sciogliere. Il simbolico che *istituisce* l'esperienza del senso infatti *precede* il simbolo che la costituisce: anche se, riflessivamente e *post-eventum*, la sua traccia è *trovata* nel simbolo. Se questa anteriorità del simbolico nel suo costituirsi del segno/simbolo non è riconosciuta, la qualità trascendente del senso è perduta irrimediabilmente. Se, d'altra parte, essa viene pensata come il prodotto dell'ermeneutica dei simboli, la differenza ontologica del significato rimane inattingibile¹¹⁶.

Quando Sequeri parla di *coscienza* ha dunque di mira questa *evidenza come evento*. La critica che conduce Andrea Grillo si riferisce proprio all'ancoraggio che sembrerebbe mostrare Sequeri verso la costellazione simbolica legata al termine *coscienza*. La centralità della nozione di coscienza che guida la riflessione di Sequeri in una direzione teoretico-filosofica tradisce «un riferimento troppo marginale alla antropologia culturale, come bagaglio di sapere che Sequeri pare incline a classificare come sapere alieno (anche se il suo linguaggio tradisce le ampie letture in questo campo)»¹¹⁷.

Il termine *coscienza* appare legato in Sequeri ad una certa *percezione*, che appunto conduce il teologo ad attestare l'esistenza di una *percezione della ragione*. Percezione non come puro *riflesso* del mondo. Non si intende “percezione” come rilevazione dell'empirico: non dunque la percezione ma l'emozione della percezione, non la significazione, ma il *desiderio* di significazione. Si tratta in definitiva di un *prendere posizione*: la *risonanza* delle passioni non si muove ciecamente, bensì genera un «*sentimento della responsabilità*»¹¹⁸, attesta l'esercizio «di *rendere ragione* delle proprie attrazioni, delle proprie attese, delle proprie disponibilità verso l'altro»¹¹⁹. Se dunque, da una parte, l'aspetto estetico della coscienza credente, la sua originaria disposizione fiduciale «*accetta di mettere alla prova la verità*

¹¹⁶ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 26-27.

¹¹⁷ A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, 119.

¹¹⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 378.

¹¹⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 378.

delle proprie sensazioni e le proprie intenzioni, non meno che la parola del poeta e dello sciamano»¹²⁰, è tuttavia aspetto altrettanto centrale «l'intrascendibile mediazione linguistica ('ermeneutica') della *ratio* veritativa; l'irriducibile opzionalità ('soggettiva') del punto di vista del senso»¹²¹.

L'esempio dello sciamano è fortemente significativo, in quanto ci permette già un confronto dirimente sulla questione fondamentale che si presenta. Mettiamo a confronto la posizione di Sequeri con l'interpretazione che fa Aldo Natale Terrin del libro di C. Castaneda *A scuola dello stregone*, in cui si cita in modo paradigmatico ancora la figura dello sciamano per descrivere un certo rapporto con il mondo delle culture e delle religioni.

Terrin ha pienamente esercitato quella che Grillo chiama la seconda svolta antropologica, integrando a pieno titolo le scienze umane nella ricerca antropologica. Le ricerche di Terrin aprono il campo all'antropologia concreta, che Grillo individua come la svolta decisiva da compiere per rifiutare *l'idea di Uomo* filosoficamente orientata e pregiudicata dalla visione occidentale. «Tutto ciò che non è immediatamente riconducibile alla razionalità "occidentale" – lamenta Terrin – è fuori regola, è un aborto: deve essere considerato spurio e indegno dell'Uomo che è anzitutto "intelligenza"»¹²².

La conclusione di Terrin è netta: «Lo spazio religioso si apre soltanto là dove l'etnocentrismo, suffragato da un certo concetto ristretto di "razionalità", troppo sovraccaricato semanticamente si può trasformare in "ragionevole", "coerente", "significativo" e così via, dove si lascia maggiore libertà all'uomo e alla sua comprensione globale»¹²³.

