

## PRESENTAZIONE

L' assunto del Convegno<sup>1</sup> era molto concreto. Nel fuoco della sua riflessione è stato posto un tema che chiede, in pari misura, rigore dell'immaginazione cristiana e passione per l'intelligenza della fede, entrambe da esercitare in stretta aderenza alla condizione cristiana nel mondo dato.

Il logoramento di una visione eccessivamente dottrinalistica e schematica dell'appartenenza ecclesiale, alla quale non corrispondono, di fatto, né i suoi problemi più acuti né le sue esperienze migliori, ha ormai indotto effetti di polarizzazione contrapposti con uguali effetti di stallo. Da un lato, fa risorgere l'impazienza di soluzioni gnostiche, di arbitraria selezione degli osservanti e di aggressiva militanza dei puri. Dall'altro alimenta la rassegnazione alla mondanità spirituale, di cui ha parlato più volte papa Francesco, la quale cerca accomodamento e consenso per un governo pastorale della vita mondana, purché venga riconosciuto un certo protagonismo ecclesiastico nella tutela dei cosiddetti valori.

La parte più interessante e trascurata del popolo di Dio, in questo momento, sembra proprio quella che sta in mezzo agli estremi di questa polarizzazione, che abbiamo indicato, in attesa di più adeguato profilo, come i membri del "popolo dei sacramenti". Uomini e donne che si ritengono certamente cristiani (per loro stessa ammissione alquanto

<sup>1</sup> Il Convegno di Studio, promosso dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, si è tenuto il 25-26 febbraio 2014 presso la sede centrale della Facoltà, proponendo una riflessione sul tema: *Una fede per tutti? Forma cristiana e forma secolare*. Il presente volume ne raccoglie gli Atti.

imperfetti), i quali cercano di onorare questa loro convinta appartenenza, mentale e pratica, con atti più o meno frequenti di devozione e con normale rettitudine di comportamenti, nel quadro di un *ethos* religioso che considera l'assidua collaborazione al ministero pastorale e la responsabilità diretta dell'iniziativa missionaria come la forma di una vocazione o di un carisma per il quale non si ritengono destinati (e idonei), ovvero come una modalità di impegno e di frequentazione non discriminante per l'autenticazione della loro fede cristiana. Una fede che avvertono come la propria, a tutti gli effetti, e alla quale non intendono rinunciare: consapevoli della loro inadeguatezza e della loro distanza dalla profondità della conoscenza e dall'assiduità delle opere che qualificano i cristiani apprezzabilmente più impegnati; ma anche incerti a riguardo di forme dell'impegno che ad essi appaiono difficili da comporre con l'*ethos* che li accomuna alle condizioni più solite del legame sociale, degli impegni familiari, del lavoro e della professione. Tanto più se si tiene conto della necessità di intrecciare queste responsabilità con l'odierna articolazione della convivenza civile, che chiede la pratica e il rispetto di una cittadinanza condivisa nella diversità pubblicamente sancita delle appartenenze ideali e della convinzioni esistenziali (religiose e non solo religiose).

Le strategie pastorali correnti appaiono piuttosto ondivaghe al riguardo, indirizzando a questo popolo di fedeli tutto un incalzare di iniziative e di messaggi, non sempre facili da decifrare e da ridurre a coerenza. Lo spettro dell'offerta è amplissimo: dalle enfatiche dichiarazioni di disponibilità dell'amore di Dio che non fa eccezione di persona, agli incalzanti ammonimenti al necessario ricupero di una coerenza battesimale perduta, che autorizza a dubitare della sincerità della fede, pur protestata. È spesso difficile distinguere il vero destinatario di questo appello alla fede autentica. Quando cioè sia l'incredulo o il peccatore che viene chiamato a conversione, oppure il cristiano che non è abbastanza assiduo agli incontri di catechesi o al servizio

degli organismi pastorali. Il tenore e l'enfasi degli argomenti spesso sono gli stessi.

