

LA FEDE E GLI AFFETTI*

Compiti e opportunità della teologia

SOMMARIO: I. IN ASCOLTO (FENOMENOLOGIA): 1. *Emozione e sentimento*; 2. *Innamoramento e amore*; 3. *L'homo psychologicus* – II. RIFLESSIONE (TEOLOGIA): 1. *La fede di fronte alla provocazione dell'affetto*; 2. *L'affetto di fronte alla provocazione della fede* – III. CONCLUSIONE

Affronto il tema che mi è stato affidato – l'esplosione degli affetti e il compito della teologia – in due momenti a cui aggiungerò una conclusione. Nel primo cercherò di mettermi in ascolto del sentire comune per cogliere il modo con cui vengono trattati oggi gli affetti, nel secondo vorrei declinare il compito della teologia in riferimento alle stimolazioni che provengono dalla stagione attuale.

I. IN ASCOLTO (FENOMENOLOGIA)

Iniziamo dunque dal primo momento, il sentire contemporaneo. Organizzo i miei pensieri attorno all'idea – forse troppo acerba per esser presentata come tesi, ma certo molto più di una semplice sensazione – che oggi assistiamo a un ambiguo interesse attorno alla realtà che indichiamo con il termine «affetto». Dico «ambiguo» perché se, da un lato, con affetto intendiamo emozione, sentimento, amore... dobbiamo riconoscere che questi aspetti sono oggi comune-

* Questo articolo nasce come intervento presentato all'interno di un corso di aggiornamento proposto al giovane clero della diocesi di Como: *L'ordine del cuore. L'anima e gli affetti*. Il corso si è svolto tra il 21 e il 23 febbraio 2005 a Valle di Colorina (SO). Il testo mantiene volutamente lo stile discorsivo dell'esposizione. Conseguentemente anche i riferimenti bibliografici sono ridotti all'essenziale.

mente apprezzati; se d'altro canto, però, intendiamo legame duraturo, vincolo responsabile, relazione permanente... dobbiamo, al contrario, riconoscere che minore è il consenso. Il campo semantico abbracciato dal termine affetto è così ampio da poter includere l'uno e l'altro senso. Forse possiamo anche sospettare che la fortuna di questo termine nasca proprio dalla sua disponibilità ad assumere significati così differenti, promettendo una facile conciliazione di opposte fazioni, senza troppe precisazioni. Assumendo dunque questa impressione come ipotesi di ricerca, consideriamo i due poli entro cui oggi si inscriverebbe principalmente la realtà degli affetti: l'emozione (sentimento) e l'innamoramento (amore)¹.

1. *Emozione e sentimento*

La prima sfera a cui associamo spontaneamente l'affetto è quella dell'emozione e del sentimento. Come contraccolpo all'enfasi posta sulla ragione lungo la stagione filosofica inaugurata dal razionalismo cartesiano e alla censura della sfera emotiva e pulsionale imposta dall'illuminismo, l'emozione sembra rivendicare oggi tutti i suoi diritti alla cittadinanza nell'antropologia dell'uomo postmoderno. Se tradizionalmente l'ideale umano cui corrispondere era rappresentato dall'*homo sapiens*, oggi sembra piuttosto indicato dall'*homo sentiens*. Il primo coltiva l'intelligenza, l'impassibilità, la stabilità come valori dell'animo, infinitamente più apprezzabili della sensibilità, della passione, della mutevolezza, che ruotano invece attorno all'universo «oscuro» della corporeità. Il secondo, al contrario, assume il «sentire», nella forma del sentire emotivo, corporeo, come ideale di autenticità: l'emozione – vero e proprio oggetto di «culto»² – viene cercata, manifestata, provocata anche nelle forme dell'eccesso, dell'exasperazione, della provocazione, dello scandalo, della stravaganza. Se l'*homo sapiens* sottoscriverebbe l'intuizione cartesiana – *cogito, ergo sum* – che riconosce la certezza dell'esserci nel pensiero, l'*homo sentiens* proclama piuttosto «sento dunque sono» e sottoscriverebbe subito, come programma di vita, quello che si esprime nell'afflato: «L'importante, in ogni caso, è essere se stessi» (dove «essere se stessi» signifi-

¹ Individuo nell'emozione e nell'innamoramento i poli di attrazione dell'esperienza affettiva sulla scia di Sequeri, che vede in queste due realtà le forme della spiritualità postmoderna, cf P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito*, Glossa, Milano 2001, 14-17.

² M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

ca, rigorosamente, «essere come ci si sente di essere»). L'*homo sentiens* non si distingue, però, solo dall'*homo sapiens*, prototipo dell'intellettuale. Il suo culto per l'emozione lo distingue, di fatto, anche dall'uomo romantico, passionale. Il consumo di emozioni lo rende, infatti, incapace di passionalità: mentre la passione si impadronisce del soggetto, lega gelosamente, non può essere calcolata in nessun modo... l'emozione – nel modo con cui tende a essere consumata oggi – può essere, invece, prevista, programmata, abbandonata a piacere. Realizza un'immediata gratificazione, ci mette subito in comunicazione con altri senza che sia necessario condividere idee o opinioni di alcun tipo. Nel consumo delle emozioni (vero e proprio *business*!)³ predomina la solitudine e il piacere. Nel vortice della passione predomina la relazione che diventa fonte di sofferenza e può condurre alla tragedia⁴. Questa distinzione tra l'emozione e la passione ci consente di affermare che oggi l'emozione tende a essere compresa come un «tutto», cioè il campo in cui nasce, cresce e si consuma un'esperienza senza lasciare traccia. Fuor di metafora: un attimo senza altre conseguenze in termini di responsabilità. In questo modo l'emozione non è più riconosciuta come la parte esteriore o superficiale della nostra vita interiore: semplicemente essa è il «tutto» della nostra coscienza, anima o psiche... senza bisogno di quell'ulteriore approfondimento che, appunto, la coscienza, l'anima o la psiche... intendevano realizzare. Così ridotta, la vita si priva di quanto sfugge alle caratteristiche dell'emozione: le relazioni sociali e le convinzioni personali, i giudizi etici e i legami responsabili... fanno fatica a essere riconosciuti e apprezzati. Interiormente l'*homo sentiens* si impoverisce e, desideroso di gratificazioni immediate, tende a diventare narcisista.

2. Innamoramento e amore

Il secondo termine che immediatamente associamo alla realtà dell'affetto è amore o, meglio ancora, innamoramento. Il «colpo di fulmine» o la «cotta adolescenziale» sono oggi molto più frequenti: possono «accadere»⁵ a chiunque: qualunque sia l'età, la professione o

³ M. PERNIOLA, *Del sentire*, Einaudi, Torino 2002.