Quando si elaborano dei criteri per *spiegare* il religioso si fissano surrettiziamente i confini del razionale e irrazionale secondo la propria cultura, pretendendo che il religioso e la sua ritualità debbano venir giustificati da una razionalità importata e di parte:

In definitiva, nell'attuale temperie storica, non resta che mantenere il razionale e l'irrazionale in rapporto alla cultura e alla nostra cultura, come uno schema di orientamento dominante nel mondo, spostando sul versante dell'irrazionale il momento religioso. In tale contesto l'irrazionale è di casa, appare

¹²⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 371.

¹²¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 376.

¹²² A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, 27.

¹²³ A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, 49.

essere un “predicato” della religione stessa in quanto tale, visto l’uso improprio che si fa del concetto di razionale e visto che la razionalità nella considerazione “laica” provoca inevitabilmente l’uscita dal campo dell’esperienziale religioso¹²⁴.

È in questo contesto teorico che Terrin interpreta il libro di Castaneda *A scuola dello stregone*: «Il libro o il romanzo – qui non è importante sapere se Don Juan sia esistito o sia un’invenzione di Castaneda – non permette nessun altro esito all’etnometodologia: l’etnologo deve smettere le sue vesti e incominciare a vivere la realtà vera, come Don Juan; realtà che non ha affatto bisogno che la spiegazione del significato venga mediata scientificamente [...]. Tutte le strade sono uguali; non portano da nessuna parte... Questa strada ha un cuore? Se lo ha la strada è buona. Se non lo ha non serve a niente...». Questi sono gli insegnamenti sulla via della conoscenza»¹²⁵. Ci sembra di cogliere su questo punto lo snodo teorico fondamentale: se il percorso di Terrin, come vedremo, tende a rifiutarsi di mediare l’esperienza attraverso il significato, invece per Sequeri «l’aver fede [...] implica la persuasione di poter sostare in un certo ambito del semantico (in una certa costellazione di significati) a motivo dell’evidenza simbolica in cui esso rivela la sua persuasiva prossimità con l’incondizionato della verità e della giustizia»¹²⁶.

Per spiegare più chiaramente la posizione di Sequeri, possiamo opporre all’esempio dello stregone di Castaneda portato da Terrin, l’aneddoto raccontato da Sequeri del samurai che sta difendendo il villaggio e

si domanda smarrito “che sto facendo”, e s’interroga sul “senso del suo essere lì”, o addirittura sull’attualità di un samurai “nel tempo in cui viviamo”, si pone domande che paralizzano l’azione. Se poi l’azione è imminente, o addirittura in corso, rischia sicuramente la vita propria e la sicurezza della comunità. Eppure un samurai che non si ponga mai alcuna domanda di questo genere, non sarà mai un buon samurai. La sua idoneità al compito, e la qualità del suo stesso addestramento all’azione, dipende in modo capitale dall’attitudine ad essere *presente* alla propria *azione* con questo grado di consapevolezza. Altrimenti egli diventa un mediocre funzionario della sicurezza, che ripete ogni giorno i medesimi gesti, come una *routine* il cui significato è la loro stessa ripetizione. Essi perdono la loro forza e il senso del loro obietti-

¹²⁴ A.N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, EDB, Bologna 1993, 130.

¹²⁵ A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro*, 57.

¹²⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 373.

vo: quando vi sarà necessità di reazioni scattanti e precise il samurai non sarà pronto come dovrebbe¹²⁷.

Stiamo forse affrontando il punto di frizione tra la teologia liturgica seguita da Grillo e l'estetica teologica elaborata da Sequeri, quando quest'ultimo afferma, commentando l'esempio del samurai, che «l'inerte ripetizione del rito, che sostituisce l'evidenza effettiva del senso, corrompe la forza dell'essere e dell'agire»¹²⁸, mentre l'antropologia pragmatica e simbolica sostenuta dalla teologia liturgica, invocando la centralità dell'azione rituale nell'esperienza umana, sembra racchiudere il momento semiogenetico attorno ad una specifica "ripetizione", ad un "ritmo" che appartiene alla dimensione bio-antropologica, eliminando così qualsiasi prospettiva trascendente aperta dal momento autocritico della riflessione.

