

## INTRODUZIONE

### *IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO IN OCCIDENTE*

**I**l tradizionale Convegno della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, svoltosi a Milano il 22-23 febbraio 2011, ha messo a fuoco il nesso fra cristianesimo e cultura occidentale. L'ottica in cui si è mossa la ricerca è quella della missione evangelizzatrice del cristianesimo, che ha trovato anche nella recente costituzione del "Consilium per la promozione della nuova evangelizzazione" un impulso rinnovato. Per questo abbiamo invitato ad aprire i lavori il Presidente del "Consilium", S. Ecc.za mons. Rino Fisichella, perché disegnasse l'affresco delle preoccupazioni e delle prospettive che animano la sua azione. Credo si possa dire che Benedetto XVI voglia portare la nostra attenzione direttamente sulle nuove forme di evangelizzazione nei paesi di antica tradizione cristiana.

Qui sorge la domanda urgente: com'è possibile un "nuovo annuncio" per degli ascoltatori che si sono in qualche modo affrancati dallo stesso grembo che li ha generati? È possibile oggi, e in che modo, ritrovare il contatto con l'"originaria freschezza" del Vangelo di Gesù?

Queste domande pongono a noi in modo acuto il problema specifico della *nuova evangelizzazione*. Essa si distingue dalla prima evangelizzazione, perché è rivolta ai paesi di antica e ricca tradizione cristiana, dove l'opera evangelizzatrice ha innervato tutta la grande cultura europea. Ecco il paradosso: si tratta di rievangelizzare un continente (e più in genere l'Occidente) la cui civiltà e il cui

*ethos* sono il frutto di un lungo processo di penetrazione dell'evangelo e di inculturazione della fede.

Solo che la storia dell'Europa non è solo una storia di evangelizzatori e di santi, ma anche una storia di colpe. La secolarizzazione appare anche una reazione a questa storia di colpe. La divisione tra i cristiani ha fatto espellere la religione dallo spazio pubblico, spingendola nella sfera privata, mentre l'*ethos* europeo è stato fondato sulla ragione comune a tutti gli uomini, prescindendo dalla fede. La fede è stata così marginalizzata, percepita come l'aldilà della ragione, ma essa è stata espunta non solo dall'economia e dalla politica, ma dallo stesso processo culturale e dall'*ethos* della vita comune.

Così i frutti dell'epoca moderna, nati su un terreno cristiano, hanno staccato le loro radici da quel terreno, presentando le loro conquiste non già grazie, bensì contro la comune radice. Il principio fondamentale della modernità, che è il *principio della libertà*, si presenta nella sua forma individualistica, come una libertà che non riconosce alcun debito nei confronti di altri: del mondo, dell'altro da sé, del noi sociale e di Dio. La libertà assume il nome di *emancipazione*, confondendo il giusto rifiuto da parte della libertà di ogni tutela autoritaria con la necessaria accettazione dell'alterità in tutte le sue forme, di cui la libertà ha bisogno per vivere. Altrimenti la rivendicazione di autonomia diventa assolutismo individuale e la ragione si riduce a ragione strumentale: quella che elabora i mezzi per raggiungere gli scopi, sul cui senso decide solo la coscienza personale, ma in realtà si tratta di una coscienza individuale senza legami.

In tal modo, l'affermarsi della secolarizzazione non ha comportato semplicemente la scomparsa della religione, bensì la sua trasformazione in religione individuale a misura dell'anima. Il tanto conclamato "ritorno del sacro" e del "bisogno di spiritualità" risulta così un processo ambivalente, che si è aggravato con la fine delle grandi ideologie e sta producendo quella figura della religione e/o fede "debole", che è la religione dell'armonia corporea e psico-spi-

rituale. È la religione del “benessere” spirituale a cui manca sovente la dimensione etica e vocazionale. Questa religiosità vischiosa si rivolge alla mitologia, allo spiritualismo più o meno *new age* fino all’occultismo, a una religione del divino senza Dio, a un «ateismo di stampo religioso» (J.B. Metz).

