

Memorie Teologiche

Rivista della Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

www.memorieteologiche.it

Fascicoli n. 2 – 3 (2009 – 2010)

2009

MASSIMO NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*, 5-16.

MICHELE GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*, 17-45.

2010

FABRIZIO MANDREOLI, *Tra storia e religioni: la dichiarazione Nostra Aetate del Concilio Vaticano II*, 1-13.

Massimo NARDELLO *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*, Memorie Teologiche 2 (2009) 5-16

Massimo NARDELLO

Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica

Il problema

In queste pagine¹ vorrei offrire alcune considerazioni sul valore del sapere religioso per una società laica, per poi riflettere sulle problematiche che non di rado rendono conflittuale il loro mutuo rapporto. L'intento è semplicemente quello di stimolare il dialogo all'interno del mondo universitario su una tematica così attuale, in modo da favorire un costruttivo scambio di opinioni e un arricchimento reciproco.

In linea di principio, il contributo che una religione – intesa nel senso tradizionale del termine, che non include le cosiddette «nuove religioni» – può offrire ad una società è quello di influire positivamente sulla sua cultura, intesa genericamente come il complesso delle sue conoscenze, delle sue credenze, dei suoi modi di comportamento, delle sue convenzioni e delle sue aspettative. Da un lato, infatti, un'esperienza religiosa è condizionata dalla realtà culturale in cui viene vissuta, perché le persone che la professano e la praticano sono inevitabilmente influenzate dalla cultura a cui appartengono; d'altro lato ogni tradizione religiosa, attraverso i suoi simboli e la sua riflessione su di essi – cioè la sua teologia –, può dischiudere alcune visioni fondamentali del significato della vita individuale e sociale e offrire così alla società nuove possibilità di comprendersi e di trasformarsi. Si tratta quindi di un contributo che non si limita all'ambito etico, come comunemente si pensa, ma che si colloca sul più ampio piano antropologico. Ad esempio, il valore della persona e la fondamentale ugua-

¹ Questo testo contiene l'intervento tenuto dal prof. Massimo Nardello nella giornata di studio su *Sapere religioso e società laica* organizzata dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Modena e Reggio Emilia e dal Gruppo Accademico di Ricerca della stessa Università e tenuta il 20 novembre 2008.

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

glianza di tutti gli esseri umani rappresentano due principi che sono divenuti patrimonio delle culture laiche occidentali grazie soprattutto alla tradizione cristiana dalla quale esse ampiamente dipendono. Ora, se una società ha bisogno di valorizzare ogni contributo che possa portarla ad una migliore comprensione dei propri valori di riferimento per evitare il rischio di smarrirli e quindi di collassare, tra quei contributi può e deve essere collocato anche il sapere religioso.

Questo approccio teorico, tuttavia, non prende in considerazione le problematiche che nella realtà dei fatti rendono non di rado conflittuale la relazione tra religioni e società laiche. La ragione di tale conflittualità mi pare sia costituita dal loro diverso rapporto nei confronti della verità: mentre le società laiche sono fondate sul pluralismo, per cui le varie decisioni sono frutto di un dibattito democratico, le religioni si considerano depositarie di una verità assoluta ricevuta dal divino; è evidente che, in linea di principio, questa loro autocomprensione potrebbe determinare una loro pretesa di entrare nel dibattito pubblico della società scavalcando il livello del confronto paritario ed imponendo autorevolmente la propria visione delle cose. Per questa ragione davanti ad ogni espressione di fondamentalismo religioso, di cui il nostro mondo è ancora tristemente segnato, nasce nel sentire di molti – forse soprattutto di coloro che non si identificano in nessuna esperienza religiosa – una sorta di timore nei confronti della pretesa di qualsiasi religione di possedere una verità universale, in quanto di natura sua tale pretesa potrebbe condurla a voler imporre tale verità con la forza. Anche se è evidente che il fondamentalismo è un fenomeno statisticamente marginale nel mondo delle religioni, ogni vicenda che lo riporta all'attenzione mediatica alimenta il sospetto che dietro ad ogni esperienza religiosa che pretenda di conoscere la verità divina su ogni cosa vi sia, in germe, l'incapacità di tollerare l'esistenza di prospettive diverse. Tutto questo finisce per porre in questione il valore stesso dell'esperienza religiosa per la società e soprattutto per far nascere il sospetto che essa non sia capace di inserirsi pacificamente in un tessuto pluralista e democratico quale è quello del mondo occidentale, a meno di rinunciare alla sua pretesa di conoscere la verità ultima.

La domanda che vorrei pormi è dunque la seguente: è possibile che una religione e il suo sapere possano vivere pacificamente all'interno di una società tollerante e pluralista senza per questo rinunciare ad avere un volto pubblico e ad arricchire la cultura in cui vive con la propria visione della realtà?

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

Assoluto religioso e pluralismo delle società

A mio parere, le critiche all'esperienza religiosa sopra menzionate hanno una base teorica molto ampia e strutturata nel pensiero filosofico contemporaneo. Non potendo affrontare in questa sede la complessità del tema, mi limiterò a proporre in modo sintetico alcune tesi caratteristiche di un filone della filosofia odierna denominato «pensiero debole», in quanto ritengo che esso rappresenti uno dei principali fondamenti teorici delle critiche citate.

Il «pensiero debole»

Questa corrente di pensiero ritiene che l'esperienza religiosa tradizionale – di cui il cattolicesimo «ufficiale» costituisce spesso l'emblema – sia arrivata alla fine del suo percorso storico perché intrinsecamente legata ad un modo di concepire la realtà, quello caratteristico della filosofia greca antica, che oggi è sostanzialmente dissolto. Si tratta dell'approccio metafisico, cioè di quella comprensione del mondo secondo cui esso ha il suo fondamento ultimo in una realtà che lo trascende e che tuttavia è completamente svincolata da esso, cioè l'essere. Come esempio di questa prospettiva possiamo citare il grande sistema platonico, secondo cui esiste una realtà trascendente, il mondo delle Idee, al cui vertice sta l'Uno come loro principio formale; la consistenza ontologica della realtà che appare ai sensi umani è fondata sul suo essere immagine del mondo ideale. Dunque per Platone il fondamento ultimo della realtà molteplice e mutevole sta al di fuori di essa, al di là di ciò che è visibile e tangibile, al punto che tale principio può essere intuito solamente con il puro ragionamento e non con la percezione sensibile.

Ora, secondo il «pensiero debole» questa impostazione, al di là delle tante varianti in cui si è articolata nella storia del pensiero, si è dimostrata intrinsecamente incapace di dare un effettivo valore alla realtà visibile, al suo imprevedibile divenire, alla sua frammentarietà. Non è possibile, infatti, che l'essere generi un mondo frammentario e mutevole perché queste due realtà sono intrinsecamente e completamente differenti, estranee l'una all'altra. Per questa ragione è necessario abbandonare definitivamente la pretesa di spiegare la realtà visibile e tangibile ipotizzando una causa invisibile e trascendente, ed accettare invece l'esistenza di un mondo che resta privo di fondamenti metafisici e che non è governato da nessun principio intelligibile. Ne deriva una comprensione della realtà che significativamente viene definita «postmoderna»: essa, infatti, si affranca definitivamente non solo dalla pretesa della filosofia antica di spiegare la realtà facendo riferimento all'esistenza di un essere trascendente,

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

ma pure dall'analogia pretesa della cultura moderna di riconoscere alla ragione umana la capacità di spiegare il mondo e di dominarlo.

Il fatto che non esista una verità oggettiva e metafisica comporta che la questione del senso ultimo della realtà non abbia più valore in se stessa, al di là di qualsiasi risposta essa possa ricevere. Tale rifiuto di un fondamento ultimo della realtà apre invece le porte a molteplici interpretazioni del reale, semplicemente funzionali alla necessità di ogni essere umano e di ogni società di dare un significato alla propria esistenza; tali interpretazioni, tuttavia, hanno valore nella misura in cui riconoscono il proprio carattere temporaneo e parziale, rinunciano a qualunque pretesa di universalità e quindi ad imporsi come normative per tutti.