Ma le precisazioni di Sequeri, in dialogo con la particolare teologia liturgica elaborata da Grillo, aprono nuovi varchi alla riflessione che andrebbero a nostro avviso approfonditi.

Anche per Sequeri l'originaria struttura simbolica dell'esperienza spirituale dell'uomo non può essere risolta in un atto interpretante, secondo la prospettiva intellettualistica che intende la parola di Dio come parola/evento che rimanda ad un significato relativo a ciò che si manifesta, accessibile dunque pienamente all'interpretazione riflessa della coscienza. Resta inteso che «l'esperienza elementare dell'uomo cosciente include l'ovvia attestazione di una verità/giustizia dell'essere spirituale irriducibile all'empirico del corpo dato come anche all'idealità della rappresentazione intesa»¹²⁹.

In un intervento pronunciato nella XXVII settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia¹³⁰, il discorso del teologo si fa oltremodo interessante, in quanto evidenzia l'influenza della filosofia dell'evento di Deleuze, soprattutto attraverso la lettura di Zourabichvili. L'uomo è la «pratica dell'essere-umano»¹³¹ che accade nell'evento, il quale «non si riduce alla sua effettuazione. Perciò è irriducibile all'azione», e tuttavia è anche «irrisolvibile nella coscienza che lo colloca nell'orizzonte della re-

¹²⁷ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 21.

¹²⁸ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 21.

¹²⁹ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 25.

¹³⁰ Brescia, 30 agosto - 4 settembre 1998.

¹³¹ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 26.

altà con una sua specifica demarcazione, proprio in questo modo lo rende riconoscibile come presente di un dato»¹³². Dunque non si tratta di un dato empirico e neppure idealizzato. Piuttosto un'*attualizzazione* pensabile come «al limite dei corpi». Ci esprimiamo così: nell'attualizzazione *accade* una particolare *evidenza* dell'*evento*: «L'accadere spirituale del mondo, come fenomeno affettivo originario di ogni evidenza simbolica, anticipa/precede praticamente (nella pratica *dell'essere-umano*) ogni riflessiva ripresa della sua struttura. Soltanto in questa ripresa – *post eventum* – appare la dualità del segno e del significato»¹³³. Sequeri può così parlare di un *simbolico in atto*, l'evento del senso, «irrisolvibile nella funzionalità eidetica e metaforica del segno *che si fa simbolo*»¹³⁴:

Il simbolico è accadimento fondante che in alcun modo potrebbe essere dedotto dalla struttura linguistica del simbolo: la coscienza spontanea già sa del suo disporsi ad un altro livello. L'identificazione del simbolo avviene soltanto nell'orizzonte della coscienza riflessa e analitica che pensa le condizioni del simbolico. L'esercizio del simbolico si produce invece nel momento in cui il segno appare immediatamente alla coscienza come il *fenomeno interessante* di una presenza/realtà e/o di un'azione intenzionale/spirituale. La sua evidenza è quella della *modalità pratica di un accadere*, prima ancora che la forma ermeneutica di un comprendere¹³⁵.

La vicinanza a Deleuze produce come inevitabile, diretta conseguenza la presa di distanza dalla prospettiva di Ricoeur¹³⁶. Per quest'ultimo infatti «è solo grazie all'interpretazione che sorgono due livelli di significato, ed è solo dal momento che abbiamo elaborato un livello letterale d'interpretazione che si può parlare del simbolo come di un'eccedenza di senso, non essendo questa che il residuo di un'interpretazione letterale»¹³⁷. Invece Sequeri pensa a due momenti distinti: l'analisi funzionale consegnata al linguaggio rappresenta il senso prendendo però le distanze dall'affettività. Da una parte Sequeri afferma, riprendendo ancora Zourabichvili, che «il pensare è in rapporto fondamentale con l'affetto [...]. Il pensare non sarà mai generato dal pensiero se quest'ultimo non ha prima subito

¹³² P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 26.