⁴ S. VEGETTI FINZI, *Storia delle passioni*, Laterza, Roma - Bari 2000.

⁵ Uso deliberatamente questo termine, accadere, poiché così ci si esprime oggi, istruiti dalle *Soap opera*, suggerendo l'idea che in fondo in fondo noi siamo sempli-

il ceto sociale, nessuno ne è preservato. Non solo. Oltre che essere atteggiamento diffuso, oggi l'innamoramento sembrerebbe una condizione ricorrente, soggetta a ripetersi continuamente. L'amore sembra così assorbito nella forma dell'innamoramento: siamo propensi a qualificare come «amore» ogni esperienza di innamoramento, mentre raramente sentiamo qualcuno affermare o addirittura giurare che l'amore attualmente vissuto sarà l'ultimo. Lo sconvolgimento delle strutture della parentela per le quali non possediamo ancora neppure termini appropriati («il compagno/l'amico/il fidanzato di mia mamma»... così sentiamo esprimersi i bimbi) ha reso ormai obsoleta l'espressione romantica «finché morte non ci separi». Tutto questo ha ridimensionato il «livello» richiesto in passato perché un'esperienza potesse essere definita «amore». In altre parole: non gli uomini sono diventati capaci di innalzarsi al livello dell'esperienza dell'amore, ma il livello qualificante l'esperienza amorosa si è abbassato. Per questo la parola «amore» è divenuta capace di abbracciare un campo sterminato di esperienze: ogni «impressione» di innamoramento è sufficiente per parlare di amore. Quest'abbondanza di esperienze amoroze potrebbe indurre a pensare – e di fatto accade – che l'amore sia un'arte che deve essere appresa attraverso l'esperienza: ogni esperienza – colta come l'attimo perché è fuggente – deve essere vissuta come un esperimento. Del resto, c'è forse persuasione oggi più condivisa di quella che propone di «provare per credere»? Nulla può essere affermato senza essere prima stato provato e nulla di quanto è stato sperimentato può vantare valore durevole poiché, per poterlo affermare, occorrerebbe continuare l'esperimento e verificare che, effettivamente, non vi è nulla di migliore. In realtà tutto questo, ben lungi dall'insegnare ad amare, genera esattamente l'opposto: disimpariamo ad amare⁶. Ridurre infatti l'amore all'esperienza d'amore, infiammata dall'innamoramento e consumata nella passione di un istante, significa ridurre la complessa realtà del desiderio alla soddisfazione di un bisogno. Mentre il desiderio vive del riconoscimento dell'altro, deve essere coltivato con cura e chiede quindi tempo, il bisogno cerca invece una soddisfazione immediata, incurante dell'attese dell'altro, pretende «tutto e subito». Se questo è l'amore, allora

cemente coinvolti in un destino o turbinio di passioni al quale non possiamo sottrarci.

⁶ Questo pericolo era stato denunciato già da Kierkegaard nel tratteggiare la figura del don Giovanni di Mozart, dove la sensualità appare nella forma della seduzione inappagabile poiché, incapace di fedeltà, ama solo una femminilità astratta: cf S. KIERKEGAARD, *Aut Aut*, Adelphi, Milano 1976, vol. I, 162-164.

amare diventa soddisfare una «voglia», consumare una relazione come quando si consuma un prodotto o si cede all'acquisto di un oggetto indotti dalle immagini suadenti del marchio pubblicitario. Questo parallelo tra l'esperienza del consumo sessuale e quella del consumo economico è molto più di una metafora⁷. Il paradigma economico si è imposto determinando anche il modo con cui vivere le relazioni affettive sia nei confronti del partner, sia verso i figli. Così, come nel campo dominato dall'economia, anche in quello sessuale l'amore è considerato un investimento: quando investiamo in una relazione ci attendiamo, come profitto, sostegno nel bisogno, soccorso nel dolore, vicinanza nella solitudine, aiuto nelle difficoltà, consolazione e incoraggiamento nel fallimento, apprezzamento nel successo... Contemporaneamente, però, la logica dell'investimento monetario suggerisce anche che, come ogni buon investimento, anche la relazione deve essere prontamente messa in vendita sul mercato qualora non corrisponda utili soddisfacenti. Alle azioni non si promette fedeltà «nella buona e cattiva sorte», perché lo si dovrebbe promettere alla relazione? E come ogni giorno l'azionista verifica sul giornale il valore delle proprie azioni, così l'amante deve imparare a valutare il livello della relazione sentimentale. È un calcolo sempre rischioso, senza certezze e sicurezze. Paradossalmente, quella relazione intrapresa come un buon investimento per sedare il bisogno di affetto, si ritorce come motivo di inquietudine e di ansia. Fintanto che le relazioni sono viste secondo il paradigma dell'investimento, non c'è possibilità di sfuggire a questa situazione paradossale. L'attrazione dell'esperienza dell'amore nella logica economica dell'investimento può manifestarsi anche nei confronti del figlio: come gli oggetti di consumo soddisfano i bisogni e i capricci del consumatore, così i figli sono desiderati per la gioia del genitore. Avere figli o, meglio, avere *un* figlio è oggi una questione di scelta, non una causalità. E tuttavia, come nel caso della relazione con l'altra persona, per quanto desiderata questa relazione è fonte di ansia: i figli rappresentano acquisti costosi, tendenzialmente destinati a divenire sempre più cari col passare degli anni e questo, in un mondo che non offre più certezze di carriera sicura e lavoro stabile, è fonte di ansia e preoccupazione. Se così stanno le cose, non sorprende allora constatare che oggi sembrano moltiplicarsi gli sforzi per inventare nuovi modi (fantasiosi) per

⁷ Z. BAUMAN, *Amore liquido*, Laterza, Roma - Bari 2003, 68: «Le odierne agonie dell'*homo sexualis* – scrive Bauman – sono quelle dell'*homo consumens*. Sono nate insieme. Se mai scompariranno, lo faranno marciando spalla a spalla».