Per il «pensiero debole» questa decostruzione della metafisica classica rappresenta l'unica via percorribile per salvare l'essere umano e la sua effettiva libertà; affinché egli sia effettivamente libero, occorre svincolarlo da principi assoluti a cui dovrebbe sottomettersi e che comunque alla fine si dimostrerebbero inadeguati per consentirgli di comprendere la complessità della sua esistenza. Solamente nella dissoluzione di questi elementi normativi diventa possibile per ogni persona identificare in modo creativo e libero le proprie verità soggettive, funzionali alle esigenze della propria vita, e riconciliarsi così con il carattere essenzialmente storico della propria esistenza. In altre parole, per salvare la libertà umana occorre negare che esistano riferimenti oggettivi, assoluti e indiscutibili a cui tutti devono adeguarsi, e dare invece alle persone la possibilità di interpretare la realtà nel modo che ritengono migliore, cioè consentire loro di costruirsi le proprie verità. È il regno della libera interpretazione, in cui ciascuno può liberamente plasmare e riplasmare il mondo dei significati della propria vita secondo la necessità e la creatività del momento, o far convivere tra loro significati diversi e al limite contrapposti. Ovviamente per impedire che questa prospettiva alimenti un conflitto all'interno della società causato dallo scontro tra interpretazioni inconciliabili della realtà, è indispensabile che questo processo creativo dei significati non sia individuale, ma collettivo e dialogico; solo nell'intrecciarsi amichevole delle interpretazioni della realtà può essere colto progressivamente il volto di molte verità che, ben lungi dall'essere un fondamento metafisico della realtà, possono diventare il principio di una pacifica convivenza umana.

Al contrario, per il «pensiero debole» la comprensione metafisica della realtà genera necessariamente dei conflitti. Se esiste una verità oggettiva e universale e questa viene conosciuta da qualcuno, tale verità non può che imporsi all'essere umano con un'evidenza assoluta, per cui chi la rifiuta viene ritenuto quanto meno uno sciocco o, nel peggiore dei casi, un nemico del vero bene dell'umanità. Si determina in

Memorie Teologiche

<http://www.memorieteologiche.it>

Rivista *on-line* a cura del Dipartimento di Storia della Teologia

Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER, www.fter.it) - Bologna - Italy.

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

questo caso una visione integralista che non può riconoscere alcunché di positivo in chi non si sottomette alla manifestazione della verità suprema e non la accoglie come fondamento della sua esistenza.

Questa critica del «pensiero debole» alla religione metafisicamente fondata viene rivolta in modo particolare al cristianesimo. Esso, sin dai primi momenti della sua esistenza, si sarebbe pensato nel quadro della metafisica greca, pur con tutte le sue varianti. Il Dio di Gesù Cristo avrebbe assunto i tratti dell'essere di Parmenide, cioè di una realtà eterna, immutabile, fondamento ultimo di ogni cosa, eppure lontano dal divenire della storia umana. Dal momento che questo essere supremo si è rivelato personalmente in Gesù Cristo ed è entrato nella storia, questa sostanzialmente cessa di esistere nel suo carattere di precarietà e di cambiamento: non ha più senso la ricerca della verità, di risposte sempre nuove alle rinnovate sfide poste dal divenire del mondo e della cultura, perché se la verità assoluta è entrata nella storia, essa non può che rappresentare la risposta compiuta e definitiva a qualunque interrogativo dell'umana esistenza. Non può più esistere la ricerca del vero e del buono in quanto tale, e con essa scompare anche la libertà umana: se l'essere supremo si rivela personalmente, ciò che resta da fare è semplicemente sottomettersi al suo volere. Poiché per le ragioni sopra indicate questa visione metafisica non è più sostenibile, secondo le istanze del «pensiero debole» il cristianesimo dovrebbe rinunciare ad ogni pretesa di assolutezza – e, secondo qualcuno, così facendo non snaturerebbe affatto la sua identità più profonda – ed entrare nel dibattito pubblico sapendo di offrire una verità che non vale più delle altre.

Cristianesimo e storia

Il nodo cruciale della critica che il «pensiero debole» rivolge all'esperienza religiosa è la convinzione che l'essere e la sua manifestazione in questo mondo non possa coesistere con il divenire. Detto in termini teologici, ciò che viene posto in discussione è la possibilità della rivelazione di Dio: se egli si rende presente nel mondo, addirittura in modo personale attraverso l'incarnazione, il mondo stesso non può più esistere come realtà in divenire, né come ambito della libertà umana e della sua capacità di plasmarlo.

Vorrei ora confrontare questa visione della rivelazione con la prospettiva cristiana per mettere in evidenza come le due non collimino affatto e come, al contrario, quest'ultima non sia per nulla incompatibile con il divenire e la precarietà della storia umana. È vero, infatti, che per il pensiero cristiano Dio si è rivelato personalmente ed

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

è entrato nella storia in Gesù di Nazareth, ma questa sua rivelazione è ben lungi dall'assomigliare all'essere di Parmenide che si cala nella materialità di questo mondo.

Una prima ragione che fa la differenza tra i due modelli è che per il mondo biblico la rivelazione di Dio è un fatto relazionale e non primariamente intellettuale; in altre parole, Dio non si rivela semplicemente comunicando alcune informazioni o norme relative a ciò che gli esseri umani devono credere o fare; al contrario, egli comunica e dona se stesso a tutti coloro che lo vogliono accogliere. Ora, tutte le pagine della Bibbia, sia nell'Antico Testamento che nel Nuovo Testamento, sottolineano a chiare lettere che questa relazione non compromette in nessun modo la trascendenza di Dio. Se il divino si comunica all'essere umano, tuttavia con ciò non si consegna affatto nelle sue mani, non si lascia in nessun modo cosificare, comprendere esaustivamente o ridurre ad un insieme di norme e di principi.

Per citare solo alcuni esempi a giustificazione di questa affermazione, si può menzionare anzitutto il divieto di farsi immagini di Dio (Es 20, 4); la vicenda del vitello d'oro (Es 32, 1-6), che il popolo di Israele si costruisce ai piedi del Sinai come immagine dello stesso Dio che lo aveva liberato dall'Egitto, esprime il bisogno profondamente umano di vedere e toccare il divino per poterne disporre a proprio piacimento: questo però il Dio della Bibbia non lo tollera in nessun modo. Si può poi citare la preghiera che Salomone eleva a Dio durante la dedicazione del tempio (1Re 8, 27), in cui egli si premura di sottolineare come questo edificio sacro non intenda affatto imprigionarlo, ma semplicemente essere il luogo in cui egli ascolta la preghiera dei suoi servi. Anche il fatto che in Gesù Cristo Dio si sia rivelato personalmente non comporta affatto il misconoscere la sua alterità: se è vero che per il cristianesimo la rivelazione cristologica rappresenta la manifestazione perfetta di Dio (Eb, 1, 1), questo non toglie che la capacità umana di comprenderla sia sempre e comunque parziale e frammentaria; per questo, ad esempio, il vangelo di Giovanni parla della necessità dell'azione dello Spirito nel cuore dei credenti per introdurli progressivamente nella Verità, cioè nella vera rivelazione di Dio che è il Cristo (Gv 16, 13).

In secondo luogo, nella visione cristiana la rivelazione personale di Dio non annulla affatto la storia, come si può evincere considerando il tema biblico del regno dei cieli. Con questo termine si indica la situazione in cui Dio assume definitivamente e pienamente il controllo della storia umana e dell'intera creazione per far esistere ogni creatura secondo il suo disegno di amore e di vita. Per la Bibbia questo regno ha certamente la caratteristica di annullare la storia, ma il suo compimento è qualcosa di esclusivamente escatologico, cioè collocato proprio al termine della storia stessa. Anche secondo i vangeli l'incarnazione del Figlio di Dio rappresenta solamente l'inizio

Memorie Teologiche

<http://www.memorieteologiche.it>

Rivista *on-line* a cura del Dipartimento di Storia della Teologia

Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER, www.fter.it) - Bologna - Italy.

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

di questo regno: se nella sequela di Gesù Cristo se ne vive anticipatamente la logica, esso resta comunque qualcosa che deve ancora compiersi e che va atteso (ad es. Mt 13, 37ss).