La coscienza cristiana oggi deve recuperare la distanza dalla mentalità moderna che ha fatto dell’autonomia della libertà la sua bandiera, e deve imparare a dire l’evangelo dentro le forme dell’umano comune. Senza però ridurre la fede all’orizzonte della visione individualistica dell’uomo, abbandonando la società alla concezione secolare e il mondo alla sua percezione oggettivistica. Così la fede diventa questione privata, mentre il rapporto sociale e l’esperienza del mondo diventano lande desolate dove non è più possibile fare l’esperienza del senso e, dunque, ascoltare la domanda su Dio.

D’altro canto la forma post-moderna – tecnocratica ed economicistica – della civiltà occidentale porta con sé un progetto di emancipazione dell’*ethos* e del *logos* occidentale dalla tradizione del cristianesimo. Il confronto serrato con le scienze della vita e le biotecnologie tende a risolvere in modo funzionale le domande sul senso dell’umano, arrivando addirittura a riprogettare l’uomo e il suo futuro. In tal modo l’annuncio del Vangelo si trova di fronte a sfide nuove. Questo è stato il primo guadagno del Convegno: far emergere un’eccedenza dell’umano, senza del quale non è possibile neppure trovare la porta d’accesso all’annuncio cristiano.

Dobbiamo riconoscere che il patrimonio di esperienze accumulate nella storia occidentale, per un certo numero di secoli, ha plasmato anche l’orizzonte degli stili di evangelizzazione e di missione. È dunque necessario ripercorrere, con il discernimento imposto dall’attuale costellazione della forma nel mondo, gli insegnamenti della storia. Una simile congiuntura, per molti versi inedita, sollecita in termini nuovi il modo con cui la Chiesa deve annunciare il vangelo di Gesù.

A questo sfondo è stato dedicato il primo dittico del Convegno che ha occupato la mattina d'apertura con una presenza assai numerosa di pubblico. Il dittico era stato volutamente pensato per propiziare il confronto sul tema cruciale di cristianesimo ed Europa, mettendo in campo due personalità del mondo occidentale. Da un lato, lo stesso Presidente del nuovo "Consilium per la promozione della nuova evangelizzazione", che in un'accurata relazione ha tratteggiato le preoccupazioni del suo nascente dicastero. E lo ha fatto disegnando l'arco che va dalla scoperta che l'Europa – segnatamente la Francia – è un "paese di missione", passando per l'intuizione pastorale della *Gaudet Mater Ecclesia* e delle Costituzioni conciliari fino all'*Evangelii Nuntiandi*, per approdare attraverso la *Fides et Ratio* all'insistito magistero di Benedetto XVI sulla necessità di una rinnovata riscoperta di Dio per l'uomo moderno occidentale. In questo senso il "Consilium" appare «uno degli ultimi frutti del Vaticano II».

Mons. FISICHELLA ha enucleato, poi, sullo sfondo della Prima lettera di Pietro, con una lettura suggestiva, le preoccupazioni del suo nascente Dicastero: un'apologia della fede che non sia estranea al credere stesso, ma dove il "dare ragione della propria fede" appartenga al *logos* della fede; un ritorno al centro della questione di Dio per far ritrovare la centralità dell'uomo, ché altrimenti navigherebbe sotto un cielo senza stelle; il tema della "vera religione" nel confronto critico con la situazione odierna dove la fede sembra stemperarsi nella galassia delle "esperienze religiose". Ciò configura la necessità di «una nuova azione apologetica», che «riprendendo il primato del mistero che trasforma e converte, si presenti al nostro contemporaneo non per dimostrare primariamente l'esistenza di Dio e la razionalità della sua Rivelazione, ma principalmente per mostrare che senza la presenza e la vicinanza di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio fatto uomo, l'uomo diventa estraneo a se stesso. L'amore come il dolore diventano privi di senso e ognuno

rimane rinchiuso in una crescente solitudine, perdendo perfino la gioia di vivere».