godere della relazione d'amore senza restarne «invischiati». In questa situazione è stata prospettata l'idea della «relazione tascabile», quella che «tieni in tasca e tiri fuori quando vuoi». Istantaneità e smaltibilità sono le sue caratteristiche. Sua condizione necessaria è la freddezza del calcolare i tempi, le modalità... per non permettere che degeneri... in qualcos'altro (nell'amore?). Ancora, in questa logica rientra l'esperienza delle coppie semi-libere basate su una relazione part-time: ognuno dei due amanti mantiene «il proprio appartamento, conto in banca e cerchia di amici», mentre condivide «spazio e tempo solo esclusivamente quando ne hanno voglia...»⁸. Qui non solo il matrimonio tradizionale, ma la stessa convivenza del tipo «vediamo se funziona» è ormai soppiantata da un modello flessibile, part-time, di «stare insieme». Anche l'esperienza dell'*échangeisme* rientra in questa logica: lo scambio del partner avviene all'interno di club rigorosamente regolamentati da leggi che impediscono il consolidamento di qualsivoglia incontro nella forma di un legame più solido e duraturo. Analogamente i sociologi richiamano la nostra attenzione sul fenomeno del boom degli appuntamenti su internet. Il loro successo nasce dalla possibilità che offrono di conciliare le due condizioni oggi ritenute desiderabili per vivere una relazione: l'affetto ma senza impegno di fedeltà, la vicinanza e contemporaneamente la distanza necessaria per non precludersi successive esperienze...

3. *L'homo psychologicus*

Potremmo continuare con questa fenomenologia, ma credo che gli elementi messi in gioco siano sufficienti a confermare l'impressione che l'idea di affetto sia oggi polarizzata attorno alla figura dell'emozione e dell'innamoramento piuttosto che a quella del legame durevole o del vincolo responsabile. Il legame non scompare, ma la sua presenza sembra ridisegnata nella forma della connessione informatica (Internet) o telematica (cellulare). Cosa significa? Mentre la relazione reale, concreta, personale può essere indesiderata o divenire fastidiosa, la connessione non corre mai questo pericolo: si può restare anonimi e, in ogni caso, ci si può sempre sconnettere. Naturalmente tutto questo ha prezzo: nella relazione virtuale resa possibile dalla connessione tende a divenire più importante il *fatto* stesso di essere connessi, rispetto al *contenuto* che si intende condividere o comuni-

⁸ *Ivi*, 51.

care. Conta meno il messaggio che la sua circolazione. È questa circolazione che assicura l'appartenenza alla comunità in rete: se smetti di mandare «messaggini sms» o di «chattare», allora sei semplicemente «fuori». Ma, oltre a tutto ciò, l'imporsi di questa modalità (virtuale) di relazione ha conseguenze anche sul modo con cui vengono vissute le relazioni reali: come la prossimità virtuale non richiede più la vicinanza fisica, così quest'ultima non suscita più la prossimità. E come la distanza fisica non impedisce una vicinanza virtuale, così quest'ultima non ha nessun interesse a ridurre la distanza:

La solitudine dietro la porta chiusa di una stanza privata con il telefono cellulare a portata di mano può apparire una condizione molto meno rischiosa e ben più sicura che non condividere lo spazio comune dell'intera famiglia. Quanta più attenzione umana e sforzo di apprendimento è assorbito dal genere virtuale di prossimità, tanto meno tempo si dedica all'acquisizione ed esercizio di doti che l'altro genere di prossimità, quello non virtuale, richiede.⁹

Se in ogni relazione si intrecciano vicinanza e lontananza, prossimità e distanza, realtà e immaginazione... quando predomina il modello della relazione virtuale predominano anche la lontananza, la distanza, l'immaginazione. L'esito – così dichiara la diagnosi implacabilmente delineata da più voci autorevoli – è un soggetto narcisista, preoccupato di acquistare un benessere personale nella forma della salute fisica e della tranquillità psichica, continuamente bisognoso di segnali di comprensione e apprezzamento, ma incapace di stringere legami affettivi duraturi. Scrive Ch. Lasch, in uno studio ormai classico, recentemente ripubblicato:

La nostra società, lungi dal tutelare la vita privata a scapito di quella pubblica, ha reso sempre più difficili da realizzare le amicizie profonde e durature, le relazioni amorose e i matrimoni. Mentre la vita sociale diventa sempre più aggressiva e violenta, i rapporti personali, che apparentemente ne rappresentano il rifugio, assumono a loro volta il carattere di uno scontro. Alcune delle nuove terapie conferiscono dignità a questo scontro in quanto espressione di «capacità di autoaffermazione» e del «leale duello amoroso e coniugale». Altre esaltano i legami temporanei con formule come «matrimonio aperto» e «vincoli a tempo indeterminato». Così esse non fanno che aggravare il male che pretendono di curare, ma lo fanno non tanto deviando l'attenzione dai problemi sociali a quelli personali, da istanze reali a istanze mistificanti, quanto occultando le origini sociali di una sofferenza (da non confondersi con l'egocentrismo compiaciuto) che è dolorosamente, ma erroneamente, vissuta come assolutamente personale e privata¹⁰.

⁹ Ivi, 90.

¹⁰ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 2001⁴, 43.

Confermando l'inclinazione narcisistica della soggettività contemporanea, le parole di Lasch avanzano anche un'ipotesi circa la sua origine: alla radice del soggetto narcisista contemporaneo – che, in quanto qualificato con una categoria psicologica (il narcisismo) chiamiamo *homo psychologicus* – si trova un disagio di carattere *sociale* (e non semplicemente *personale*), che ultimamente scaturisce da una cultura liberale fondamentalmente individualista che ha squalificato in origine il legame con l'altro, scommettendo sull'idea di un individuo autonomo¹¹. Se questa è la radice del narcisismo che affligge l'individuo contemporaneo, allora la terapia non può consistere nell'invito a percorrere qualsiasi forma di esperienza o attività sessuale, interpretandoli (ingenuamente) come se fossero percorsi personali e legittimi verso il perseguimento della propria individuale felicità. La terapia non può consistere in un incoraggiamento all'*auto-realizzazione*, poiché questo significa esattamente promuovere quella cultura individualista che ha generato il soggetto narcisista! Se si vuole un'alternativa, questa deve essere invece cercata in una cultura differente dall'individualismo. Qui il cristianesimo può proporsi come validissima alternativa. Ma, prima di riprendere questi temi nella conclusione, riflettiamo sul compito che si prospetta alla teologia alla luce di questa situazione.