In sostanza, quindi, il cristianesimo nasce e si costruisce su due elementi che sono in tensione tra loro, cioè la rivelazione di Dio e la sua trascendenza e non piena comprensibilità; egli è conoscibile nella storia, ma non in modo tale che essa sia annullata, almeno fino al compimento del regno dei cieli. Per questo il cristianesimo non potrà mai affermare di non conoscere Dio, negando il fatto della rivelazione, ma nello stesso tempo non potrà neppure pretendere di possedere una tale conoscenza del suo mistero da ricavare da essa la risposta definitiva ad ogni interrogativo umano. Al contrario, in quanto il cristianesimo annuncia la possibilità dell'incontro interpersonale tra Dio ed ogni persona in Gesù Cristo, difenderà sempre con forza la libertà umana e dunque la sua storicità, perché solo questa libertà e il suo contesto storico rendono possibile l'accettazione libera di Dio nella fede. Più ancora, in quanto il cristianesimo è esperienza di un Dio che è conosciuto e misterioso allo stesso tempo, non può di natura sua dar vita ad un sistema politico o culturale, cioè ad un quadro completo e onnicomprensivo di valori, simboli e atteggiamenti che si pone sullo stesso piano degli altri sistemi e che mira a sostituirli integralmente. L'affermazione della verità cristiana può coesistere con ogni cultura e con ogni progetto politico, purché questi siano rispettosi di quegli alcuni valori sulla persona umana che emergono dalla rivelazione divina.

In questo senso si può dire – con alcune cautele – che il cristianesimo è «debole»: non per affermare che esso non si possa costruire su un fondamento trascendente, ma per significare che questo fondamento è nello stesso tempo conosciuto e misterioso. Se il cristianesimo può esistere in una cultura debole, che si è emancipata dai tradizionali riferimenti forti della metafisica, non è perché esso possa rinunciare ad una visione di Dio come realtà oggettiva e assoluta, ma perché sa che egli è ben più grande della sua possibilità di comprenderlo. Da questo punto di vista, la teologia cristiana dovrebbe recuperare maggiormente la sua antica consapevolezza di poter parlare di Dio solo in termini analogici. Al di là del fatto che la realtà creata orienti verso Dio, come ritiene il pensiero cattolico, o che essa ne sia sostanzialmente incapace, come ritengono le teologie protestanti, resta vero che comunque il discorso sul divino può e deve essere fatto solo nella convinzione che quanto si dice di lui può essere vero, ma non sarà comunque mai una verità esaustiva.

Il fatto che il cristianesimo ritenga di conoscere Dio ma pure di non comprenderlo in modo pieno lo rende consapevole del fatto che non sempre ha qualcosa da

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

dire in suo nome. La sfida che deve continuamente affrontare è data dalla fatica di discernere, davanti alle istanze poste dalle culture e dalle situazioni storiche, se la rivelazione divina abbia qualcosa da dire a loro riguardo, oppure se la risposta a quelle istanze debba essere trovata solamente nella libera stipulazione dialogica. Così la conoscenza di Dio che nasce dalla rivelazione cristiana non fa delle varie chiese le depositarie di una verità onnicomprensiva, che rappresenta la soluzione a qualsiasi problema, ma piuttosto le custodi di una verità che a volte parla, a volte tace: e questo suo silenzio rende possibile il dialogo e il confronto paritario all'interno della società come via per identificare le vie più favorevoli al vero bene di tutti. Questo volto complesso del cristianesimo lo rende di natura sua ben lontano da ogni orientamento fondamentalista, il quale presuppone invece la consapevolezza di conoscere esaustivamente una verità assoluta che rappresenta la risposta ad ogni interrogativo umano.

Cristianesimo e interpretazione

Questa visione del cristianesimo, in verità, può sembrare un po' idilliaca; di fatto, la storia registra molti eventi drammatici nei quali la fede cristiana ha rappresentato la motivazione di conflitti molto forti. In effetti, anche ammettendo che su alcuni punti il cristianesimo non offra indicazioni normative, resta pur vero che su altri elementi, quelli su cui la rivelazione divina ha qualcosa da dire, esso si pronuncia in maniera forte. Non potrebbe essere questo un elemento di frattura con la società laica, visto che comunque si tratta pur sempre di una presa di posizione deduttiva, calata dall'alto, che non viene maturata nel dialogo e nel consenso?

Sicuramente nel cristianesimo vi è una dimensione di deduttività e anche di alterità rispetto alla società; del resto, se esso ritiene di essere testimone della verità divina, anche se questa verità non è tale da poter diventare un progetto sociale o politico, non si può escludere che questo possa determinare un conflitto con una società che si autodetermina in modo democratico. Tuttavia alla luce della riflessione fatta fin qui i conflitti di natura religiosa possono essere interpretati non come espressivi dell'intrinseca incapacità del cristianesimo ad esistere in una società pluralista, cioè senza imporsi su di essa, quanto piuttosto come indicativi del fatto che il cristianesimo può perdere di vista la sua identità: più precisamente, può risolvere la tensione fra conoscenza e non conoscenza di Dio a vantaggio esclusivo della conoscenza, e ritenersi così depositario di una verità assoluta che può imporsi come modello sociale e politico. In realtà, il cristianesimo ha conosciuto sin dall'inizio un modo di accostarsi alla rivelazione divina che lo tiene ben lontano da questo rischio e che anzi lo pone in linea con la postmodernità. Si tratta dell'interpretazione.

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

Il fatto che Dio sia entrato nella storia umana in modo tale da non annullarla significa che per il cristianesimo il luogo per incontrarlo è esattamente la storia. La riprova di questo fatto è data dalla genesi dei testi biblici, che non sono nati come trascrizione di una parola di Dio da lui stesso dettata o composta, ma come frutto del lavoro di persone concrete che hanno narrato la loro esperienza di salvezza e di fede e quella del loro popolo. Se Dio entra nella storia, è possibile parlare di lui in modo storico, cioè interpretare la sua azione di salvezza esprimendola con categorie storicamente e culturalmente determinate. Di fatto, è proprio l'approccio ermeneutico il modo in cui la migliore tradizione cristiana ha parlato della verità divina e attraverso cui l'ha calata nelle varie culture e nelle differenti situazioni storiche. Anzi, la stessa rivelazione di Dio codificata nei testi sacri – che peraltro ne rappresentano un'interpretazione, per quanto normativa – non è mai stata ripetuta, ma reinterpretata, cioè nuovamente compresa alla luce delle categorie culturali del momento. Al contrario, se il pensiero cristiano in alcuni momenti del suo sviluppo è stato all'origine di conflitti o ha assunto tratti fondamentalisti, è perché ha smesso di interpretare le sue fonti e si è limitato a ripeterle, non distinguendo più tra la rivelazione di Dio, che resta comunque normativa, e le sue comprensioni, che, per quanto possano essere vere, non risultano mai esaustive.

Da questo punto di vista, l'istanza della postmodernità che invita ad entrare nell'intreccio delle interpretazioni ha un suo valore anche per il cristianesimo. Ovviamente, esso non potrà mai pensare all'interpretazione come sostitutiva della rivelazione divina, come se non esistesse nulla di assoluto e tutto dovesse fondarsi sulle molteplici verità che vengono identificate dalla libera ricerca delle persone. Tuttavia la centralità del processo ermeneutico caratteristica della postmodernità ricorda al cristianesimo che l'unico modo corretto attraverso cui esso può accedere alle sue fonti è l'interpretazione.

Dal canto suo, tuttavia, anche il cristianesimo ha qualcosa di importante da dire alla postmodernità. Il fatto che nella tradizione cristiana siano convissuti da un lato la convinzione dell'esistenza di un essere assoluto, e dall'altro il suo ingresso «discreto» nella storia al punto da poter essere conosciuto con un approccio ermeneutico, rappresenta un invito alla cultura contemporanea a non avere paura di ciò che è assoluto, oggettivo, trascendente, a condizione di non presumere di poter cogliere in modo esaustivo e completo la sua manifestazione. In effetti, è tutto da dimostrare che una società che abolisce completamente qualunque riferimento oggettivo e che si gioca tutta sull'intreccio delle interpretazioni come unica via per identificare l'orientamento da assumere, sia una società stabile, priva di conflitti e favorevole al benessere delle persone. Al contrario, laddove si rifiuta l'esistenza di un polo oggettivo e trascenden-

Memorie Teologiche

<http://www.memorieteologiche.it>

Rivista *on-line* a cura del Dipartimento di Storia della Teologia

Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER, www.fter.it) – Bologna – Italy.