Di certo, la pastorale che da qualche decennio insiste nella critica al cristianesimo convenzionale, ha indirizzato molte sollecitazioni incalzanti e pochi messaggi incoraggianti per questa corposa porzione del *popolo del cristianesimo* che, di fatto, continua a *sostenere la Chiesa* in tutte le sue sperimentazioni e traversie alla ricerca di un *ethos* vitale della fede nella difficile congiuntura culturale e civile dell'epoca. Le difficoltà, probabilmente, sono state troppo precipitosamente scaricate sulla presunta inerzia di questo *cristianesimo di popolo*, non rapido come desideravamo a ristrutturarsi in termini idonei alle nuove esigenze mentali e pratiche richieste dall'integrità di una fede consapevole e attiva. L'appello alla maturazione e alla coerenza della fede-decisione *per il cristianesimo*, che si verifica su forme di impegno molto affini a quelle specifiche del ministero ecclesiastico, è risuonato anche come ammonimento indiscriminato all'inadempienza strutturale della fede-adesione *al cristianesimo*, la quale sarebbe intrinsecamente a rischio di inautenticità personale e di dissipazione secolare.

L'urgenza di questa saldatura ha fatto apparire lo scarto anche là dove esso non era né pensato, né voluto. Di fatto, il lato di maggiore impegno dell'iniziativa pastorale, oggi posta sotto il segno della nuova evangelizzazione, è quello che appare impegnato soprattutto a recuperare la coerenza della fede cristiana all'impegno per l'istituzione ecclesiale. Ineccepibile, ma il rischio di riduzione ecclesio-centrica del ministero pastorale, di certo non coerente con il sollecitato dinamismo dell'evangelizzazione, è stato notato anche dal magistero più autorevole.

L'annuncio e la testimonianza del vangelo di Gesù per un vasto mondo, ignaro o indifferente alla sua crucialità per il destino dell'uomo, prima e più che per le sorti della Chiesa, continuano a disporre soprattutto di linguaggi (e in certo modo anche di pratiche) che ne riflettono l'urgenza per gli assetti delle gerarchie e delle appartenenze ecclesiali. La qualità essenziale della fede è irriducibile al suc-

cesso funzionale delle istituzioni ecclesiali, sia pure le migliori e le più necessarie, come ha scopertamente insistito nell'ultima fase del suo magistero il papa Benedetto XVI. E l'ammonimento (esemplarmente pronunciato proprio in un discorso alla "sua" chiesa tedesca), non ribadiva semplicemente una necessità di principio, ma interpretava una drammatica urgenza per l'assetto della vita ecclesiale odierna. L'inaugurazione del ministero di papa Francesco (la cosa è ben presente a tutti, anche per la diretta eloquenza delle sue metafore) si pone in perfetta continuità con questo arretramento riflessivo sulla vivacità dell'essenziale. La Chiesa "in uscita", che indica una sostanziale inversione di rotta rispetto alla preponderante concentrazione su "se stessa", porta lo stesso segno. L'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, che rilancia il tema del Sinodo dei vescovi, abbozza le coordinate qualitative di questo mutamento del gesto pastorale, che voglia sintonizzarsi sul primato dell'evangelizzazione.

Una più pacata valutazione dell'esperienza di questi decenni consiglia dunque una riflessione più differenziata sull'*ethos* della fede nella storia della comunità umana. In questi decenni di fervore intorno al profilo ecclesiale e politico della *forma fidei*, la qualità cristiana è stata simultaneamente rappresentata su due registri – l'apertura universale della fede e la cura della singolarità cristiana – in linea di principio radicalmente connessi. Ma la storia pastorale dei loro effetti ha mostrato anche il prodursi di schematismi che li hanno posti in conflitto fra loro.

L'apertura della fede non può certo farla evaporare nella futile benedizione di qualsiasi soluzione esistenziale dell'universale bisogno di spiritualità e d'amore. Nè la singolarità cristiana deve essere mortificata nell'atteggiamento autoreferenziale di un'appartenenza ecclesiale che misura la serietà dell'adesione alla fede in base al grado di affinità del comportamento credente con l'esercizio del ministero pastorale. Di nuovo, prende rilievo l'indicatore che abbiamo adottato per la nostra verifica. La provocazione non è arbitraria. Intanto, la sollecitazione ad una più seria