D'altro lato, la relazione del Prof. Pierre GISEL, teologo riformato dell'Università di Losanna, acuto interprete del destino futuro del cristianesimo nella società secolare e nella nuova emergenza culturale europea, ci ha aiutato non poco a riarticolare il nesso tra l'eccedenza dell'umano e la possibilità di far risuonare in esso la parola cristiana. La sua prospettiva si colloca consapevolmente nel contesto culturale multireligioso attraversato da «mutamenti all'interno delle tradizioni», dall'apparizione di movimenti religiosi connotati da bricolages e da un religioso diffuso, mentre sul piano culturale si nota un'invasione dell'Oriente e una deistituzionalizzazione sociale generalizzata. La linea del suo intervento si è collocata sul crinale di un'eccedenza dell'umano comune, personale e sociale, formulando la domanda cruciale: «che ne è di ciò che eccede l'umano e lo istituisce (ciò che lo precede, lo accompagna, lo determina). Si trova così messo in causa ciò che fa un *mondo*, un mondo dello *scambio*, plurale, un mondo come *opera umana* e un mondo *comune*».

Da questa prospettiva antropologica la linea di riflessione si sporge nella ricerca di un'eccedenza dell'umano come appare nella costellazione dei valori che fanno "accadere" l'umano. Ed è in questa eccedenza che si apre la ferita di una trascendenza del religioso e di un'affermazione del teologale, una ferita portata nel cuore delle stesse tradizioni religiose e del vivere comune come tale. Si leggerà con grande interesse il saggio che disegna con pazienza questo percorso, culminando sul compito della teologia e del pensiero in questa prospettiva universalistica.

\* \* \*

La tradizione umanistica dei padri porta ancora ben impressa la memoria storica del cristianesimo, quale matrice religiosa di riferimento. I fattori di socializzazione più incisivi, però, appaiono sempre più marcati dai tratti

dell'estraneità a quella matrice di valori condivisi. Le nuove generazioni dell'Occidente, soprattutto i giovani che crescono all'interno di questa declinazione dell'idea di secolarizzazione, stanno diventando un interlocutore cruciale.

Il Convegno non ha inteso cercare un inventario completo dei problemi; e nemmeno solo una selezione di quelli che si sarebbero dovuti collocare in primo piano. Le relazioni del pomeriggio non hanno avuto la pretesa di esaurire la recensione dei luoghi che pure sarebbe stato necessario passare in rassegna. Hanno inteso, soprattutto, mettere a punto la domanda che, non sfuggendo alla complessità dell'interrogativo, si lasciasse provocare dalla questione decisiva: quale futuro immaginare per il cristianesimo in Occidente? Come annunciare il Vangelo dentro le forme dell'umano comune? Due motivi sono stati sondati dalle relazioni del Prof. Massimo EPIS della Facoltà Teologica di Milano, e del Prof. Kurt APPEL dell'Università di Vienna.

Il primo motivo è quello della responsabilità propria della teologia di articolare *kerygma* e *logos*, non pensando che sia la teologia a conferire il *logos* a un *kerygma* che altrimenti sarebbe solo un annuncio confessionale. La teologia «esplicita le condizioni di universalità intrinseche all'annuncio della fede» e questo compito intende onorare il tratto universale del messaggio evangelico. Per realizzarlo l'intervento del Prof. Epis si confronta con due rilevanti mutazioni dell'ethos veritativo di oggi: il "paradigma naturalistico" del "nuovo ateismo" che rende superflua la rivelazione di Dio nella spiegazione del mondo; una figura del *logos* che pensa la differenza ontologica ancora in termini di esteriorità. In effetti, si tratta di due fronti decisivi, che fanno i conti con le forme egemoni del sapere scientifico e filosofico del Novecento e le cui propaggini trascinano nel nostro secolo.