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

te, per cui esistono solo interpretazioni soggettive, si finisce per misconoscere l'identità profonda dell'altra persona e il suo oggettivo valore e dignità; essa finisce per diventare un oggetto che può essere interpretato indifferentemente in un modo o in un altro, magari in modo funzionale ai bisogni dell'interprete. Non accettare l'esistenza di alcuni valori trascendenti e oggettivi e spostarsi nel regno della più completa e assoluta soggettività significa orientarsi verso la morte della relazione interpersonale, verso un trionfo narcisistico dell'io, verso l'isolamento e la solitudine e, alla fine, verso quell'inevitabile conflitto che nasce dal non rispettare l'altro ma da volersi imporre su di esso. Nel momento in cui alcuni autori postmoderni sentono la necessità di coniugare l'intreccio delle interpretazioni con il richiamo ad una relazione amicale tra le persone, per evitare che le opposte interpretazioni entrino in conflitto tra loro, sembrano essere consapevoli del rischio che una esasperata soggettività finisca per dar vita a tante monadi chiuse nella propria comprensione della realtà, e quindi incapaci di comunicare realmente tra loro.

In sintesi, dunque, ritengo che il conflitto tra religioni e culture laiche possa essere letto come espressione di quel complesso e delicato rapporto tra riferimenti oggettivi e soggettività che ogni società deve tenere in equilibrio se non vuole collassare in un oggettivismo fondamentalista o in un soggettivismo che ne mina la coesione. Si tratta di fare in modo che l'oggettività sia comunque interpretata, affinché non generi intolleranza, e che la soggettività sia fondata su riferimenti oggettivi. Ora, il cristianesimo può insegnare alle culture laiche una forma di conoscenza di un principio assoluto che è capace di non compromettere la storicità e la libertà dell'essere umano, e aiutarle a costruirsi non semplicemente attorno ad elementi contingenti e di necessità ma su prospettive valoriali più profonde.

Il contributo delle religioni ad una società laica

Dopo aver mostrato le ragioni per cui – dal mio punto di vista – il cristianesimo può inserirsi fruttuosamente in una società laica postmoderna, pluralista e democratica, vorrei cercare di prendere spunto da alcune sue caratteristiche sopra descritte per enucleare alcune condizioni generali che a mio giudizio una qualsiasi religione deve rispettare per potersi inserire costruttivamente in una società laica.

a. L'interpretazione dei propri testi fondativi. Ritengo che la radice ultima della deriva fondamentalista di una religione – almeno sul piano teologico – sia la sua incapacità di interpretare i suoi testi fondativi e lo scadere nella mera ripetizione dei medesimi. In questo modo, infatti, si finiscono per considerare normativi per il presente anche quegli elementi culturali che sono serviti agli autori sacri per esprimere la loro

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

esperienza religiosa: ora, se una religione propone come normativa per il presente una cultura in quanto tale – pur con tutte le verità religiose che essa può veicolare – la sua proposta non può che diventare alternativa al contesto culturale nel quale essa vive. Così l'esperienza religiosa finisce per diventare un progetto culturale e politico, incapace di inserirsi in contesti preesistenti e tendenzialmente orientata a sostituirli. A queste condizioni una religione può rappresentare un serio pericolo per una società.

b. *La consapevolezza di non avere una conoscenza esaustiva di Dio.* Se una religione ritiene di conoscere il Dio creatore del mondo in modo compiuto, molto difficilmente potrà entrare nel mondo della libera discussione caratteristico di una società laica senza portare con sé la convinzione di conoscere già preventivamente tutte le risposte agli interrogativi in campo. Anzi, chi pensa di conoscere in modo completo colui che ha creato il mondo e la sua volontà su di esso non potrà che svalutare le forme non religiose di conoscenza della realtà e lo stesso dibattito pubblico, in quanto è già chiaro in partenza quali scelte occorra fare per promuovere il vero bene dell'umanità. Anche questa prospettiva può generare gravi problemi all'interno di una società.

c. *Il carattere escatologico della salvezza.* L'aggettivo «escatologico», appartenente al linguaggio teologico cristiano, indica il fatto che la salvezza – cioè, il compimento del progetto divino sull'umanità e sulla creazione – non si realizzerà compiutamente nel mondo nel quale si vive oggi, bensì alla fine della storia, quando l'attuale creazione sarà radicalmente trasformata da Dio. Ora, se il disegno divino di salvezza si realizzasse compiutamente in questo mondo – nei termini biblici, se il regno dei cieli si compisse nella storia – inevitabilmente l'esperienza religiosa diventerebbe un movimento politico teocratico orientato a trasformare le società laiche in comunità religiose; anche la società, infatti, al pari di ogni altra realtà, dovrebbe essere totalmente plasmata dal volere divino. Solamente se il compimento della salvezza è collocato alla fine della storia si può accettare che quest'ultima sia il luogo in cui convivono lecite prospettive e scelte coerenti e non coerenti con il disegno divino; solo così la storia può divenire il luogo in cui coesistono scelte religiose e non religiose, e in cui è necessario che le società siano laiche per poter rispettare le convinzioni di tutti. Ancora una volta, una religione che avesse una concezione storica del compimento della salvezza, e non solo del suo inizio, finirebbe probabilmente per creare gravi difficoltà alla società.

d. *Accettazione dell'azione divina al di fuori dei confini della comunità religiosa.* Il carattere escatologico della salvezza rende possibile il ritenere che vi possano essere persone ispirate da Dio e capaci di costruire positivamente la società anche se non sono membri della propria comunità religiosa. Se, al contrario, si pensa che chi non appartiene ad essa non possa essere illuminato da Dio e sia quindi costitutivamente inca-

M. NARDELLO, *Ruolo e possibilità del sapere religioso nella società laica*

pace di promuovere il vero bene del mondo, ci si sposta verso una concezione teocratica che auspica che la società sia governata da figure religiosamente accreditate. È evidente come tale prospettiva non sia compatibile con la laicità dello Stato.

Come si è visto, nei quattro punti menzionati ho fatto uso di una minima terminologia teologica, cosa che potrà sembrare un po' strana per un contributo che intende promuovere un dibattito costruttivo all'interno del mondo accademico. In realtà, sono convinto che se una società laica vuole beneficiare del contributo che le religioni possono offrirle e se nello stesso tempo vuole esercitare un'azione di controllo su di esse affinché si muovano nel rispetto dei suoi principi fondativi – tra cui la laicità – deve necessariamente occuparsi di teologia. Non è più pensabile che l'impatto delle religioni sul vivere sociale possa essere minimizzato relegandole alla sfera privata, come si è pensato di fare a partire dal XVI secolo: ogni religione, almeno nel senso tradizionale del termine, non può accettare di non avere un volto pubblico e di offrire il proprio contributo alla società in cui vive. Le religioni devono quindi poter entrare nel dibattito pubblico, anche accademico, sia perché possano divenire un veicolo di arricchimento culturale, sia perché in questo modo è più facile controllare eventuali loro derive fondamentaliste e favorire la loro capacità di coesistere in una società laica.

A tale scopo, dal mio punto di vista, la strada da percorrere è quindi quella dell'inserimento delle teologie – cioè, dei saperi religiosi, anche confessionali – nel mondo accademico civile, ovviamente nel rispetto delle sue regole. Purtroppo, mentre in diversi paesi stranieri è riconosciuto al sapere religioso uno statuto di scientificità e più in generale una dignità culturale, nel contesto accademico italiano si rileva ancora oggi una sorta di svalutazione di questa forma di conoscenza, forse perché tradizionalmente relegata nell'ambito privato o forse perché si teme che il suo ingresso nel mondo universitario civile finirebbe per privarlo della sua libertà e autonomia.