considerazione della “religiosità popolare” e di una “chiesa di popolo”, ancorché non esente da qualche semplificazione nostalgica che ne rende sterile l’impiego, va certamente nel senso di una giusta correzione dell’ingenuità neo-illuministica che guida molti programmi della pastorale ordinaria. L’ingenuità, ovviamente, non sta nell’impegno di formazione, ma nella convinzione che i problemi posti alla comunità di fede dalla *secolarizzazione* dell’*ethos* civile possano essere fronteggiati dall’intensificazione dei piani quinquennali di *scolarizzazione* della fede. In secondo luogo, una migliore approssimazione alla *forma ecclesiae* richiesta dalla svolta dell’epoca appare sollecitata dalla crescente polarizzazione della sensibilità ecclesiale intorno a due emergenze: apparentemente irrelate, se non difformi, ma in realtà profondamente connesse. Intendo, brevemente, la questione della decostruzione dell’umanesimo occidentale e quella della conciliazione dei carismi ecclesiali. La sfida posta dalla prima, chiede certamente una risoluta pacificazione della seconda. Mai come oggi, la regola aurea dell’autenticazione dei carismi, ossia l’edificazione della comunità e l’efficacia di *agape*, è tema di stretta attualità per una Chiesa i cui problemi di contesto e di vitalità sono così ben rappresentati dall’icona della comunità paolina di Corinto.

Dentro il fondamentale cerchio del credito sinceramente rivolto a Gesù (emblematicamente collocato fra queste due espressioni evangeliche: “Nessuno ha mai parlato come quest’uomo” e “Tu solo hai parole di vita eterna”) si profilano diverse forme di adesione e di maturazione della fede cristiana. Forme chiaramente sigillate nel canone evangelico, che la stessa teoria teologica della fede trascura sistematicamente. Sembra necessario che la Chiesa le riconsideri come una parte reale dei suoi legami: legami di cui è fatta, legami che il Signore le affida e dei quali deve prendersi cura (il Signore stesso ne ha indicato il perimetro: “Chi non è contro di noi è con noi”).

È necessario essere più generosi con i cristiani estranei alla lingua ecclesiastica, per restituire loro un senso di *in-*

*clusione* legittimo, non soltanto l'ossessione di un legame perennemente in difetto: e con ciò, per ravvivare in essi il sentimento di essere effettivamente *compresi*. Il popolo dei sacramenti e dei sentimenti cristiani è certo più esposto alla pressione della cultura omologatrice, che affoga nei luoghi comuni il lessico cristiano: ma è anche dotato, nel suo complesso, di esperienza e di tenuta nei confronti dei fondamentali (anche religiosi) dell'umano: della famiglia, del lavoro, della responsabilità educativa, della complessità sociale e della resistenza al degrado. È vero, per altro, che questo popolo ci appare sempre così vagamente consapevole della singolarità religiosa e umana della verità cristiana. Esso però è anche felicemente refrattario a perdersi nel gergo e nelle retoriche di dispute così implacabilmente intra-ecclesiastiche: che troppo spesso ci appaiono di dubbia qualità in ordine al servizio che esse vorrebbero rendere al difficilissimo compito di una *fede normale*. La fede cioè che deve affrontare la prova più difficile, dalla quale gli ecclesiastici sono protetti: il miracolo di vivere, senza perdersi, nelle condizioni inevitabilmente condivise dalla gran parte delle persone normali di questa società in crisi. Il popolo dei sacramenti e dei sentimenti cristiani sostiene, in presa diretta, l'urto con la complessità familiare e sociale di una condizione civile estranea al linguaggio e alle consuetudini dell'autoreferenzialità ecclesiale (dei chierici, ma anche dei laici). Il rinnovato appello di papa Francesco a privilegiare il contatto diretto con i poveri, e ad uscire dalle forme di una mondanità spirituale dei ruoli e degli apparati, deve essere decodificato in profondità – credo – in questo orizzonte.

La bella espressione di LG 9 (“Dio ha convocato l'assemblea di coloro che credono e guardano a Gesù autore della salvezza e principio di unità e di pace e ne ha fatto la sua Chiesa, perché sia per tutti e per ciascuno il sacramento visibile di questa unità salvifica. Chiamata ad estendersi in tutte le parti della terra, essa entra nella storia degli uomini, ma al tempo stesso trascende i tempi e i confini dei po-

poli”), dovrebbe probabilmente ispirarci ed essere indagata, direi, *ad litteram*.