¹³³ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 26.

¹³⁴ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 27.

¹³⁵ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 27.

¹³⁶ Cf P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 29.

¹³⁷ P. RICOEUR, *Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 2000, 153.

un'affezione»¹³⁸. Ma, nel contempo, Sequeri pensa anche che *entrambi i momenti abbiano una loro necessità*¹³⁹.

VII. ISTANZA AUTOCRITICA E MISTICISMO ESPERIENZIALE: L'EVIDENZA SIMBOLICA DELLA COSCIENZA CREDENTE

Tale impostazione ci sembra tuttavia incontrare il dispositivo sul quale Grillo costruisce la sua riflessione, nella quale la relazione posta dal teologo tra mediazione e immediatezza pone in primo piano «il ruolo dell'esperienza nella rivelazione e nella fede»¹⁴⁰.

Andrea Grillo evidenzia, nell'impostazione di questo rapporto, due tendenze che hanno segnato la storia del pensiero teologico, «da un lato la tendenza, più o meno latente, alla riconduzione di ogni rappresentazione alla mediazione concettuale; dall'altro l'inclinazione ad approdare ad un immediato originario, non ulteriormente riducibile»¹⁴¹.

L'analisi di Grillo prende le mosse dalla *rivolta antirazionalistica* che vede protagonisti Schleiermacher e Otto,

¹³⁸ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 27.

¹³⁹ Cf P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 28. Non possiamo però non registrare la sorprendente fuoriuscita – se possiamo esprimerci in questo modo – da quello che Sequeri ama definire il *regime del senso*: «Il punto è che l'esperienza significativa dell'uomo resiste al suo assorbimento nella sfera della mediazione semantica» (*ibidem*). Ma allora che valore dare al semantico, nel momento che riconosciamo il radicamento del simbolico nel non semantico? La questione potrebbe esserci restituita dal luogo di coincidenza della forza e della forma, nella «linea di confine fra *bios* e *logos*» (*ivi*, 29) dove si produce il simbolo, *nella dialettica fra la forza e la forma che evidenzia una struttura originaria dell'esperienza irriducibile sia all'azione che alla rappresentazione* (cf *ibidem*). Ma certamente questa dialettica fra forma e forza mostra un *senso solo possibile* rispetto al quale ogni segno/simbolo è inficiato da «troppo plateale realismo (è pur sempre il 'senso letterale'), e il senso ulteriore è sempre troppo concettualmente pensato (è pur sempre "il senso di un senso")». Forza senza forma, o forma senza forza» (*ivi*, 31). E dunque la domanda del samurai è inevitabile, anche se *inevitabilmente* fa perdere *forza, presenza*, al samurai. Ma questo significa, ragiona Sequeri, che il momento ermeneutico induce a guardare al di fuori dell'esperienza. Non è dunque un *riconoscimento*, ma modifica l'esperienza stessa. Tutto ciò significa propriamente l'impossibilità di un'ermeneutica della fede, che appare irrimediabilmente «eterogenea alla fenomenologia dell'esperienza, ossia irrimediabilmente riconsegnata ad un'ermeneutica autoreferenziale del senso (*La foi c'est la foi*, dopo tutto)» (*ivi*, 30).

¹⁴⁰ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 52.

¹⁴¹ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 52.

d'accordo nell'indicare il limite della ragione e i diritti del sentimento, della immediatezza di una *unità originaria* rispetto a cui la ragione e il pensiero *scavano un abisso*; così anche il silenzio di Wittgenstein – dominato com'è dall'influsso di Kant e Schopenhauer – è il segno di una reciproca estraneità tra mondo e linguaggio, tra ciò (il mondo e il mistico) che non si può dire, ma solo mostrare, e ciò (il linguaggio) che si “avventa” contro le sbarre della propria gabbia linguistica per tentare di esprimere l'inesprimibile, di raffigurare l'irraffigurabile¹⁴².