Auspico che le presenti note possano contribuire a fugare questi timori e a dimostrare che esiste un sapere religioso con cui è possibile un confronto costruttivo anche in un ambito laico. Anzi, la mia speranza è che favorendo una migliore conoscenza delle tematiche teologiche nel mondo accademico italiano – come avviene da tempo in diversi contesti accademici stranieri – si possa meglio valorizzare la capacità delle religioni di far evolvere la cultura e nello stesso tempo si diano alla società migliori strumenti per orientarle verso una pacifica convivenza.

Massimo NARDELLO

Michele GIANOLA «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*, Memorie Teologiche 2 (2009) 17-46

Michele GIANOLA

«Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8)

**Fraternità/Sororità: luogo privilegiato
di identità e formazione cristiana**

Il presente lavoro costituisce il primo capitolo di una tesi di Licenza presentata nel 2009 all'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana sotto la direzione del prof. Bruno Secondin.

Introduzione

L'idea che ci ha spinto ad iniziare questo lavoro è la convinzione che il processo di maturazione di un'identità cristiana – scopo della formazione – si realizza meglio all'interno di una fraternità. L'intuizione non è nuova, «il ferro si aguzza con il ferro e l'essere umano si affina al contatto con l'essere umano» (Prv 27,17) e trova spazio in contributi, di grande importanza nel dibattito antropologico, che si aprono all'orizzonte educativo¹ ed in particolare sul colloquio pedagogico. Non si tratta, qui, di considerare la relazione personale tra educatore e soggetto in formazione ma piuttosto osservare il contesto più ampio e globale – vorremmo dire ecclesiale – nel quale ogni percorso di fede trova il suo inizio.

In altre parole, vogliamo fissare l'attenzione sull'idea teologica di fraternità cristiana prendendo avvio dalle parole del Vangelo che realizzano l'identità fraterna dei discepoli di Cristo e che abbiamo scelto come titolo del presente lavoro. Appoggian-

¹ F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, 433-487.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

docci sulle solide basi di alcuni studi già proposti, ne definiremo il concetto mostrandone i contorni essenziali. Successivamente cercheremo di dare uno sguardo alla cultura contemporanea per osservare se il nostro discorso possa offrire spunti significativi ed attuali per la formazione dell'identità cristiana.

Più che una sintesi completa si deve ricercare in queste pagine un tavolo di lavoro aperto. Lo sforzo di mantenere uno sguardo interdisciplinare ci permetterà di individuare numerose piste che rilanciano lo studio su eventuali approfondimenti ulteriori. Lo stesso sguardo ci offrirà la possibilità di considerare il pensare teologico non solo a partire dalla prospettiva di un'unica disciplina ma dallo sforzo, a nostro avviso fecondo, di un pensiero in comune. A questo scopo si è provveduto in più punti offrendo nelle note a piè di pagina alcuni spunti bibliografici essenziali per continuare la ricerca.

La fraternità cristiana: attualità e rilevanza del tema

1. Introduzione

Esiste - replicò Dupin - una sorta di indovinello che s'usa per giocare su una carta geografica. Uno dei giocatori prega qualcun'altro di indovinare una data parola: il nome di una città, ad esempio, d'un fiume, di uno Stato, d'un impero: una parola qualunque, a farla breve, che sia compresa nella superficie variopinta e imbrogliata della carta. Una persona che sia nuova al gioco cerca, in generale, di imbarazzare il suo avversario dandogli a indovinare dei nomi scritti in carattere impercettibile. Ma gli adepti del giuoco scelgono nomi scritti a caratteri cubitali, quelli medesimi che si leggono da un capo all'altro della carta. Quei nomi, come pure quelli delle insegne e dei manifesti a lettere troppo grandi, sfuggono all'osservatore a causa della loro stessa evidenza².

Iniziando una ricerca sull'idea di fraternità nel pensiero e nell'esperienza di Madeleine Delbrêl è necessario definire l'oggetto del nostro lavoro. Fraternità, infatti è una di quelle parole scritte tanto in evidenza nella storia della Chiesa e del mondo che rischia di sfuggire allo sguardo.

Il brano scelto come titolo di queste pagine ci è sempre apparso in qualche modo ambiguo: «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). Gesù si rivolge ai discepoli, che lo riconoscono come Maestro, ma anche alla folla che non necessariamente lo riconosce come tale. Chi, dunque, è fratello del discepolo di Cristo? Colui che riconosce l'auto-

² E.A. POE, *Racconti*, 109.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

rità dello stesso Maestro ed è in qualche modo 'membro del gruppo' oppure i figli dello stesso Padre che è nei cieli, creatore di tutti gli uomini? O forse la risposta nasce da una feconda tensione più che da una netta distinzione tra queste due domande?

Probabilmente, come nella risposta di Gesù alla domanda sull'identità del prossimo (Lc 10, 29-37), l'essenziale non sta nel porsi tali questioni. Lo scopriremo al termine di un percorso che intravediamo ricco di promesse.

2. I fondamenti oggettivi dell'idea di fraternità: nodi teologici.

Joseph Ratzinger sembra essere l'autore di riferimento³ per chiunque si appresti a trattare il tema della fraternità cristiana. Il suo intervento al Convegno teologico dell'Österreichisches Seelsorgeinstitut svoltosi a Vienna nel 1958 recentemente pubblicato in Italia e la voce del *Dictionnaire de Spiritualité*⁴, appaiono citati in quasi tutti i lavori successivi sull'argomento. Diversi autori affrontano il tema dal punto di vista biblico-esegetico⁵ ed ecclesiologico⁶, altri tendono ad applicare la categoria a letture particolari. Incontriamo, così, studi sulla fraternità nell'ambito della spiritualità degli 'stati di vita'⁷, nel dibattito interreligioso, ed ecumenico⁸, in campo sociologico-politico⁹, psicologico-educativo¹⁰ e della teologia morale¹¹.

A noi interessa individuare il fondamento del discorso da un punto di vista oggettivo. Cercheremo pertanto di organizzare i dati che emergono dalla Rivelazione e dalla riflessione della Chiesa appoggiandoci prevalentemente sulle già citate opere

³ «... l'ormai classico studio di Ratzinger, *La fraternità cristiana*». G.C. PAGAZZI, *C'è posto per tutti*, 97, nota 42.

⁴ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*; J. RATZINGER, «Fraternité».

⁵ A. SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*; S. GRASSO, *Ricominciare dalla fraternità*; A. WÉNIN, *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza*.

⁶ R. REPOLE, *Chiesa, pienezza dell'uomo*, 354-385; G. GRESHAKE, «Fratelli e amici (PO 7)».

⁷ C.G. BERTOLA, *Fraternità sacerdotale*; Id., *Rimanete nel mio amore (Gv 15,9)*; B. SECONDIN, *Profeti di fraternità*; Id., *Una fraternità orante*.

⁸ T. SALZANO, *Dov'è tuo fratello? (Gen 4,9)*; P. STEFANI, *Pluralismo religioso: paternità di Dio, fraternità umana*; R. TREMBLAY, 'Fratello' e 'amico' di Cristo.

⁹ A. M. BAGGIO, *Fraternità e riflessione politica contemporanea*; C. LUBICH, *La fraternità in politica: utopia o necessità?*.

¹⁰ A. BISSI, *Se usassimo il cuore: la fraternità nel cammino formativo*, 7-84; A. CENCINI, *Fraternità in cammino: verso l'alterità*; G. SALONIA, *Conflittualità e vita fraterna*.

¹¹ L. LORENZETTI, *Fraternità o solidarietà?*.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

dell'attuale pontefice. Osserveremo il permanere del concetto lungo la storia della Chiesa cercando, infine, di evidenziare segni favorevoli che ci permettano di indicare nella fraternità una categoria significativa per il nostro tempo. Grazie allo studio biografico successivo potremo osservare il modo di cristallizzarsi dei contenuti raccolti in una concreta esperienza di vita.

2.1. Le origini del termine 'fraternità'

«*Adelphos* è un termine composto formato dal prefisso copulativo *a* e da *delphus*, "il grembo", che rimanda al significato di "uno nato dallo stesso grembo"»¹².