Di questa emozionante visione, che stringe così efficacemente sulla fenomenologia della percezione effettiva di ciò che della Chiesa si lascia anzitutto vedere e apprezzare da chiunque, ma che al tempo stesso indica così esattamente il dinamismo del dentro-e-fuori in cui il mistero di incorporazione nell'economia cristologica vive, si dovrà probabilmente fare più tesoro. Qui, il lessico, rimane ineccepibile quanto all'aderenza dottrinale, ma anche straordinariamente libero dalla gergalità di una lingua esoterica. Una straordinaria lezione di metodo, che vale un trattato. La sensibilità cristiana, lentamente, incomincia a percepire la necessità di considerare *l'articolazione temporale* dell'accesso alla fede (la storia esistenziale dell'effettività evangelica) e la *differenziazione figurale* della vita secondo la fede (la storia sociale di quella stessa effettività), come vere e proprie forme-di-chiesa. Forme e figure che la Chiesa (a partire da *Ecclesiam suam* ed *Evangelii nuntiandi*, che hanno anticipato *l'effetto ecclesiologico* del Vaticano II, proprio su questo punto) mostra di saper comprendere benissimo. La tradizione ecclesiale ha sempre resistito al ripiegamento settario (comunità dei “puri”) o all'adattamento politico (chiesa di “massa”) dell'appartenenza sacramentale e confessante in cui si edifica la Chiesa. E neppure ha inteso che il ministero ecclesiastico fosse il modello unico dell'appartenenza autentica o della fede riconosciuta. Naturalmente, la logica di questa prassi della tradizione è rigorosamente teologica: non la decidono le potenze del mondo, né l'arbitrio dei singoli.

E qui entra in scena la teologia, con il suo doveroso compito di intelligenza e di discernimento. Sembra evidente che essa, per svolgere questo compito, nella fase di attuale ripensamento della *forma ecclesiae*, alla luce dell'odierna costellazione storica della cultura e della società civile, debba scavare più a fondo sul suo principio, ovvero sulla *forma fidei*. Nei riguardi di questo scavo, mi sembra lecito rilevare che la teologia sia stata molto più assidua e

creativa nell'aggiornamento e nell'elaborazione del profilo teologico-fondamentale (l'impegno a ripensare l'essenza della fede come *forma hominis digna*), che non nella messa a punto profilo teologico-pastorale (l'impegno a pensare le diverse figure della fede in Gesù mediante la quale Dio convoca e costituisce la Chiesa).

Ne è venuto uno sbilanciamento, che assume quasi la forma del chiasma. Il puntiglio di questo orientamento teologico-fondamentale si è concentrato sull'univocità della teoria, con qualche persistente difetto della fenomenologia rivelata che deve istruirla. Il rapporto fra l'essenza della fede, riscritta nel cielo del nesso fra decisione e verità, e la topica differenziata delle figure evangeliche della sua effettività, rimane labile. Labile, dico, anzitutto per rapporto al rigore della teoria teologica del suo concetto: che deve mostrare di saperle includere, e dunque di discernerele e di giustificarle, nell'orizzonte di una vera intelligenza teologica, ossia di una restituzione concettuale della fede, la cui notizia è ricevuta insieme con la rivelazione (e non dedotta da un autonomo dispositivo trascendentale della decisione per la verità). Il canone evangelico è dovizioso di questa fenomenologia rivelata circa i termini dell'unità e della differenze nelle quali accade l'accesso alla fede: differenziazione normalmente frequentata dalla predicazione cristiana, eppure sistematicamente elusa dalla teoria teologica. Questo radicalismo dell'univocità trascendentale della fede, però, è labile anche per la qualità della sua competenza antropologica, che sconta troppo rapidamente la forma / le forme della storicità in cui la fede si dà: precisamente *nel contesto* dell'umano condiviso e *nel contatto* con la comunità testimoniale. *Questa* disposizione è appunto *l'a priori storico* che istituisce l'effettività coscienziale della fede: irriducibile all'atto della decisione circa la verità e il senso. L'elusione della portata costitutiva di questa effettività (testimoniale) *della fede in atto* con l'effettività (personale) *dell'atto della fede* compromette certamente il rigore concettuale dell'impostazione teorica della coscienza credente che pure urge – giustamente – la considerazione della