II. RIFLESSIONE (TEOLOGIA)

Come si configura oggi il compito della teologia, alla luce dell'esplosione degli affetti nella forma dell'emozione e dell'innamoramento? È attorno a questa domanda che svolgo la seconda parte del mio intervento. E rispondo innanzitutto dicendo che compito della teologia è, in primo luogo, quello di raccogliere dall'enfasi sulla realtà degli affetti la provocazione a riscoprire il ruolo della sfera affettiva nel campo della fede. Naturalmente la tradizione cristiana conosce questa

¹¹ Ma è già ben più di un sospetto: aumentano continuamente nel panorama culturale gli studi che riconducono i sintomi del narcisismo contemporaneo all'individualismo moderno. Senza alcuna pretesa di esaustività, segnaliamo: E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio*, Dedalo, Bari 2000; P. BARCELLONA, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; ID., *L'individuo e la comunità*, Edizioni Lavoro, Milano 2001; R. FARNETI, *Il canone moderno. Filosofia politica e genealogia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; A. SELIGMAN, *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma 2002.

dimensione, tuttavia l'impianto apologetico, strutturatosi lungo la modernità e consolidatosi nel manuale giunto fino al Vaticano II, ha privilegiato la dimensione cognitiva della fede e ancora oggi il superamento di quel modello, propiziato innanzitutto dall'impostazione antropologico-trascendentale (Rahner) e da quella estetica (Balthasar), non ha ancora riformulato la figura della fede in modo da presentarla nella forma di un *affectus* e non semplicemente in quella di un *actus*. Da questo punto di vista, l'accentuazione contemporanea del campo degli affetti costituisce un incoraggiamento a riprendere confidenza con questa dimensione in vista di una migliore comprensione dell'esperienza spirituale. Accanto a questo, individuo però, subito, anche un secondo compito della teologia. Se da un certo punto di vista la nostra cultura rappresenta una provocazione per la teologia della fede, da un altro punto di vista, è la stessa teologia della fede a costituire una provocazione per il sentire contemporaneo. La fede cristiana svela un principio e un ordine degli affetti che suona come una forte critica rispetto al modo con cui essi vengono comunemente compresi. Anche lo svolgimento di questa critica in vista di una chiarificazione dell'esperienza affettiva rappresenta un compito per la teologia. Ora si tratta di descrivere con più precisione questi due compiti.

1. La fede di fronte alla provocazione dell'affetto

Il primo compito per la teologia consiste nell'approfondire la comprensione dell'esperienza della fede riprendendo confidenza con gli affetti. Un primo passo in questa direzione può avvenire rivisitando quel capitolo della storia della teologia – e quindi le sue ragioni – nel quale la dimensione affettiva della fede è stata ridimensionata a tutto vantaggio della dimensione cognitiva: la stagione moderna.

1.1. Razionalismo, protestantesimo, misticismo (affondo storico)

La teologia moderna ha avuto due grandi interlocutori: il razionalismo filosofico e la riforma protestante. Il confronto con il razionalismo, da un lato, e quello con Lutero, dall'altro, hanno indotto la teologia a privilegiare l'aspetto cognitivo della fede. In particolare, fin dall'incipiente rivendicazione dell'autonomia del procedere razionale, la teologia ha contro-rivendicato uno statuto speciale al sapere

della fede in quanto fondato sulla rivelazione. Come il sapere razionale procede dalle evidenze immediate della ragione, così il sapere della fede scaturisce dalla verità rivelata da Dio. Naturalmente Tommaso – all’origine di questo confronto – è consapevole che *Actus [...]* *credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*¹² e nell’analisi dell’atto di fede, riprendendo la triplice distinzione agostiniana del *credere Deo, Deum e in Deum*¹³, mostra di non ridurre l’esperienza della fede a un assenso a verità colte unicamente sotto il profilo intellettuale. Ciò nonostante proprio questa stessa impostazione fondata sul parallelismo – che diverrà nel corso della modernità separazione e, quindi, contrapposizione – tra fede e ragione, induce a presentare la fede come un sapere, seppur distinto e talvolta contrapposto a quello della ragione filosofica e scientifica. Anche il confronto con Lutero ha contribuito al rafforzamento di questo impianto, dal momento che la risposta cattolica ha obiettivamente rafforzato il profilo dottrinale della fede. Più precisamente, all’interpretazione luterana della fede come fiducia, volta a reintegrare la dimensione personale della fede (la certezza di essere salvato) smascherando l’illusione di poter ridurre l’esperienza della fede alla professione di una dottrina o all’esercizio di una pratica cristiana, interpretate come garanzia di salvezza, il concilio di Trento ha risposto, da un lato, affermando che la fede fiduciale non è né sufficiente né necessaria alla salvezza¹⁴ e, dall’altro lato, presentando la fede come assenso dell’uomo alla Grazia¹⁵, un assenso che, secondo la tradizione scolastica alla quale il concilio si riferiva, si presenterebbe innanzitutto (durante la preparazione alla giustificazione) come «*informe*», riferito cioè già ai contenuti della rivelazione (colti sotto il profilo intellettuale)¹⁶, seppure non ancora *formato* dalla carità¹⁷. Nel confronto con il razionalismo e con Lutero, dunque, la fede tende a divenire rispettivamente *rationabile obsequium* e *assensus fidei*: le due tipologie della fede che caratterizzeranno il modello apologetico impiantato nella teologia del manuale. A questo punto, prima di concludere questo affondo storico dobbiamo richiamare un ultimo capitolo della teologia moderna che, aggiunto a quello del confronto con la cultura razionalista e con la riforma luterana, ha contribuito a raffor-

¹² II^a-II^{ae} q. 1 a. 2.

¹³ II^a-II^{ae} q. 2 a. 2.

¹⁴ DS 1533-1534.

¹⁵ DS 1525.

¹⁶ DS 1526.

¹⁷ DS 1531.

zare il profilo dottrinale della fede: la controversia seicentesca sulla mistica. La *querelle* esplode sul finire del Seicento, quando il fenomeno mistico viene tendenzialmente apprezzato come simbolo e garanzia dell'autentica esperienza di fede pensata come «immersione diretta» in Dio. Ora, se fenomeno mistico è la visione, il miracolo, la levitazione... allora esperienza spirituale autentica sarà quella capace di mostrare fenomeni interiori ed esteriori eccezionali... In questa situazione la Chiesa ha scoraggiato l'equiparazione tra fede cristiana ed esperienza mistica. Questa decisione rispondeva a due esigenze fondamentali per il cristianesimo: la necessità di custodire l'universale accessibilità alla salvezza e la necessità di identificare il cuore dell'esperienza spirituale nella carità¹⁸. Ora, nonostante queste puntualizzazioni fossero imprescindibili, la controversia produsse, come contraccolpo, un ulteriore rafforzamento del profilo cognitivo della fede, sia in quanto le qualità della fede che salva furono identificate nella forma dell'assenso dottrinale e dell'appartenenza ecclesiale, sia in quanto venne soffocata ulteriormente quella dimensione personale e esistenziale della fede che la mistica, in definitiva, intendeva rilanciare dopo la censura del luteranesimo.