Il confronto serrato mette in luce, per il primo fronte, il "resto antropologico" che questo pensiero di pretesa olistica non riesce a pensare, pur presupponendolo; per il secondo fronte, è facile vedere come l'implicazione di antropologico – il non pensato del naturalismo – e di ontologico

proceda dalla figura dell'esteriorità, che è contestata alla prospettiva onto-teologica, sotto il cui stigma è stata collocata la questione di Dio nella modernità. Sono passate in rassegna le figure più imponenti della filosofia e della teologia del XX secolo che si sono dedicate a pensare la correlazione tra l'essere e il sé. Con tutti gli sbilanciamenti che si sono prodotti. Così se il naturalismo non riesce a cogliere la differenza dell'antropologico, il modello dell'esteriorità che vuole porre a tema tale differenza, non approda a valorizzarne l'intima correlazione con il «primato della verità in-oggettivabile ancora formalisticamente enunciato». Per questo la strategia dell'intervento di Epis culmina prospettando la forma originaria della correlazione tra antropologico e teologico, che si realizza nell'esperienza interpersonale: in tal modo «la questione della nominazione di Dio attiene all'alterità iscritta nella dinamica responsoriale e interpersonale del senso». Solo da ciò verrebbe una piena illustrazione del profilo universale del *logos* a servizio dell'annuncio cristiano: un *logos* che pensa «la responsabilità del soggetto non semplicemente “di fronte” alla verità, ma “in rapporto” ad essa». Per dire la “verità che fa liberi” è necessario “vivere una libertà che fa veri”!

L'originale contributo di Kurt Appel sembra percorrere la via inversa, ma incrocia un motivo altrettanto decisivo: l'universalismo cristiano di san Paolo riscoperto da alcuni filoni del pensiero recente che provoca la stessa teologia. L'autore sviluppa in una carrellata appassionante dieci tesi che tracciano la linea del nichilismo moderno che va dall'ultimo grande racconto della *Fenomonologia dello spirito* di Hegel fino al mondo virtuale dei nostri tempi. Se la virtualizzazione del mondo attualizza la spinta nichilista moderna, fino a giungere a perdere la realtà come *res aliter* per assorbirla nella sua rappresentazione, essa perde anche il soggetto come essere desiderante che si consuma nella pura rappresentazione e si annuncia nella domanda lancinante sulla corporeità perduta. Separazioni drammatiche che dissolvono non solo l'altro della realtà, ma anche la singolarità del soggetto nella sala degli specchi del mondo

“rappresentato”, che alla fine non ha neppure bisogno di spettatori, perché funziona da sé, creandoli come puri “attori” del gioco mediatico, lontani dall’esperienza singolare e finita dell’io. L’universalismo livellante della rappresentazione come *perpetuo mobile* appare la forma odierna che attraversa l’Occidente. E viene esportato senza nessuna difficoltà e poca spesa nel mondo globale.

Questa diagnosi determina poi i tratti di tale (falso) universalismo, che trasforma il senso della temporalità: la perdita del passato della memoria e l’estenuazione del futuro della speranza, soprattutto ciò che passa per le nuove generazioni e il contratto che si stipula tra genitori e figli nella genealogia della vita (tesi 4-6). La vita ha la forma di un flusso o di un caleidoscopio che riproduce sempre immagini colorate e cangianti di un ritorno dell’identico. Nel mondo virtuale niente è perso e tutto è ripetuto, non esistono mortalità e vulnerabilità, ma neppure generazione e nuova nascita. La sconfitta della morte a cui sembra porre rimedio il mondo della rappresentazione (virtuale) è fallace, perché cancella la stessa temporalità: la mortalità e la finitudine sembrano fissate nel gelo siderale della fine della temporalità. Qui s’innesta la sfida dell’universalismo messianico paolino: in cui accade la drammatica tra la fine del tempo e il tempo della fine, un tempo compiuto dopo la fine del tempo. Non si tratta di un togliimento della mortalità, anzi in Cristo ebrei e greci sono avvolti nella colpa per aver negato l’universalità del peccato, e per questo essi sono sotto la sovranità della morte. Cristo risorto porta soccorso, da un lato, rivelando il carattere mortifero di questa sottrazione dell’uomo a Dio e, dall’altro, non cancellando la fragilità dell’uomo e la sua vulnerabilità che è accolta e amata, *sola gratia*, da un nuovo *universalismo della misericordia*, che rappresenta il tempo della fine e il fine del tempo. Tale universalismo non sottrae l’uomo al regime della temporalità e della finitudine, ma lo assume, decentrandolo e facendolo partecipare alla vulnerabilità crocifissa di Cristo. Di qui si configura, nell’ultimo tratto del percorso (tesi 7-10), il compito per la teologia di ono-



rare l'universalismo messianico paolino: che porta a fare un'esperienza della temporalità redenta, che è «il portale di un'apertura, di un'ospitalità, tramite cui l'uomo si può rendere conto di essere l'evento del dono proveniente da un essere-altro a cui è indirizzato». In questa esposizione verso l'altro, l'uomo non solo patisce il mondo, ma ne accoglie anche la promessa di vita.