costituzione antropologica della fede teologale. Ne soffre immediatamente, di conseguenza, per difetto di un modello fenomenologicamente attendibile della sua corretta determinazione teologico-fondamentale, la teoria teologico-pastorale della trasmissione testimoniale e della mediazione ecclesiale della fede. In realtà, e più profondamente, appare ormai chiaro che l'eccesso di distanza fra i due profili della ricerca teologica intorno alla fede (quello teologico-fondamentale e quello teologico-pastorale), come anche l'inerzia dell'iscrizione del loro nesso dentro modelli obsoleti (come quello della teoria e della sua applicazione, o quello della sua costituzione antropologica e della sua promozione ecclesiale), deve essere seriamente corretta. La disarticolazione dell'intelligenza teologica della fede *cristiana* costituisce un motivo di involuzione per entrambe. E di certo – quello che più conta – accumula un involontario difetto di generosità nei confronti del cristianesimo dei credenti che effettivamente esistono. La loro condizione effettiva merita certo più rigore di discernimento, quanto alla fede che essa mostra. Ma anche più empatico riconoscimento, in ordine alla fedeltà che essa dimostra.

\* \* \*

Il Convegno è stato dunque convocato – emblematicamente e problematicamente – intorno all'intuizione della necessità di esplorare con sguardo nuovo questo cristianesimo “di mezzo” del popolo dei sacramenti e dei sentimenti cristiani. Un cristianesimo che sta in mezzo agli opposti estremi della perfezione clericale e della pratica mondanizzazione del *sensus fidei*.

L'approccio richiesto ai relatori fu volutamente differenziato e di ampio spettro, nell'intento di toccare alcuni nodi sintomatici del tema (e dei suoi problemi), in cui i due modi dell'approccio teologico si trovano coinvolti insieme, per così dire, dal momento che già in linea di principio non è così semplice indicare che cosa è di pertinenza esclusiva dell'uno e dell'altro, in ordine alla decifrazione del tema di

merito. Del resto, si tratta soltanto dell'avvio di un piano di ricerca, che non mette in campo soluzioni consensualmente già definite (è per questo che si fanno convegni di ricerca e di studio, dopo tutto). L'intenzione è quella di proseguire l'approfondimento, anche con altri strumenti di lavoro – non solo di confronto interno, ma anche di collegamento con altre istituzioni ecclesiali e accademiche. Il profilo individuato per l'avanzamento della competenza teologica sull'effettività della fede, che ci chiede di mettere a frutto l'impegno già dispiegato per l'elaborazione dei suoi presupposti fondamentali, ci sembra suscettibile di essere condiviso e discusso nell'ambito più complessivo della comunità teologica (ed ecclesiale) come un argomento la cui importanza può essere consensualmente apprezzata, nel quadro delle priorità che si raccomandano nella fase presente. L'illustrazione delle buone ragioni di questa concentrazione, è il motivo della inconsueta estensione di questa presentazione, per la quale invoco l'indulgenza del lettore.

Nonostante ciò, ritengo che possa risultare di qualche utilità l'aggiunta di una succinta guida alla lettura dei contributi, molti dei quali hanno giustamente ampliato l'articolazione dei loro ragionamenti nella redazione scritta. Lo farò illuminando essenzialmente il filo che mostra la loro convergenza (a tratti persino felicemente sorprendente) con il senso assegnato all'intestazione interrogativa del Convegno.

L'apertura dello sfondo culturale della domanda circa le condizioni di accessibilità e di universalità dell'appello cristiano alla fede è posta in termini semplici e radicali da Sergio GIVONE. Il nome "Dio" parla ancora "a tutti"? E che cosa dice, quando parla? Nell'Occidente europeo il Nome sembra mancare di vera profondità, di autentica capacità di coinvolgimento. La sua universalità e la sua eloquenza sembrano strettamente limitate all'inerzia con la quale esso denota una passione storica e una visione condivisa che appaiono tramontate. È il simbolo di una costellazione culturale che fu comune un tempo, ma la cui attribuzione di senso dirimente per la vita denota ora gruppi