Tale prospettiva intende salvaguardare l'equilibrio fra storia e natura, tra dato e interpretazione. L'antropologia trascendentale di Rahner fallisce proprio su questo punto, in quanto «esclude il problema della positività religiosa come tema della fondazione del discorso teologico, lasciandolo sporgere totalmente sul lato teologico categoriale o storico»¹⁴³.

Significativamente, secondo Grillo il trascendentalismo di Rahner e il misticismo esperienziale di Schleiermacher, quale ideale coppia di opposti che affrontano la questione della relazione fra immediatezza e mediazione nell'esperienza religiosa, vengono superati (hegelianamente) dalla sintesi operata dalla Scuola di Milano, nella quale il tema del trascendentale, affrontando la rivolta antirazionalistica, si interseca con la prospettiva fenomenologica.

La domanda centrale, a nostro avviso, è su questo punto la seguente: dove conduce la riduzione fenomenologica della vita religiosa? In particolare: è in grado di custodire il significato di termini come *coscienza* e *libertà* che ancora appaiono in modo dirimente nella teologia di Sequeri, considerata da Grillo quale esempio di sintesi tentata fra misticismo esperienziale e trascendentalismo antropologico?

Confrontandosi con questa posizione, Grillo paventa il rischio di una soluzione verso un *a priori religioso del culto* (o di un *a priori culturale del religioso*) che «sarebbe del tutto fuori luogo, dato che presuppone in origine quella distanza tra essere e pensiero che qui resta un problema irrisolto»¹⁴⁴. Ma il problema della relazione, e non di una *dissoluzione*, fra essere e pensiero non può essere elusa, proprio per evitare che «il discorso sul culto e sul rito non assuma immediatamente valenze antirazionali, reattive o estetizzanti, ma sappia autocomprendersi come snodo vitale

¹⁴² A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 52.

¹⁴³ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 57.

¹⁴⁴ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 55.

della fondazione teologica, sia *ad intra*, nei confronti degli altri aspetti dell'articolarsi dell'*intellectus fidei*, sia *ad extra*, nella costruzione di una teologia e di un'antropologia delle religioni che consentano un più ampio e profondo dialogo ecumenico e interreligioso»¹⁴⁵.

L'esortazione di Grillo ad evitare che il discorso sul rito conduca ad esiti antirazionali «ma sappia autocomprendersi come snodo vitale della fondazione teologica» avvicina i due autori nella comune esigenza di rinnovare la teologia fondamentale l'uno attraverso la teologia liturgica, l'altro elaborando un'estetica teologica.

La prospettiva di Sequeri pare a Grillo alquanto feconda per introdurre una nuova antropologia attorno al «ruolo di concetti come “evidenza simbolica”, “coscienza credente”, “sapere della libertà”, “esperienza credente” non in alternativa ma all'interno di una “nozione allargata” di conoscenza»¹⁴⁶. L'*evidenza simbolica* che appartiene alla coscienza credente non si situa in opposizione, bensì «all'interno di una “nozione allargata” di conoscenza»¹⁴⁷, che «tende ad individuare in una struttura originaria, anteposta ad ogni divaricazione tra teoria e prassi, il luogo sorgivo su cui fondare il diritto di un discorso su Dio non evasivo e dotato della possibilità di esercitare un determinato ruolo “critico” mediante il riferimento alla verità, così evitando sia il vecchio errore del dottrinarismo sia il nuovo del punto di vista ermeneutico»¹⁴⁸.

D'altro canto, Sequeri rimane ancorato, a parere di Grillo, ad una *comprensione ristretta di razionalità*. Si spiega così la critica portata al denso e complesso testo che Sequeri dedica al tema del sacramento¹⁴⁹. In generale, Grillo stigmatizza l'*intellettualismo regressivo* tenuto dal teologo milanese, vede la carenza della riflessione sequeriana proprio nel suo tentativo di stabilire ancora una corrispondenza tra coscienza e verità, «cosa che appunto – scrive Grillo – significa la capacità della coscienza di riconoscere un principio che è *irriducibile ad essa*. Questa irriducibilità – che mi pare Sequeri ammetta solo con molta difficoltà – a me sembra davvero

¹⁴⁵ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 55.