1.2. Intermezzo critico

Con questi pochi cenni ci congediamo dalla storia. Seppur breve, questa ricostruzione ci consente di comprendere che la difficoltà della teologia a valorizzare la dimensione affettiva della fede accanto a quella cognitiva ha radici profonde, inscritte nella storia della polemica con la *ratio* illuminista, con la fede luterana e con l'esperienza mistica. È impossibile reintegrare questa dimensione affettiva senza svolgere i nodi – gli errori e le ambiguità – iscritti in quelle controversie. E sullo sfondo della ricostruzione storica, i punti salienti da ricomprendere sono due: il primo, affiorato dal confronto col razionalismo, riguarda l'esperienza della conoscenza di Dio; il secondo, emerso dall'altro confronto, quello con l'esperienza luterana e quindi mistica, riguarda l'esperienza della Grazia. Più precisamente, se il confronto con il razionalismo ha indotto a «trattare» Dio come «oggetto» della conoscenza umana, ripensare il tema della conoscenza di

¹⁸ P. SEQUERI, *La qualità spirituale*, Piemme, Milano 2001, 8-13. Cf anche G. VATTIMO - P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, Edizioni lavoro - Editrice esperienze, Roma 2000, 66-67.

Dio non potrebbe significare riscoprire Dio come «soggetto» che rivolge la sua parola all'uomo e, conseguentemente, riconoscere la conoscenza di Dio come «successiva» rispetto all'esperienza nella quale se ne è percepita la voce? Conformemente alla tradizione antica, nella quale ragionavano ancora Anselmo e lo stesso Cartesio, non dovremmo riscoprire Dio come l'interlocutore della coscienza umana che plasma la coscienza stessa dell'uomo?¹⁹ Soltanto se ripensata in questo modo la conoscenza di Dio può sfuggire alla tentazione di ridursi alla forma di una conoscenza di verità colte sotto il profilo puramente intellettuale e, contemporaneamente, arricchirsi delle esperienze nelle quali Dio si lascia avvertire come interlocutore della coscienza. In secondo luogo, se la reazione al protestantesimo e agli eccessi del misticismo ha indotto la teologia a «trattare» della Grazia nella forma oggettiva della Grazia sacramentale, ripensare l'esperienza della Grazia non significa allora riscoprire la Grazia come il dono dell'amore che Dio stesso si premura di rivolgere a ogni uomo? Non dovremmo riscoprire la ragione dell'affermazione – definita al sinodo di Orange e quindi ripetuta e consolidata al Concilio di Trento – del primato della Grazia, individuandola «nella difesa dell'universale e incondizionata possibilità storica di accesso alla fede che salva a *favore del singolo*, onde si possa appunto percepire *l'affidabilità* della Grazia che si presenta come rivelazione e risponderle con il fiducioso consenso che *essa stessa* rende possibile: *dentro e fuori* il vincolo della appartenenza ecclesiastica e del segno sacramentale»²⁰? Soltanto se compresa in questo modo la Grazia di Dio viene pensata come Grazia *di* Dio, consentendoci, da un lato, di sfuggire alla tentazione di ridurre la figura della fede che acconsente alla Grazia alla forma della professione di fede e della pratica sacramentale; e, dall'altro, di apprezzare come esperienza di Grazia anche tutte quelle esperienze nelle quali l'affidabile rivelazione dell'amore di Dio, riconosciuto nei gesti di incondizionata dedizione, suscita ancora il nostro libero affidamento, pur senza manifestarsi immediatamente come adesione alla Chiesa. A questo punto possiamo dire, sinteticamente, che se ripensare l'esperienza della fede alla luce della provocazione degli affetti comporta riflettere sull'esperienza della conoscenza di Dio e sull'accoglienza della sua Grazia, allora il compito della teologia consiste nell'apertura di due «cantieri di lavoro»: quello dell'epistemologia (fede) e quello dell'ontologia (Grazia), ai quali occorre certamente

¹⁹ Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia, 318-319.

²⁰ Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 287.

aggiungere anche quello della ripresa, oltre ogni pregiudizio, delle riflessioni su quelle dinamiche soggettive e personali di appropriazione della grazia e di maturazione della coscienza credente (fede) che il Concilio di Trento, Lutero e la mistica avevano già messo in campo²¹. Parliamo di due «cantieri di lavoro» sulla scia del percorso della riflessione moderna, anche se in realtà si tratta della stessa «impresa»: quella di riflettere sulla relazione tra Dio e l'uomo. Non stupisce, allora, che l'impulso fondamentale in ordine al ripensamento di questi temi scaturisce innanzitutto a partire dalla ricomprensione della forma cristologica della relazione tra Dio e l'uomo avvenuta con il Concilio Vaticano II.

1.3. Attorno al Vaticano II

Sappiamo che nella costituzione *Dei Verbum* (1965) il concilio ha presentato una concezione di rivelazione fortemente incentrata sulla persona di Gesù. Rispetto al concilio precedente, che aveva delineato un modello «teoretico-istruttivo», il Vaticano II ha offerto, invece, un modello che chiamiamo «auto-comunicativo»; Dio non si è limitato a comunicare delle verità, ma ha rivelato se stesso:

Con questa rivelazione infatti Dio invisibile per la ricchezza del suo amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con loro per invitarli e ammetterli alla comunione con sé (*DS* 4202).

Sulla scia di questa impostazione, seppure il concilio non presti alla figura della fede attenzione pari a quella riservata all'idea di rivelazione, nella stagione postconciliare si è iniziato a parlare della fede più nei termini di un'«esperienza» che in quelli di un «atto». La fede diviene un «parlare», «vedere», «sentire», «esperire», «percepire» Dio... piuttosto che un professare una verità o manifestare un asenso di fede²². E proprio questo ha favorito – almeno fenomenolo-

²¹ In questa direzione si muovono le seguenti tesi: F. CAPPA, *La fede e l'amore di sé. F. Fénelon e la conoscenza religiosa nell'età cartesiana*, Glossa, Milano 2003; C. PASSONI, «Il Dio del cuore umano». *L'intelligenza spirituale nell'opera di Francesco di Sales (1567-1622)*, pro manuscriptu, Milano 2005.