cognitivi residuali, se non specifiche individualità esistenziali. L'indifferenza prende il posto dell'attaccamento e della polemica. La scienza spiega il mondo a prescindere dall'ipotesi di un qualche significato del termine. Il nostro tempo non è solo culturalmente post-metafisico, è post-tragico: ossia, si è portato oltre i due luoghi cruciali per l'evocazione del nome di Dio. Però – è la provocazione di Givone – l'istanza metafisica del senso ultimo, che rimane ingiustificata per il positivismo scientifico, come anche l'istanza etica della perversione maligna, che resta irriconciliata per il naturalismo post-moderno, sono impiantate nella vita. La narrazione del pensiero unico le dichiara tramontate nella cultura, ma la coscienza dell'umano condiviso ne rimane tormentata nella realtà. Forse sono uscite dalla (nostra) cultura. Di certo non sono uscite dalla (nostra) vita. Produrre disincantamento della cultura che ostruisce la vita è il compito urgente, e comune, del pensiero e della fede.

Proprio da questa rimozione congiunta del tragico (che non è il suo superamento) e del divino, tipica del nichilismo, prende le mosse il contributo di Pierangelo SEQUERI. L'ipotesi che viene in primo luogo illustrata è appunto quella di intendere la "perdita di Dio" (morte o eclissi che sia) come un tratto di pericolosa ingenuità del processo di secolarizzazione, che si immagina di potersi completare come emancipazione della libertà umana nella *polis* moderna percorrendo la via della rimozione del sacro, all'interno della quale non sarebbe più neppure necessario impegnarsi per l'ateismo. Le basi teoriche della de-sacralizzazione sarebbero assicurate dalla laicità razionalistica della scienza, e il suo rinforzo simbolico verrebbe dalla estetizzazione naturalistica del godimento. L'ingenuità del processo apparirebbe, secondo chi scrive, su una duplice linea. In primo luogo, la de-sacralizzazione non produce affatto la riduzione dell'irrazionalità e della superstizione: il sacro migra verso l'idolatria e produce nuove forme di magia. In secondo luogo – e su questo ormai tutti convergono – la de-sacralizzazione non supera affatto il nichilismo: non lo ral-

lenta neppure. Di qui la necessità di una cultura cristiana capace di una de-costruzione teologica del sacro, la quale mostri la sua radicale insuperabilità e, al tempo stesso, la sua pericolosa ambivalenza. Di qui l'orizzonte di una presenza cristiana nella *polis* che illustri il modo in cui la fede, radicata cristologicamente, libera l'invocazione religiosa del nome di Dio – l'adorazione – dal nesso con una subcultura settaria di una comunità autoreferenziale e con la proiezione metafisica di una soggettività narcisistica.

In virtuale convergenza con questa nuova gravidanza assegnata al simbolo dell'adorazione, Sergio UBBIALI indaga l'attualità dell'antica *disciplina dell'arcano*, esplorata precisamente nella sua connessione con la *nominabilità di Dio* nell'orizzonte secolare e mondano. La riscoperta delle ragioni moderne della *disciplina arcani* viene da D. Bonhoeffer, che la intende come l'attitudine a custodire "il miracolo di Dio come miracolo", ovvero comprendere "il mistero di Dio esattamente come mistero". La sua recezione di questo spunto, nella teologia attuale, non è esente da fraintendimenti, soprattutto in riferimento all'originario nesso fra *intelligenza* del mistero e *celebrazione* dei misteri. Precisamente questo legame è valorizzato nella proposta teologica del benedettino Odo Casel, che precede la stessa provocazione di Bonhoeffer. Qui il legame fra nominazione credente e celebrazione confessante del mistero di Dio si lascia intravedere con suggestiva pregnanza. Ubbiali suggerisce due direzioni per l'approfondimento critico necessario. La prima evoca l'interesse di una rilettura, in questa precisa ottica, del modo con il quale Origene aveva già messo a fuoco la crucialità dell'argomento, elaborando il rapporto fra "l'interno" ecclesiale e "l'esteriorità" pubblica della celebrazione e della comunicazione del mistero. La seconda pista è la raccomandazione di onorare l'impegno di adeguare la teoria teologica dell'effettività della fede – come decisione della libertà e come partecipazione al mistero – alla profondità del suo coinvolgimento esistenziale, non surrogabile da un'impostazione puramente "mistica" o "misterica" dell'evento cristologico.