\* \* \*

Alla sfida contenuta in questa diagnosi impietosa, ma acutamente profonda, è stata dedicata la seconda mattina del Convegno, con un affresco di vaste proporzioni. È stato un momento veramente emozionante sia per qualità delle relazioni che per intensità d'ascolto. Accanto alla cristallina lucidità delle due relazioni che qui pubblichiamo e che hanno ricevuto anche l'attenzione della stampa, bisognerebbe riascoltare anche il fascino dell'oralità di quel giorno. I Proff. Giuseppe ANGELINI e Pierangelo SEQUERI hanno portato il rapporto tra cristianesimo e Occidente al punto di massimo confronto su due aspetti critici: il nesso tra vangelo e legami sociali; e tra giustizia della fede ed educazione degli affetti. Si tratta evidentemente di due snodi cruciali per due differenti e convergenti ragioni: *la prima*, perché il rapporto sociale viene sottratto al punto di vista della coscienza ed è abbandonato come una landa solitaria alle relazioni funzionali dominate dalla tecnica e dal mercato; e, insieme, perché l'ordine degli affetti corre oggi il grave rischio di essere ripiegato su di sé, non perdendo solo il bene e il vero, ma diventando mortale anche per il soggetto autoaffettivo; *la seconda*, perché una positiva declinazione dell'umano nel rapporto intrinseco al noi sociale (nella forma della lingua e della cultura) e una corretta educazione sentimentale che la colleghi alla giustizia di agape, è l'antidoto più radicale al deperimento della coscienza (privata) senza società, e, insieme, la cura più affascinante a una percezione del mondo che non sia anestetica e anaffettiva. E, quindi, anche a un'esperienza dell'uomo

che non sia solitaria ed emozionale. Mondo degli affetti e spazio sociale sono così convergenti a far vivere all'uomo nella sua singolarità l'esperienza liberante della giustizia del Regno e della potenza salvifica di Agape.

Angelini nel suo intervento ha preso le mosse da una chiarificazione della nozione di nuova evangelizzazione: richiesta non solo dalla contingenza di rimediare alla scristianizzazione odierna, ma di «una nuova forma dell'annuncio imposta dalla permanente trascendenza della verità del vangelo rispetto a ogni dottrina acquisita alla consuetudine della coscienza personale e della Chiesa stessa». Al compito di sempre per preservare la singolarità del *kerygma*, la nozione di nuova evangelizzazione pare essere illuminata meglio dalla presente transizione storica connotata dalla secolarizzazione civile. La secolarità della città (prima che l'incredulità dei singoli) connota l'epoca presente, soprattutto le forme del vivere (la cultura in senso antropologico) patiscono una separazione tra coscienza e società e, quindi, tra forme della fede e forme del vivere sociale. La separazione tra religione e società connota appunto il progetto della laicità, ma questo trascina con sé anche la lontananza tra fede e cultura, rendendo impossibile *l'originaria mediazione culturale della coscienza* e pertanto della stessa coscienza credente. Senza ricuperare la tesi centrale del debito originario che il soggetto ha verso l'altro (il prossimo, il mondo, la società e Dio) non è possibile superare questa separazione storica: la coscienza (e le stesse forme del sapere) nasce dai legami che sono «certo annunciati in prima battuta dalle forme dell'esperienza passiva ed emotiva, [ma] per configurarsi come legami intenzionali e liberi hanno bisogno della parola, e più in generale di tutte le forme simboliche della cultura e del costume». La tesi dell'essenziale mediazione culturale (passiva e attiva) della coscienza, deve scontare tuttavia il difetto che deriva dal modello che postula la separazione tra fede e cultura e tra cristianesimo e civiltà.