²² Effettivamente il concilio incoraggia questa nuova espressione della fede, seppure nel testo della *Dei Verbum*, parlando della fede che accoglie la rivelazione, si limiti a riproporre il linguaggio del Vaticano I, come se il rinnovamento dell'idea di rivelazione non avesse richiesto un analogo ripensamento anche del concetto di fede!

gicamente – una descrizione della fede inclusiva della dimensione affettiva o, meglio, una comprensione della fede nella forma dell'*affectus fidei*²³ nato nell'incontro con Gesù. Gli apostoli, del resto, non hanno forse *creduto*, incontrando Gesù? E la fede che ha riconosciuto la verità di Dio in Gesù non è forse nata nella forma di un *affetto* verso Gesù? La narrazione evangelica, da questo punto di vista, è ancora tutta da scoprire. Ripensare alla fede in riferimento alla forma della rivelazione cristologica resta ancora un compito aperto²⁴. Si tratterebbe di riflettere innanzitutto sulle situazioni evangeliche nelle quali Gesù stesso riconosceva un atteggiamento di fede. Pensiamo alle volte in cui Gesù commenta la fede della donna emorroissa (Mc 5,34), quella del cieco di Gerico (Mc 10,52), del lebbroso guarito (Lc 17,17)... dicendo: «Vai in pace, la tua fede ti ha salvato», oppure ricordiamo quando di fronte al centurione esclama: «Neppure in Israele ho trovato una fede simile» (Lc 7,9). Sono espressioni che costituiscono effettivamente un modello di fede: Gesù riconosce nell'atteggiamento di questi uomini una fiducia nel suo vangelo dell'Abbà. Accanto a queste situazioni dovremmo poi ricordarne anche altre che, benché non esplicitamente connotate come paradigmi di fede, rappresentano certamente situazioni esemplari per la fede del discepolo: la vedova che getta i pochi spiccioli nel tesoro del tempio, su cui Gesù richiama esplicitamente l'attenzione dei discepoli (Mc 12,43-44) o l'approvazione che Gesù riserva per chi compie del bene, pur «non essendo dei nostri» (Mc 9,39)... E non dimentichiamo la fede stessa degli apostoli, caratterizzata da incomprensioni, fraintendimenti, fughe (puntualmente registrate dalla narrazione)... che il Vangelo presenta come modello per ogni discepolo! Questa ricerca sulla fede neotestamentaria potrebbe consentirci di riformulare la riflessione sulla fede nei termini di un *affectus fidei* suscitato dalla manifestazione della dedizione di Dio. A questa fenomenologia dovrebbe poi seguire una chiarificazione degli elementi concettuali che carat-

²³ Sequeri propone l'espressione *affectus fidei* per suggerire che la *fede* (*fides*) – scaturita dal libero affidamento a quanto viene percepito come verità affidabile a cui consegnarsi – si consolida come *legame* (*affectus*). Il termine «affetto» vorrebbe mettere in luce il legame che nasce dall'essere stati «affetti» (colpiti da affezione) da un evento percepito come verità. La versione latina dell'espressione vorrebbe prevenire il rischio di assimilare l'«affetto della fede» a una semplice pulsione, impulso, sentimento..., come il termine italiano facilmente suggerisce.

²⁴ R. VIGNOLO, *Affondo teologico biblico*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, «A misura di vangelo». *Fede, dottrina, chiesa*, a cura di M. VERGOTTINI, San Paolo, Milano 2003, 41-49.

terizzano queste esperienze come fede, raccogliendo, a questo punto, anche le intuizioni elaborate lungo la storia della teologia della fede.

2. *L'affetto di fronte alla provocazione della fede*

Esiste anche un secondo compito della teologia, che consiste nel porsi criticamente di fronte al modo con cui vengono «trattati» oggi gli affetti. È un compito particolarmente importante perché, mentre nei confronti delle esagerazioni o pretese della *ratio* che ha dominato la cultura illuminista la teologia ha sempre vigilato, non altrettanto è accaduto nei confronti dell'idea di amore che ha imperversato nella stagione romantica. E ancora oggi il semplice termine «amore» sembra evocare un'esperienza immediatamente omologabile a quella cristiana. In realtà occorre riflettere attentamente su cosa si intende con «amore». Svolgere questa riflessione significa affrontare il secondo compito che si pone alla teologia di fronte al modo con cui vengono considerati oggi gli affetti. E questo significa in primo luogo mettere in gioco la comprensione cristiana degli affetti, segnalando in un primo momento il principio ontologico dell'affetto e, in un secondo, declinando l'ordine degli affetti.

2.1. La concezione moderna e cristiana dell'amore (affondo storico)

Per puntualizzare il primo aspetto dobbiamo ancora una volta riferirci alla modernità, dove si afferma una concezione dell'amore radicalmente differente da quella (antica) cristiana. Se quest'ultima è una concezione che possiamo definire «ontologica», la prima è invece «psicologica»²⁵. Interpretazione psicologica è quella che definisce l'amore come «*gioire della felicità dell'altro, ovvero... la felicità degli altri che noi riteniamo anche la nostra*», secondo la celebre definizione di Leibniz. Questa definizione dell'amore – ripetuta da Wolf, Mendelssohn e Spinoza e oggi comunemente espressa dicendo che *amare è voler bene all'altro, è gioire per l'altro, felicitarsi con l'altro...* – individua la radice dell'amore nel soggetto che ama (dunque nell'uomo che ama la

²⁵ «Psicologica» in quanto, come apparirà nell'esposizione, completamente incentrata sul soggetto umano. Colgo queste distinzioni e i pensieri che seguono da P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998, 117-149.