E' evidente che due fratelli si definiscano tali perché nati dal comune grembo della stessa madre. Eppure potrebbero esserlo anche perché generati dalla medesima paternità o dalla coppia di entrambi i genitori. Tale osservazioni divengono interessanti per il nostro discorso se, abbandonando i vincoli di sangue, osserviamo il significato traslato del termine considerando le origini del concetto di fratellanza.

2.1.1 Fratellanza universale

Nel mondo greco, Platone chiama fratello l'abitante della stessa città, discendente dalla madre comune che è la terra greca (*gh/° cw,ra*). L'identificazione con il connazionale si amplierà con Senofonte nei confronti dell'amico e successivamente dell'intera umanità¹³.

«L'idea della terra, madre comune che, presso Platone, era circoscritta alla terra della patria greca, va, nello stoicismo ad estendersi all'umanità intera. Partecipando alla stessa ragione, che è una, tutti gli uomini sono insieme le membra di un unico corpo»¹⁴.

Un percorso simile si sviluppa parallelamente dal punto di vista di una comune paternità. Epitteto riconosce in Zeus il padre di tutti gli uomini che in lui possono dirsi fratelli. Sarà lo stoicismo, come appena evidenziato, ad aprirsi ad una fratellanza universale affermando l'unità di tutti gli uomini, senza distinzione e senza barriere.

Il «patrimonio intellettuale dell'Illuminismo europeo è oggettivamente collegato in maniera strettissima con questa idea di una fratellanza unica e universale, anzi dob-

¹² M. J. WILKINS, «Brother, Brotherhood», 782.

¹³ Cfr. J. RATZINGER, «Fraternité», col. 1141.

¹⁴ J. RATZINGER, «Fraternité», col. 1142.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

biamo dire che solo in esso le idee qui tratteggiate arrivarono ad essere pienamente radicalizzate e a esercitare una vasta influenza esteriore»¹⁵.

2.1.2. Fraternità delimitata

Da un altro lato sottolineiamo che nei culti misterici¹⁶ il ‘padre comune’ viene ad identificarsi con il sacerdote. Egli sancisce ritualmente l’accesso alla comunità al termine del processo di iniziazione e senza di lui l’appartenenza alla famiglia spirituale resta impedita. Questo porta la comunità a chiudersi erigendo barriere e creando percorsi e linguaggi precisi, tutti mirati ad escludere dal gruppo coloro che non sono riconosciuti come fratelli.

L’idea marxista della lotta di classe mostra un’immagine di fraternità, chiusa, barricata entro i confini di proletariato e capitale. L’utopia della fratellanza universale raggiunta attraverso la lotta di classe passa per la via della «fratellanza limitata del partito socialista, l’ammissione di una umanità bipartita»¹⁷.

2.1.3 Confini

Il discorso avrebbe bisogno di ulteriori approfondimenti ma emerge un primo elemento interessante per il nostro lavoro. Le due posizioni descritte possono essere considerate come due estremi ai quali è impossibile ridurre il concetto di fraternità senza cadere in una deriva. Questo ci porta ad individuare nella definizione di un confine un’esigenza primaria, una linea di demarcazione che deve mantenersi in qualche modo permeabile. Da una parte, se tutti sono fratelli il rischio è che nessuno lo sia veramente, dall’altra bisogna impedire a coloro che si riconoscono tali di serrarsi, chiudersi, all’interno delle comunità.

2.2. L’idea cristiana di fraternità

«Che la questione della fraternità sia decisiva per gli scritti neotestamentari lo dice anche il semplice fatto che il termine ‘fratello’ ricorre in tutti i libri del Nuovo Testamento; nessuno escluso, nemmeno quel biglietto di saluto che è la lettera di san Paolo a Filemone»¹⁸.

¹⁵ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 24.

¹⁶ J. RATZINGER, «Fraternità», col. 1142.

¹⁷ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 28.

¹⁸ G.C. PAGAZZI, *C’è posto per tutti*, 98.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

L'immagine del confine rimanda alla tensione tra appartenenza ed universalità: ne verifichiamo la presenza all'interno del Vangelo. Supponiamo, dunque, che la fraternità cristiana debba dipingersi dei tratti dell'universalità, mantenendo allo stesso tempo quelli di una identità o appartenenza nel gruppo dei discepoli, distinti dalla massa.

Il recente studio di G. Pagazzi va decisamente in questa direzione. Riprendiamo da questo Autore le affermazioni del cardinale di Milano, Giovanni Battista Montini a fondamento della nostra ipotesi: il termine 'fratello' indica il legame che «vincola tra loro i credenti in Cristo e tutti gli uomini a Cristo»¹⁹ nel quale, unicamente, è possibile trovare le vere ragioni della fraternità tra gli uomini²⁰.

Le fonti da noi consultate²¹ sono concordi con una classificazione operata da Ratzinger il quale osserva come Gesù chiami fratelli, tre differenti categorie di persone: il correligionario ebreo, i discepoli²² e coloro che aderiscono nella fede alla sua parola²³. Ora, se per le prime due categorie è possibile rinvenire l'uso del termine 'fratello' nella terminologia giudaica²⁴, quest'ultima, la 'fraternità per fede', è novità esclusiva del Vangelo²⁵.

Esiste, in verità, anche una quarta accezione²⁶ dell'uso terminologico ed è riferita unicamente alla parabola del giudizio universale in Mt 25. Qui Gesù identifica i propri fratelli nei poveri, nei sofferenti e nei bisognosi.

2.2.1. Il fondamento cristologico della fraternità cristiana.

La fratellanza cristiana trova il suo fondamento nella relazione filiale tra il Padre ed 'il' Figlio primogenito, nel quale gli uomini possono riconoscersi fratelli perché figli adottivi, in Cristo, di quel Dio che lo Spirito in loro chiama "Abbà".

¹⁹ G.C. PAGAZZI, *C'è posto per tutti*, 98.

²⁰ G.C. PAGAZZI, *C'è posto per tutti*, 102.

²¹ H. VON SODEN, «*avdelfo,j*»; BEUTLER, J., «*'avdelfoj,(ou/(ov)*».

²² J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 35.

²³ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 38.

²⁴ «Il nuovo senso che la comunità dei discepoli di Gesù dà al termine rabbinico è particolarmente evidente nel famoso testo di Mt. 23,8. [...]». J. RATZINGER, «Fraternité», 1145.

²⁵ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 39.

²⁶ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 39.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

Consideriamo l'idea veterotestamentaria di appartenenza alla comunità del popolo di Dio scelto ed eletto fra gli altri popoli²⁷: discendenti del primo Adamo, i figli dei patriarchi si riconoscono fratelli nei loro padri comuni, Abramo, Isacco e Giacobbe.

La chiamata di Dio ha, però, preferito i capostipiti del popolo di Israele ai loro fratelli (Isacco-Ismaele, Giacobbe-Esaù) la cui discendenza, pur fuori dalla predilezione divina, resta imparentata con Israele. I figli della schiava Agar, ad esempio, sono fratelli in Abramo di quelli della moglie Sara. Lo studio delle coppie di fratelli della Scrittura non mostra soltanto nuovamente una parentela carnale bensì la 'strumentalizzazione' da parte di Dio dell'eletto a vantaggio della sua parentela. Un esempio tipico è la storia di Giuseppe²⁸, benedetto da Dio a salvezza di tutti.

Questo discorso sarà ripreso più avanti, per ora basti osservare la duplice forma della paternità divina (creatore ed elettore) che distingue due forme differenti di figliolanza (universale in Adamo, particolare nel «figlio primogenito di Dio» (Es 4,22), Israele) e tre forme di fraternità (nel primo creato, nel primo chiamato, nell'altro fratello).