Prendendo le mosse dalla disputa di Origene con Celso, circa la pretesa universale della singolarità cristiana, Marco RIZZI porta all'attenzione i momenti storicamente significativi per l'evoluzione del pensiero teologico cristiano a riguardo della differenza e della connessione tra custodia della singolarità cristiana e integrazione dell'umano comune. Nell'orizzonte antico, la discussione si concentra essenzialmente su due vettori, che coincidono con due assi fondamentali già presenti nell'elaborazione di Paolo. Il primo (esemplarmente, Origene) è quello che elabora il problema sulla base del rapporto dell'universalità assoluta della legge di Dio non scritta (iscritta nella creazione e rivelata dal vangelo) e la particolarità storica di tutte le leggi e i costumi umani, che in diverso modo vi corrispondono e se ne discostano. Il secondo vettore (emblematicamente, Agostino) è quello che riporta il nesso fra universalità e singolarità alla questione radicale del rapporto fra esteriores regolativa della legge (*nomos* ed *ethos*) e interiorità efficace della grazia (nella fede e nelle opere) che decide ultimamente, per tutti, l'accesso alla salvezza al di là della legge. La storia successiva, nel suo cammino verso la modernità, porterà oltre la *dialettica* di questo duplice dispositivo, per imporre la *dissociazione* dei suoi elementi di correlazione. La maggiore conseguenza della dissociazione, nel processo dei suoi effetti di sistema sull'evoluzione della cultura civile, sta nel fatto che ora il nesso fra universalità e singolarità non può più essere compreso semplicemente per riferimento alle tradizionali coppie di sacro e profano, laico e religioso, umano e cristiano.

Uno dei possibili effetti di sistema che contrassegna, all'analisi di tipo sociologico, la reazione ai moderni processi di secolarizzazione, è la tendenza alla riconversione della religione-di-chiesa nella forma della "religione a bassa intensità". Luca DIOTALLEVI propone questo indicatore sociologico come strumento analitico della situazione italiana. Religione a "bassa intensità", schematicamente, è il modello di una religione che reagisce ai processi di secolarizzazione e desacralizzazione enfatizzando la sua visibi-

lità nell'immagine pubblica a compensazione (e occultamento) della sua perdita di rilevanza nella quotidianità sociale. Nell'odierno assetto del sistema questa dinamica mercantile crea assuefazione anche all'interno della comunità ecclesiale, inducendo effetti di competizione (e di conflittualità) fra imprenditori e promotori auto-nominati del cristianesimo più affidabile (più liberante, o più rigoroso, eccetera). Di qui la necessità dell'istituzione di correre ai ripari, rinforzando l'accentramento clericale della produzione e della distribuzione del modello "standard" della fede, nonché il monopolio gerarchico della programmazione e della comunicazione del "brand" ecclesiale. In Italia, secondo Diotallevi, la deriva verso la soglia critica del processo, obiettivamente recessivo, è ancora reversibile. Nel quadro di una più sostanziale vitalità della risposta ecclesiale alla sfida dell'epoca dovrebbero essere meglio riconosciute e apprezzate proprio le potenzialità positive del "popolo dei sacramenti", che resiste agli eccessi di clericalizzazione dell'appartenenza autentica, ma anche ai contraccolpi dell'individualismo di una fede fai-da-te.

La trasformazione sociale dell'*ethos*, e la crisi della *forma ecclesiae* che vi è coinvolta, non sono di certo temi estranei all'attenzione e alla preoccupazione del ministero pastorale. La parola chiave, qui, sembra essere quella della "nuova evangelizzazione". Nel quadro della storia della recezione ecclesiale della formula, Luca BRESSAN riconosce una "reinterpretazione" meritevole di più attenta considerazione. Il nuovo orientamento ermeneutico è quello di Benedetto XVI che, nell'ottobre del 2012, indica la specificità della formula nel suo obiettivo riferimento al problema della scristianizzazione dei Paesi di antica tradizione cristiana, diventati "terra di missione". La prospettiva impone di immaginare la nuova evangelizzazione come uno specifico strumento di rinnovamento della Chiesa (perché qui la Chiesa che è in crisi è quella che è già impiantata da tempo); ma anche come necessità di un paradigma nuovo di configurazione della fede nelle condizioni date dell'*ethos* umano oggi condiviso (dato che quello che è stato a lungo