donna, nella mamma che ama il bambino, nel figlio che ama i genitori...), sporgendosi oltre se stesso fino a gioire della felicità dell'altro. Lo stato psicologico in cui si trova la persona amata è rilevante: se si trovasse nel dolore il nostro affetto non potrebbe realmente presentarsi come amore «vero»: assomiglierebbe, forse, infatti, più a commiserazione o compassione. Del resto, se consolare chi è nel dolore non è assolutamente semplice, è pur sempre vero che questo ci pone in una condizione particolare, nella quale è sempre possibile avvertire un senso di gratificazione. Da questo punto di vista può essere più facile condividere la sofferenza dell'altro che la sua gioia (che siamo sempre tentati di interpretare come una sottrazione o un torto nei nostri confronti!). Da questa angolatura saper gioire della felicità dell'altro significa avere un cuore libero da risentimento: *questo* – così dice la concezione moderna dell'amore – è saper amare. Questa concezione ha il merito di realizzare contemporaneamente due condizioni che sentiamo ancora oggi fondamentali perché si possa parlare di amore: da un lato, valorizza l'amante come soggetto nella sua capacità di amare, smascherando però la tentazione dell'egoismo; dall'altro lato presenta l'amato non semplicemente come oggetto bisognoso del mio amore (compassionevole), ma come soggetto che, nella sua vitalità gioiosa, è capace di suscitare il mio amore. Dunque nell'esperienza dell'amore è decisiva la relazione con l'altro: entrambi siamo soggetti, capaci di amare e degni di essere amati. Riconosciuto questo merito, dobbiamo però avanzare un appunto a questo modo di descrivere l'amore. Lo esprimiamo sotto forma di un duplice interrogativo: se individuiamo la sorgente dell'amore nel soggetto amante non rischiamo di ridurre l'esperienza dell'amore a un «movimento spontaneo del cuore»? Non rischiamo, cioè, di amare solo *quando* e *se* ne abbiamo voglia? Che questo rischio sia reale sembra confermato proprio dalle forme contemporanee dell'emozione e dell'innamoramento, figlie della cultura moderna incentrata sul soggetto! Anche il modo con cui la concezione descritta tratta dell'altro, del resto, suscita qualche perplessità. Se è suggestiva l'idea di poter gioire della gioia dell'altro, l'amore non dovrebbe essere capace di amare l'altro non solo nella sua gioia ma anche nella sua sofferenza? Forse, dovremmo dire *soprattutto* nel suo dolore, nella tristezza, nella paura, nella disperazione... senza limitarci in questi casi alla compassione? Ma cosa significherebbe allora amare? È possibile un amore oltre la compassione²⁶?

²⁶ Questa possibilità è attestata dalla testimonianza mistica. Secondo Giovanni della Croce questo amore è possibile se l'anima è infiammata dall'amore di Dio al vertice

Queste domande non intendono squalificare la comprensione moderna dell'esperienza dell'amore, ma vogliono semplicemente mettere in luce l'eccessiva fiducia nella disponibilità soggettiva all'amore. A questa si contrappone la concezione cristiana. Si «contrappone» non in quanto negazione o riduzione della realtà umana dell'amore, ma in quanto di *questa* realtà umana mette in luce la radice divina. In altre parole: la concezione cristiana dell'amore differisce da quella psicologica poiché individua il principio o fondamento di ogni esperienza d'amore in Dio, non nel soggetto umano! Nella prospettiva cristiana il soggetto amante è innanzitutto Dio. Dio è amore. Lui ci ha amati per primi. È lui che ci ama ed è il suo amore che ci rende amanti, cioè capaci di amare l'altro che incontriamo nella nostra vita riconoscendolo come «fratello». L'evangelista Giovanni lo dice bene:

Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati (1 Gv 4,7-10).

E la tradizione cristiana lo ha ribadito:

Amare il Dio invisibile significa aprire passivamente il cuore davanti a Lui e attendere l'attiva rivelazione di Lui, in modo che nel cuore scenda l'energia dell'amore divino. «La causa dell'amore per Dio è Dio» (*causa diligendi Deum, Deus est*), dice Bernardo da Chiaravalle. Invece amare la creatura visibile significa permettere all'energia divina ricevuta di espandersi, attraverso chi l'accoglie, all'esterno, attorno a chi l'accoglie, così come questa energia agisce nella Divinità triipostatica, sì che essa passa all'altro, al fratello. *L'amore per il fratello è assolutamente impossibile* agli sforzi puramente umani, è opera della forza divina. Quando amiamo, amiamo da Dio e in Dio²⁷.

del suo cammino di perfezione: «La grande stabilità dell'anima in questo stato è tanta che, se prima giungevano fino a lei le acque del dolore di qualche cosa e anche dei peccati suoi o altrui, che è quanto gli spirituali sogliono sentire di più, ora, quantunque li ritenga per quel che sono, non le arrecano né dolore né afflizione. *Ella non ha neppure la compassione*, cioè la pena propria di quella virtù, sebbene ne possessa le opere e la perfezione. Infatti ora le manca ciò che di fiacco c'è nelle virtù e le rimane invece quanto c'è di forte, di costante e di perfetto. In questa trasformazione di amore succede all'anima quanto accade agli Angeli i quali valutano perfettamente i casi dolorosi senza soffrirne, esercitano le opere di misericordia e di compassione *senza provare compassione*» (*Cantico spirituale* A, 29-30,7, in GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, OCD, Roma 1991, 938-939).

²⁷ P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della virtù*, 125.

Non è dunque in noi la fonte dell'amore! In ogni nostro amore brilla l'amore originario di Dio. Questa è la sorgente che ci rende capaci di amare oltre noi stessi (quando non ne abbiamo voglia o sentiamo di non averne più le forze!) e oltre la condizione psicologica in cui si trova l'altro (quando ci è gradevole e quando ci discosta). Questa riconduzione dell'amore al fondamento divino è la prima provocazione che la teologia cristiana rivolge all'attuale cultura degli affetti.

2.2. L'ordine degli affetti

Nell'amare noi siamo dunque sempre preceduti dall'amore di Dio: nell'amore tra un uomo e una donna, in quello di una mamma e un papà verso il loro bimbo, in quello tra due amici o fratelli... «brilla» sempre l'amore di Dio. Chi ama lo ha già accolto, per questo può amare. Chi ama mostra di aver già creduto all'amore, altrimenti, come potrebbe amare? Ora, se chiamiamo «affetto» quel legame che nasce accogliendo nella fede (*affectus fidei*) il dono dell'amore (Grazia), possiamo trarre dall'affermazione del primato ontologico dell'amore di Dio un «ordine degli affetti». Lo traccia Gesù stesso rispondendo allo scriba che lo aveva interrogato sul primo dei comandamenti:

Il primo [comando] è: «Ascolta, Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore; amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza». E il secondo è questo: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Non c'è altro comandamento più importante di questi (Mc 12,29-31).