«Se teniamo presente sia il dato esegetico sia la conoscenza dogmatica della figliolanza divina di Gesù, possiamo dire: Cristo è in forma piena quel che Israele fu solo in maniera umbratile. Egli è realmente il 'Figlio'. Perciò, in fondo egli è il vero e autentico Israele precisamente per il fatto che possiede il titolo più alto di Israele, la figliolanza divina, in una maniera infinitamente più reale della maniera in cui lo possedeva l'antico popolo di Dio. Ma nello stesso tempo è anche vero questo: il fatto che egli è diventato uomo, 'Israele', mostra che non vuole considerare la sua figliolanza divina come un bene a lui riservato».²⁹

L'incarnazione del Verbo ha offerto agli uomini la possibilità di diventare una cosa sola con Lui ed in tal modo anche l'idea di fratellanza e, prima ancora, di paternità divina e figliolanza, prendono i colori della realtà. La fraternità cristiana che si realizza nella Chiesa è radicalmente diversa da quella che si realizza in un gruppo sociale. Qui, i membri possono dirsi fratelli in maniera figurata per convergenza di ideali o partecipazione morale, là, i suoi membri sono realmente³⁰ tali.

²⁷ J. RATZINGER, «Fraternité», 1143.

²⁸ Il racconto di Gen 37-50 si rivela particolarmente suggestivo per la dinamica a cui Giuseppe è sottoposto: rifiutato dai fratelli, reietto dagli uomini, diviene strumento di salvezza ad opera di Dio. Cfr.: A. WENIN, *L'histoire de Joseph (Genèse 37-50)*.

²⁹ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 64.

³⁰ Cfr. H. de LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 77-82.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

Questa possibilità, offerta a tutti gli uomini, è fondata sull'adesione a Cristo attraverso il Battesimo che incorpora il credente in Lui sia spezzando i confini razza e nazione che rendendo 'un solo corpo' la moltitudine dei credenti.

Viene così a crearsi una nuova linea di demarcazione tra credenti e non credenti, che colora il concetto di fraternità cristiana di una distinzione: «il cristiano è direttamente solo fratello del cristiano e non del non cristiano»³¹. La Chiesa, fratelli riuniti nel Suo nome, è costituita da legami differenti rispetto a quelli che i credenti hanno con gli altri uomini.

Al fine di evitare la spiacevole deriva di ritenersi un «circolo esoterico fine a se stesso»³² è opportuno analizzare la relazione che la Chiesa stessa ha nei confronti degli altri uomini. Essa è indubbiamente chiamata al servizio della carità ed all'opera missionaria di evangelizzazione a vantaggio di tutto il mondo affinché tutti gli uomini conoscano Dio, motivi sufficienti a fuggire ogni chiusura settaria.

2.2.2. Dimensione ecclesiologica: 'rappresentanti' degli altri uomini.

Grazie agli studi, sopra accennati, delle 'coppie di fratelli' ci è possibile evidenziare la caratteristica dell'agire di Dio secondo il quale la salvezza del tutto avviene «nel contrasto dialettico tra i pochi e i molti, dove i pochi sono il punto di partenza, mediante cui Dio vuol salvare i molti»³³. Inoltre, al rovescio del pensare dell'uomo secondo il quale Dio dovrebbe riprovare il peccatore ed eleggere il giusto, in Cristo, il solo Giusto occupa il posto del riprovato lasciando all'umanità peccatrice quello della salvezza³⁴.

Un principio chiave del cristianesimo è oggi riconosciuto nella categoria di rappresentanza (*Stellvertretung*) secondo il quale «una persona subentra al posto di un'altra in modo tale che non la sostituisce ma la abilita a prendere il suo posto»³⁵. Gli studi a riguardo³⁶ si sono sviluppati soprattutto in ambito soteriologico al fine di

³¹ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 82.

³² J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 94.

³³ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 95.

³⁴ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 96-97.

³⁵ F. G. BRAMBILLA, *Redenti dalla sua croce*, 23.

³⁶ Ci è impossibile offrire una sintesi chiara ed esaustiva a riguardo. Rimandiamo agli studi di B. SESBOÛE, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 291-368; A. SCHENKER, *Percorsi biblici della riconciliazione*.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

descrivere il modo della salvezza di Cristo nel dibattito già iniziato con Anselmo sull'idea di soddisfazione vicaria, in ordine a mantenere in tensione le libertà del Padre, di Cristo che salvano e degli uomini salvati³⁷.

A noi interessa quest'ultima prospettiva, che H.U. von Balthasar descrive nel dramma della croce nella figura di Maria-Chiesa³⁸, rappresentativa della fede che acconsente³⁹. La possibilità del libero acconsentire di Maria che ha dato spazio all'Incarnazione del Verbo nella sua disponibilità spirituale e corporale ha, sotto la croce, il ruolo della mediazione tra l'antico e il nuovo Patto. «Il sì umano di Cristo, del tutto esclusivo e fondante, diventa inclusivo del sì di noi uomini, ma lo diviene nella forma della pura e gratuita possibilità offerta alla Vergine, perché la sua è la figura rappresentativa della fede che acconsente»⁴⁰. Tutti gli uomini, come singoli, sono abbracciati «non solo dalla Parola di Dio che muore al loro posto, “per essi”, nella tenebra, ma anche dalla risposta della chiesa, che risponde al loro posto radicalmente, presso la croce, nella sua propria tenebra»⁴¹.

Aggiungiamo semplicemente la ripresa del discorso sulle coppie di fratelli che, illumina, a nostro avviso, ulteriormente la scena. Ci sembra che il concetto di rappresentanza possa far maturare nella Chiesa la consapevolezza di essere soltanto uno dei due figli, fratello accanto all'altro, eletto per la salvezza dell'altro. Il suo compito è costruire la comunione e la fraternità al suo interno in modo da divenire realmente 'un' fratello a cui è affidato anche il destino dell'altro ed «adempiere il servizio in favore degli altri, che sono appunto nella maniera più profonda 'l'altro fratello', il cui destino è affidato al primo»⁴².

Basti questo sguardo dalla soglia, sufficiente ad evidenziare la forte unità-separazione tra la Chiesa e il mondo. In questa tensione, talvolta dolorosa, ci sembra di riconoscere quel tratto della spiritualità di Madeleine che Pierangelo Sequeri definisce come «tipica solitudine del discepolo»⁴³.

³⁷ Quest'ultima libertà non risulta sempre evidente nel consueto parallelismo Cristo-Adamo in quanto la solidarietà in Adamo è diversa dalla solidarietà in Cristo. Cfr. BRAMBILLA, *Redenti dalla sua croce*, 34.

³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *L'azione*, 327-336.

³⁹ F.G. BRAMBILLA, *Redenti dalla sua croce*, 44.

⁴⁰ F.G. BRAMBILLA, *Redenti dalla sua croce*, 44.

⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *L'azione*, 336.

⁴² J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 101.

⁴³ P. SEQUERI, «Forza del Vangelo e missione», 443.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

2.2.3. Una lettura complementare

Le tesi esposte finora ci sembrano sufficienti e soddisfano l'esigenza di individuare i nodi teologici da mettere a fondamento del nostro discorso tuttavia vogliamo aggiungere un'ultima lettura.

«La dignità soprannaturale del battezzato, lo sappiamo bene, posa, pur sorpassandola infinitamente, sulla dignità naturale dell'uomo: *agnosce, christiane, dignitatem tuam. - Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti...* Così l'unità del Corpo mistico del Cristo, unità soprannaturale, suppone una prima unità naturale, l'unità del genere umano. Anche i Padri della Chiesa, [...] avevano [...] la consuetudine, quando trattavano della creazione, di non far menzione soltanto della formazione degli individui, primo uomo e prima donna: amavano contemplare Dio nell'atto di creare l'umanità come un sol tutto».⁴⁴

È suggestivo riconoscere nell'intera razza umana i tratti del volto della Sposa, creata ad immagine di Dio, talmente unita che «non si dovrebbe parlare mai di uomini al plurale»⁴⁵, tesa a prepararsi per l'incontro nuziale con lo Sposo. Coloriamo con le tinte forti che Adrienne von Speyr usa per dipingere la Chiesa, la nostra immagine.