¹⁴⁶ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 82.

¹⁴⁷ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 82.

¹⁴⁸ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 82.

¹⁴⁹ Nella sua postfazione, lo stesso Grillo si intrattiene sul possibile *attacco* che avrebbe potuto sembrare il suo commento all'intervento di Sequeri (cf A. GRILLO, «Segni troppo deboli per ritrattazioni troppo forti», in P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico*, 123).

necessaria perché il rito possa veramente continuare ad essere la “garanzia della trascendenza di Dio *in seconda battuta*”. E mi chiedo: in seconda battuta rispetto a che cosa, se non alla coscienza?»¹⁵⁰.

Grillo individua la debolezza di questa impostazione «nel rischio di “teologicizzare il filosofico” e di “filosofizzare il teologico”, proprio con l’intento – in sé indiscutibile – di trovare legami plausibili tra la teologia e la filosofia»¹⁵¹.

Oppure è la teologia liturgica che cede ad un «pregiudizio antiteoreticistico»¹⁵², per cui «la pretesa della teologia (ma anche della fede stessa, per lo meno quando “si dice”) non è più quella di “dire la verità”: piuttosto quella di “riflettere un’esperienza”»¹⁵³.

La questione, tradotta in termini teorici essenziali, potrebbe suonare così: in che modo la fede – e conseguentemente, sebbene non identicamente, la teologia – dice la realtà, decifra l’esistente, porta alla luce il senso, *dicendo la verità*? Semplicemente questo è l’interrogativo [...]. La rivelazione di Gesù è intesa realmente come “questione di vita o di morte”: la decisione a suo favore è discriminante in termini assoluti. La “pretesa” rappresentanza di Dio e la “pretesa” assolutezza nella posizione della sua verità fanno una cosa sola [...]. Impossibile dunque evitare la questione. Ma anche inutile, e tutto sommato – se è consentita un’argomentazione “obliqua” – affatto banale. Che cosa c’è oggi di interessante nel fare l’apologia della propria “opinione”? E dove starebbe attualmente l’originalità di una “proposta” religiosa? Il cristianesimo, come grandezza storico-culturale, può rimanere oggetto di grande curiosità: ma è una questione di vita o di morte?¹⁵⁴

Nel testo sul sacramento, il discorso viene declinato chiedendo come, nel performativo dell’antropologia simbolica, possa essere esercitata una sensibilità per il senso¹⁵⁵. «Il fondamento dell’essere-affettivo – scrive Sequeri – è irriducibile all’empirico e al pulsionale [...]. L’originario affettivo dell’esperienza – il simbolico in esercizio – è indistruttibile: incorpora il sensibile ma è irriducibile alla sua datità, della quale si serve, contami-

¹⁵⁰ A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 254.

¹⁵¹ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 82.

¹⁵² P. SEQUERI, *La cattiva infinità della dialettica e la salutare finitezza della Rivelazione*, 32.

¹⁵³ P. SEQUERI, *La cattiva infinità della dialettica e la salutare finitezza della Rivelazione*, 32.

¹⁵⁴ P. SEQUERI, *La cattiva infinità della dialettica*, 33.

¹⁵⁵ P. SEQUERI, *Ritrattazioni*, 55.

nando la sua stessa effettività di valori segnici, mantenendo la signoria del proprio atto d'essere»¹⁵⁶.

Il simbolo, secondo Sequeri, è estraneo sia all'estetica dell'immagine che al «cognitivismo di rimando»¹⁵⁷; non appartiene né al soggettivismo dell'estenuante ermeneutica del segno, né all'oggettivismo della presenza come "dato". Sono i due estremi della gnosi e dell'idolatria che reiterano in modi diversi la logica della *rappresentazione*, da una parte con l'estenuante decodifica semantica nel tentativo di *rappresentare* il legame espresso dal sacramento, dall'altra con l'estetizzazione performativa del simbolo che «tende ad essere enfaticizzata e rinforzata, fino a confinare con l'esaltazione dell'immagine-corpo sostitutiva. L'immagine-corpo perde la sua funzione ausiliaria (evocativa, rammemorativa) e assume tendenzialmente valore di sacramento: proprio in quanto rappresentazione, appunto»¹⁵⁸.