È soprattutto qui che il contributo di Angelini ha dato una chiarificazione decisiva confrontando il modello fran-

cese della *laïcité* con quello americano della *religious freedom*. Il primo persegue l'obbiettivo della scomparsa della religione dallo spazio pubblico. Lo si comprende (ma non lo si può giustificare) per la sua radice storica, quella di porre rimedio alle guerre di religione seguite alla rottura della fede prodotta dalla Riforma protestante. Il secondo non solo riconosce dignità pubblica all'esperienza religiosa, ma chiede «alle religioni, intese come forme del legame sociale, di valere come riserve di senso, che impediscano la statalizzazione dello spazio pubblico». In tal modo, per il modello della *laïcité* la libertà religiosa è ricondotta alla libertà di coscienza e quindi confinata nello spazio privato; invece, per il modello della *religious freedom*, la libertà religiosa conferisce a garantire alla libertà di coscienza anche il suo spazio sociale. Si può intuire come il secondo modello favorisca meglio la mediazione tra cristianesimo e civiltà, tra coscienza (di fede) e cultura (civile). Soprattutto in un momento di grandi trasformazioni antropologiche, s'intravede che il consenso tradizionale circa i significati elementari della vita (che la *laïcité* presuppone) s'incrina velocemente e rende impossibile alla sola ragione di determinare le forme giuste del rapporto umano. Il paradosso di Böckenförde lo smaschera in modo chiaro: la libertà di coscienza su cui si fondano le società liberali non può essere garantita che al prezzo di venir meno al suo presupposto. Il saggio poi svolge le conseguenze della trasformazione dell'esperienza religiosa in Occidente: la *laïcité* favorisce un tipo di religione debole (la religione dell'anima) che la rinserra nello spazio della coscienza privata, espungendola dal rapporto sociale e quindi dalla capacità di determinare le forme giuste del convivere civile. Mentre sembra più adatto a elaborare il rapporto tra cristianesimo e civiltà il modello della *religious freedom*, perché consentirebbe al rapporto sociale di trovare nelle tradizioni religiose una riserva di senso per l'*ethos* civile, e alla coscienza cristiana (o religiosa in generale) di impegnarsi seriamente con «il compito di una lettura cristiana dei vincoli che uniscono gli umani nel quadro della vita civile». Il compito

resta per molte parti inevaso perché è un impegno a cui la teologia, legata a un'antropologia della conoscenza razionalistica della legge, non ha saputo eseguire. Lo può fare esattamente recuperando «l'essenziale mediazione pratica e processuale della conoscenza della verità sottesa ai legami sociali», e quindi riarticolarlo il rapporto tra coscienza credente e cultura civile. Senza questa mediazione – è la conclusione di Angelini – non è possibile dare consistenza reale al compito della nuova evangelizzazione.

L'ultimo intervento, proposto dal Prof. Pierangelo Sequeri, ha onorato il Convegno con una relazione di grande profilo e d'intensa passione. Il rapporto tra giustizia della fede e ordine degli affetti ha portato in vista l'altro lato delicato e decisivo per la nuova evangelizzazione: cioè «l'idea di una fede che è – in se stessa – la testimonianza di un uomo appassionato per la giustizia degli affetti e delle cose della vita». Il dispositivo argomentativo del percorso tracciato da Sequeri è esigente, ma alla fine liberante: da un lato, perché smaschera la ragione pubblica nella sua pretesa di essere agnostica e asettica, riducendosi alla sua forma procedurale nella soluzione dei rapporti sociali e delle conoscenze scientifiche; dall'altro, perché abbandona l'ambito delle affezioni allo spazio desolato dell'irrazionalità, consegnando la costellazione dei legami – di ogni legame: affettivo, interpersonale, sociale, culturale – all'instabilità e al ripiegamento su di sé. Senza possibilità di mediazione e quindi di formazione. Da qui si dipana il tema della formazione del legame, dell'ordine degli affetti, dell'«educazione sentimentale». L'associazione immediata è al titolo del celebre romanzo di Flaubert, di cui Lukàcs ha dato l'interpretazione critica di un «romanzo della disillusione», profezia della fine dell'amore romantico e del suo esito nichilista. Sull'asse dell'io sentimentale, Sequeri con grande finezza traccia la parabola che va dall'idealizzazione dell'amore cortese fino al mistico sentimento dell'amore assoluto del tardo nominalismo. Per approdare all'impetosa diagnosi dell'amore romantico, di cui per Flaubert non rimane nulla, se non la sua impossibile possibilità, nello struggimento