Questa risposta svela un ordine tra gli affetti che si snoda tra un primo (l'amore per Dio) e un secondo (l'amore del prossimo). Cosa significa? Escludendo immediatamente che con questo «ordine» Gesù abbia voluto contrapporre l'amore per Dio a quello del prossimo o sminuire quest'ultimo fino a renderlo irrilevante rispetto al primo, dobbiamo piuttosto dire che quest'ordine svela la «struttura» ontologica della realtà²⁸. In altri termini l'uomo vive di affetti; questi però lo

²⁸ Da questo punto di vista le parole di Gesù che sembrerebbero negare la bontà delle relazioni umane – «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me, chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me» (Mt 10,37-38); «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada» (Mt 10,34); «A un altro disse: «Seguimi». E costui rispose: «Signore, concedimi di andare a

fanno vivere solo se vengono «ordinati». Cosa significhi «ordinare» gli affetti lo comprendiamo riflettendo sulla critica che Gesù rivolge agli affetti «dis-ordinati». Non potendo in alcun modo l'uomo sottrarsi a questa struttura ontologica della realtà creata da Dio, le forme di disordine si presentano sempre e soltanto come «stravolgimento» e «capovolgimento» dell'ordine degli affetti. Parliamo di «capovolgimento» dell'ordine degli affetti tutte le volte che l'affetto che ci lega al prossimo viene apprezzato come quello che ci lega a Dio o, addirittura, identificato con esso. In questo caso, anche se gli affetti possono essere buoni, l'uomo cede alla tentazione di pensarsi come Dio o guardare l'altro come fosse Dio: è l'antica tentazione che il serpente propone all'uomo! Capovolgere l'ordine degli affetti significa attendersi dal legame con l'altro quell'amore che soltanto possiamo attenderci da Dio. Ma l'uomo non è Dio: quando un legame tra due persone viene vissuto come assoluto oppure in una relazione una delle due persone viene apprezzata come se fosse Dio, prima o poi l'affetto ne sarà corrotto: susciterà dapprima attese eccessive e pretese ingiustificate e, in seguito, delusione e risentimento. Perché questo non accada, occorre che l'ordine degli affetti sia rispettato: solo se custodito dal primo affetto, l'amore umano può preservarsi dalla corruzione. L'altra forma di «dis-ordine» degli affetti si presenta come «stravolgimento». Parliamo di «stravolgimento» quando anziché riprodursi in nuovi legami «graziosi» a livello personale (affetti) o sociale (giustizia), l'amore di Dio viene rifiutato o corrotto: è il peccato. Gesù è consapevole che, sebbene radicato nella creazione, l'ordine degli affetti non matura spontaneamente nella forma della giustizia: dopo il peccato (originale) Adamo ed Eva continueranno a cercarsi ma l'uomo sarà sempre tentato di interpretare l'amore della donna come seduzione e la donna quello dell'uomo come prevaricazione; continueranno ad avere figli ma questo non avverrà senza dolore; la terra produrrà ancora frutti ma questo non accadrà senza fatica... insomma, dopo il peccato la benedizione di Dio non è annullata (del resto Dio continua a prendersi cura degli uomini come aveva fatto agli inizi, ora «cucendo» loro delle vesti) ma questa non matura spontaneamente come affetto e giustizia. Diventa necessario un discernimento del cuore (Lc 6,45; Mt 5,20). L'invito a operare questo discernimento conformemente all'ordine degli affetti rappresenta l'altra

seppellire prima mio padre». Gesù replicò: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu va' e annunzia il regno di Dio» (Lc 9,59-60)... – devono essere interpretate come l'espressione della volontà di riaffermare l'ordine degli affetti.

provocazione che la fede cristiana rivolge alla modalità con cui sono vissuti oggi gli affetti.

III. CONCLUSIONE

Siamo giunti al termine di questo intervento. Abbiamo riflettuto sull'interesse con cui oggi si parla degli affetti e, cogliendolo come provocazione, abbiamo tracciato un duplice compito per la teologia: approfondire la struttura della fede nella forma dell'*affectus fidei* e svolgere un discernimento critico degli affetti. Concludendo questi pensieri, vorrei solo aggiungere, ancora, che quell'interesse verso la realtà degli affetti che finora abbiamo riconosciuto come un compito è anche, in realtà, un'occasione propizia per rilanciare l'annuncio cristiano. Questo interesse, infatti, ridimensiona la pretesa razionalistica di squalificare come errore e falsità quanto si mostra irriducibile alla ragione pura. E, in questo modo, consente al cristianesimo di esprimersi libero dall'ansia apologetica di dover continuamente giustificare il proprio sapere davanti al tribunale della ragione che, a ogni buon conto, l'ha già squalificato fin dall'inizio. Evidentemente questo non lo esime dal presentare le sue ragioni, esime però la ragione dal pregiudicarlo in partenza. In secondo luogo, in questa situazione, sensibile agli affetti, il cristianesimo si trova nella condizione di poter riproporre, in modo convincente, una cultura dell'umano (e del divino) alternativa a quella insediata nel mondo occidentale quando, lungo la modernità, si è imposta un'idea di uomo nei termini di un individuo autonomo e razionale (specchio di un Dio concepito come una monade isolata). L'ordine degli affetti porta alla luce il narcisismo (che non conosce nessun ordine degli affetti) e il suo fondamento individualista (che misconosce la realtà dell'affetto), ma smaschera, nello stesso tempo, anche l'idea di Dio (ereditata dal monoteismo greco) che, implicitamente, offriva una legittimazione ontologica all'individualismo. In altri termini: questa situazione offre al cristianesimo l'occasione singolarmente propizia di smascherare il connubio tra «narcisismo-individualismo-monoteismo metafisico», contrapponendo un ordine degli affetti fondato nel mistero trinitario di Dio²⁹. Qui termina

²⁹ P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 55-97; ID., *Logos, legami e affetti. Intersezioni etiche della teo-logia*, in F. BOTTURI - C. VIGNA, *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 101-102.

la riflessione: a questo punto l'opportunità deve «solo» essere concretamente vissuta. Sia nello spazio ecclesiale coltivato come luogo di relazioni fraterne (che sfidano i ripiegamenti narcisistici) e sorgente di gesti di dedizione incondizionata (che sfidano l'ideale dell'io individualista) che diventano testimonianza della verità dell'Abbà. Sia nello spazio civile, dove la cura della giustizia (coltivata come cura della qualità *giusta* dei legami) diventa testimonianza della verità dell'ordine degli affetti (come fondamento della realtà). L'opportunità ritorna così a essere compito o, forse, meglio, vocazione.

DAVIDE D'ALESSIO
Seminario Arcivescovile
Via S. Carlo 2
20300 Seveso (MI)

SUMMARY

This essay was written for a conference about *The explosion of affections and the task of theology*, and it develops following this theme. At the beginning, it describes how affections (particularly emotion and falling in love) are today perceived and lived. In the second part it outlines theology's double task: on one side theology has to recover the affective profile of faith, which had been obscured by reason in faith; on the other side it has to be critic, in the light of faith, towards the narcissistic trend of living affections nowadays. While pointing out these tasks, the essay describes also the reasons why today the affective side of faith has weakened and affection has become narcissistic. the paper ends pointing out how such problems are an opportunity for theology to announce Christianity.