La natura del simbolico «è più vicina alla grazia santificante e della presenza reale, che non all'allargamento semantico del segno o all'intensificazione estetica dell'assenza»¹⁵⁹.

Si tratta di una *presenza* refrattaria al suo assorbimento nella sfera della mediazione semantica, ad ogni sua rappresentazione, alla decifrazione ermeneutica del suo funzionamento: «La liturgia è l'evento in cui la relazione teologale accade appunto nel suo peso e nel suo senso proprio: non semplicemente il momento in cui essa si esprime e viene riconosciuta»¹⁶⁰. Cercarne una conferma nell'effettualità della vita significa ancora intenderla non come *simbolo reale*, ma segno sostitutivo, significante allusivo: «Aspettarsi che l'evento rituale riceva conferma della sua autenticità di celebrazione da un'effettualità della vita che esso propriamente non realizza, significa avere già concepito la liturgia sacramentale come mito (segno/simbolo essenzialmente linguistico) in attesa di conferma: non ancora in termini di un evento che istituisce esso stesso un accadimento reale della vita effettiva (e affettiva)»¹⁶¹.

Ci sembra che, procedendo da due versanti opposti ma non contraddittori, i due teologi percorrano la stessa strada, quando anche Grillo paventa

¹⁵⁶ P. SEQUERI, *Ritrattazioni*, 78 e 76.

¹⁵⁷ Cf P. SEQUERI, *Ritrattazioni*, 116.

¹⁵⁸ P. SEQUERI, *Ritrattazioni*, 113.

¹⁵⁹ P. SEQUERI, *Ritrattazioni*, 66.

¹⁶⁰ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 32.

¹⁶¹ P. SEQUERI, «La presenza e il fare», 32.

il rischio di «cadere nella “riduzione” che, in quanto operazione tipica dell’intelletto, di fatto “toglie” alla religione la sua essenza propria, il riferimento ad una grazia veramente indisponibile e tuttavia infallibilmente benevola. Che si possa soltanto cadere da un contenuto senza forma in una forma senza contenuto è in verità un modo di *disperare di ogni fondazione autentica*. Viceversa confidare in un fondamento – almeno sul piano teologico – è anch’esso un modo di dar forma alla fede, senza pretendere di ridurne l’oggetto (immenso) alla equivoca disponibilità del trattato»¹⁶². È dunque necessario superare la «drammatica *scissione tra teoria e prassi*, e all’interno di essa di uno scivolare nella insignificanza – e addirittura nella immoralità – tanto di una teoria mitica, quanto di una prassi rituale»¹⁶³. La ricomposizione fra *teoria e prassi*, fra *logia eurgia* avviene, secondo Grillo, se si dà «*se non una razionalità, almeno una ragionevolezza* al momento mitico e rituale che appartiene all’anima della comprensione religiosa del mondo, contro la tendenza – intellettualistica e razionalistica – ad una comprensione ristretta della razionalità»¹⁶⁴. Si deve così sostenere non tanto la correlazione – la quale non solo manterrebbe il dualismo, ma costituirebbe operazione ideologica, in quanto il rito risolto nella riflessione equivale a risolvere la riflessione nel rito – quanto la contaminazione dei piani: vi è una logica sia della teoria che della prassi, così come vi è una mitica sia della teoria che della prassi¹⁶⁵: «L’uomo (ed *in primis* l’uomo cristiano) comprende ciò che attua (funzione teorica) e attua ciò che comprende (funzione pratica)»¹⁶⁶.

7 maggio 2024

¹⁶² A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 190.

¹⁶³ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 190.

¹⁶⁴ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 229.

¹⁶⁵ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 228.

¹⁶⁶ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 228.