della mancanza dell'oggetto: «il suo vero contenuto è il sentimento di sé nella posizione di eros», è l'emozione del soggetto nella sua piegatura narcisistica. E nichilista! L'affezione non fallisce solo l'oggetto (il vero e il bene), ma estenua lo stesso soggetto e la sua parola nel "discorso amoroso" che è racconto di sé a se stesso. E si leggerà con grande interesse questa sorta di "epica del soggetto sentimentale" che passando attraverso l'idealismo approda all'eros rivoluzionario del Novecento per riapparire carsicamente nell'«involuzione narcisistica del soggetto sentimentale collettivo» del postmoderno. Il principio dell'autoaffezione non solo diventa «luogo di certificazione dell'esperienza e criterio di validazione del senso», ma «assimila il mondo, la storia, la società, ogni legame, come elemento perturbante».

La lucidissima diagnostica che legge la vicenda novecentesca dell'io sentimentale assume un tratto di forte denuncia del carattere nichilista dell'autoaffezione dell'io nelle sue forme cangianti, eppure sempre ripiegate su di sé, come un buco nero nel quale ogni legame viene attratto. Perché di fatto, ora, il soggetto è diventato individuale, concreto, irripetibile, «la saturazione del dispositivo [autoaffettivo], incalzante e pervasivo, va generando individui anaffettivi, anestetizzati, in difficoltà col volere e desiderare, con personalità multiple e virtuali difficili da riportare all'unità di un'esistenza singolare». Tutto ciò propone al cristianesimo un'esigenza radicale: «il tema alto dell'*ordo amoris*. Ossia dell'affezione come struttura ontologica ed etica della presa sull'essere del senso». È qui che il Prof. Sequeri intravede, nella seconda parte del suo intervento, un vero *kairòs* per la fede nel riportare l'ordine degli affetti alla giustizia originaria di *agape*. Si tratta di una vera *retractatio* che deve disinnescare di continuo la «presunta ovvietà fenomenologica della riduzione dell'originario affettivo alla piegatura dell'*auto-affezione*». A partire da qui viene portata al centro la tesi del saggio: «la coscienza e l'affezione vengono dalla cura della generazione in seno all'umano-che-è-comune». Una generazione che, guarda

caso, trova nel punto focale della *regula fidei* (il Credo) non la sostanza, neppure la relazione, ma la *generazione del Figlio*. Nella figura della generazione del Figlio, «la misteriosa grazia di *agape* (giustificazione suprema, senza la quale la fede non mi vale nulla)...[ha] a che fare con il lavoro affettivo della verità e della giustizia, che edificano l'esistente per l'eterno». A questo lavoro dell'affezione deve dedicarsi la giustizia della fede se vuole indicare all'Occidente secolarizzato un traguardo degno dell'uomo. Per meno di questo non è possibile annunciare la parola cristiana, senza una radicale plasmazione dell'io affettivo. Così, infatti, conclude lapidariamente il suo intervento Sequeri: la domanda è «se per caso Dio-apape e agape-di-Dio (il solo che è buono) non dicano semplicemente un modo diverso d'amare, ma siano addirittura cosa differente e più radicale dell'amore medesimo, inteso nell'accezione sentimentale e libidica che pervade gli usi occidentali (anche religiosi)». Se non è portata a questo livello, la sfida di una "nuova" evangelizzazione resterà solo un'operazione di facciata. La cura della generazione dell'uomo d'oggi non può consentirci questo lusso.

✠ **Franco Giulio Brambilla**