disponibile è manifestamente tramontato). Nella chiave di questa provocante rilettura di Benedetto XVI deve essere compreso anche il profilo “critico” dei suoi incalzanti ammonimenti a porre rimedio all’auto-secolarizzazione della Chiesa, effetto paradossale dell’astrattezza con la quale ha disegnato l’*ethos* cristiano nelle condizioni date. In questa chiave, gli antidoti sviluppati dai sistemi immunitari del “popolo dei sacramenti”, che ha sperimentato forme di ricomposizione dell’appartenenza cristiana e del comportamento civile, spesso innovative e non considerate, potranno diventare una preziosa risorsa.

La declinazione narcisistica dell’*eros*, che soggiace all’interpretazione nichilistica di una relazione io-tu senza più tempo e senza più mondo, ha obiettivamente poco a che fare con l’incanto e il miracolo dell’*agape* di Dio. Isabella GUANZINI esamina, evidenziandone la salutare provocazione che ne scaturisce per la teologia cristiana, l’attivismo di una recente tendenza filosofica, di orientamento dichiaratamente non-religioso e ateo, a contrastare la deriva post-moderna di *amor*, chiamando in causa proprio l’irrinunciabile mediazione del cristianesimo. La sorpresa e l’interesse – per la teologia cristiana – stanno nel duplice asse di questa radicale de-costruzione del sentimento post-moderno. Il primo è costituito dall’orientamento a far valere, ontologicamente e politicamente, la segreta declinazione anti-individualistica di *eros*, proprio attraverso il suo filtraggio radicale mediato dalla rivelazione cristologica di *agape*. Il secondo asse di trazione è individuato nella denuncia della straordinaria depressione che la mondanizzazione mercantile e tecnologica dell’*ethos* ha portato nella sfera della vita comune: affossando il nesso della potenza del desiderio con la creatività della storia. Il nesso, invece, è assicurato proprio dalla custodia dell’extra-territorialità del senso, ossia dal vigore u-topico del mistero dell’esistenza, rispetto all’autoreferenzialità del godimento di sé quale suprema istanza di realizzazione umana. Di qui la proclamata necessità di strappare al cristianesimo il segreto di questa vitalità dell’*eros* che si metabolizza in *agape*, in vista della

riconciliazione storico-politica del desiderio con il mistero dell'origine e della destinazione dell'amore.

Il codice generale dell'integrazione richiesta fra teologia fondamentale e teologia pastorale è il tema della ripresa sintetica offerta dal contributo di Giuseppe ANGELINI. La questione dei rapporti tra la forma cristiana della vita e le forme comuni del vivere si è fatta indeterminata, non va più da sé. Questo anche perché molte figure dell'*ethos* secolare stesso, che erano determinate e guidate da una consuetudine automaticamente condivisa, chiedono oggi di essere pensate e decise ogni volta quasi individualmente, e come daccapo. Lo schema di correlazione più indagato rimane quello del rapporto tra fede e cultura. Luogo pertinente, certo, ma anche affollato di luoghi comuni, che devono essere dipanati. Quello che è più importante decostruire è proprio il modello teorico che ancora si attarda nella comprensione della condizione civile come il *contenitore profano* nel quale deve essere versata la fede cristiana, invece che come *matrice generativa* del suo con-figurarsi nella forma di un *ethos* reale, capace di trasmissione vitale delle sue prossimità e delle sue distanze rispetto a quello civile. La condizione effettiva della vita cristiana deve dunque essere interrogata fenomenologicamente: non solo in rapporto al suo bisogno di formazione all'altezza della testimonianza e dell'appartenenza ecclesiale, ma anche nella sua capacità di istruire su ciò che ha necessità di essere formato e servito. Il confronto istruttivo e critico con i due grandi 'sistemi' storici che hanno 'modellato' la figura cristiana nella storia (Agostino e Tommaso) è in grado di confermare la pertinenza di questo mutamento di paradigma, anche rispetto alle istanze collaudate della tradizione.

*Pierangelo Sequeri*