«L'uomo avanza verso la donna con tutta la sua potenza, ma in vista dell'atto deve, per così dire, destare l'intero corpo della donna, membro dopo membro, perché dia una risposta attuale. Ella non è risposta prestabilita, deve trasformarsi in risposta perfetta. Come gli occhi di un credente dovrebbero poter vedere ciò che è santo se ad

⁴⁴ «Dio, dice per esempio S. Ireneo, pianta all'inizio dei tempi la vigna del genere umano; egli predilige questo genere umano, si propone di riversare su di lui il suo Spirito e di conferirgli l'adozione filiale. Ancora per lo stesso Ireneo, per Origene, per Gregorio Nazianzeno e Gregorio di Nissa, per Cirillo d'Alessandria, per Massimo, per Ilario, ecc., la pecora sperduta del Vangelo, che il Buon Pastore riconduce all'ovile, non è altro che l'unica natura umana, la cui miseria commuove a tal punto il Verbo di Dio, che egli abbandona, per così dire, l'immensa schiera degli angeli per correre al suo soccorso. Questa natura i Padri la indicavano con una serie d'espressioni equivalenti, tutte aventi risonanza concreta, mostrando così che ai loro occhi essa era veramente una realtà. Assistevano, in certa maniera, alla sua nascita, la vedevano vivere, ingrandirsi, svilupparsi come un essere unico. Nel primo peccato, cadeva questo essere tutto intero; era lui ad essere espulso dal Paradiso e condannato ad un duro esilio in attesa della propria redenzione. E quando infine Cristo appariva, venendo come «lo Sposo unico», la sua sposa era ancora «tutta la razza umana». H. de LUBAC, *Cattolismo*, 3.

⁴⁵ H. de LUBAC, *Cattolismo*, 3.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

essi non fosse mai stato mostrato qualcosa di santo. Così il Signore deve in primo luogo destare la Chiesa perché percepisca la sua realtà e senta le cose con lui»⁴⁶.

Forse è possibile riconoscere nell'umanità dispersa i frammenti dell'unica immagine⁴⁷ come le ossa aride, scomposte e senza vita del corpo della Sposa sottoposto all'opera vivificante dello Spirito effuso su tutta la terra, gelosa intimità della Chiesa⁴⁸ che dona all'Uomo di rinascere a vita nuova. E riconoscere nella fraternità ecclesiale le membra già risvegliate dal Soffio di Dio che rispondono al Cristo divenendo un cuor solo ed un'anima sola (At 4,32), unità e comunione del Suo corpo. Questa essenza del mistero della Chiesa⁴⁹ diviene segno e strumento dell'intima unione con Dio di tutto il genere umano⁵⁰.

2.3. Osservazioni

Da quanto emerso fin qui ci sembra di poter sintetizzare il discorso attorno ad alcuni punti fondamentali. Parlare di fraternità cristiana è riferirsi ad una realtà che trova il suo fondamento nella partecipazione dell'uomo alla figliolanza divina in Cristo, si configura come dono dall'alto. La sua costruzione per mezzo della collaborazione dell'uomo è fondamentale eppure solo seconda, egli acconsente all'azione di Dio, per mezzo dello Spirito.

Appartenenza ed universalità emergono come due dinamiche irrinunciabili da mantenere in una tensione feconda, pena il disperdere l'identità cristiana nella massa

⁴⁶ VON SPEYR, A., *Theologie der Geschlechter*, 93. La traduzione è nostra.

⁴⁷ H. de LUBAC, *Cattolismo*, 9.

⁴⁸ «Spirito di Dio che invia e di Dio inviato, unità e compendio del Dio che non si è fatto mondo e di Dio che mondo si è fatto, Spirito della reciprocità d'amore nell'intimo della divinità, che ci viene comunicato perché ne partecipiamo e ce ne valiamo nella reciprocità umana. Spirito che conclude la rivelazione del Padre, nel Figlio, al mondo, togliendola e conservandola e risolvendola dall'interno, per esplicitarla all'infinito nella sua intrinseca infinità, attraverso la propria effusione sulla Chiesa e sul mondo. Spirito, in tal modo, come la più gelosa intimità della Chiesa - in quanto essa sia ambito dell'amore divino nel mondo e sacramento istituito da Cristo - e al tempo stesso come trascendimento, al di sopra di tutti gli spazi ecclesiali serrati, nel mondo intero, come tale fu l'oggetto vero e proprio dell'atto redentivo di Dio in Cristo». H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 325.

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 83.

⁵⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

generica dell'umanità o, al contrario dedicarsi alla costruzione di una cittadella ecclesiale o fraterna chiusa, arroccata ed impermeabile.

Da una parte questo permette, secondo l'immagine dei 'due fratelli' di lavorare per la comunione all'interno della Chiesa che partecipa, nel singolo e tutta intera, alla solitudine del Cristo nell'elezione.

Paternità divina e figliolanza in Cristo, appartenenza e legame fraterno, scarto, solitudine ed apertura nei confronti di tutti gli uomini, attesa operosa di una pienezza escatologica: questi, in sintesi, i nodi teologici fondamentali di ciò che possiamo chiamare fraternità cristiana.

3. Uno sguardo alla storia della Chiesa

Intendiamo ora ricercare nella storia della Chiesa il permanere dell'idea di fraternità convinti che, pur colorandosi di tonalità differenti a seconda dei diversi tempi, debba essere una costante che accompagna il cammino dei discepoli del Cristo. Un'analisi sistematica a questo riguardo è fuori dalla portata del presente lavoro, ci accontenteremo di osservare il terreno dall'alto evidenziando unicamente i rilievi più elevati.

3.1. L'esperienza della fraternità accompagna tutta la storia.

Nei primi secoli del cristianesimo il termine 'fratello' indica i credenti, membri dell'unica Chiesa che viene descritta come 'fraternità' e l'accento viene a posarsi chiaramente sulla rinascita battesimale dalla quale l'uomo riceve Dio come Padre, la Chiesa come Madre e si vede aggregato al gruppo dei fratelli del Signore⁵¹.

Non manca tuttavia l'orizzonte universale della creazione nella quale vengono riconosciuti fratelli tutti gli uomini⁵² sia coloro che non conoscono il messaggio della Resurrezione⁵³ sia quelli che ad esso si oppongono e perseguitano la Chiesa di Cristo⁵⁴.

Già durante il terzo secolo si evidenzia, però, una riduzione dell'uso terminologico che perde la sua forza. Inizia qui la tendenza che si svilupperà nei secoli successivi e porterà a restringere il concetto di 'fratello' all'ambito clericale.

⁵¹ J. RATZINGER, «Fraternité», 1149.

⁵² J. RATZINGER, «Fraternité», 1150.

⁵³ L. DE CANDIDO, «Fraternità», 678.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 53.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

«Già presso Cipriano † 258 si constata che la vecchia idea di fraternità perde qualcosa della sua forza. Egli continua senza dubbio a dire, parlando alla sua comunità “*fratres carissimi ac desiderantissimi*” ma non utilizza più la parola fratello quando s’indirizza individualmente a qualcuno tranne che per i vescovi ed il clero»⁵⁵.

A questo primo slittamento semantico ne seguirà un secondo che circoscriverà l’uso del termine, nel monachesimo antico, all’interno del cenobio⁵⁶. «Assistiamo perciò a una riduzione del concetto di fratello alla gerarchia e agli asceti, a cui adesso [dopo il III secolo] si riduce la vita autenticamente ecclesiale»⁵⁷.

In verità l’uso originale non si perde completamente e lo troviamo presente in Agostino⁵⁸ e nel Crisostomo, che ne ribadisce con forza il senso evangelico⁵⁹, ma anche in diversi autori dell’epoca patristica⁶⁰.

Il titolo appare nelle grandi Regole monastiche del primo millennio nelle quali i monaci sono invitati a chiamarsi fratelli tra di loro, con la curiosa sfumatura benedettina che vede nell’età un criterio per l’uso del vocabolo di modo che «i più anziani chiameranno ‘fratelli i più giovani e questi chiameranno i più anziani *nonni*, termine che esprime grande rispetto verso il padre»⁶¹.

L’uso si amplifica nel corso del Medioevo con la nascita degli Ordini Mendicanti ove la terminologia ispirata al testo evangelico (Mt 23,8) orienta le relazioni all’interno delle comunità all’immagine della Chiesa primitiva⁶². Il secondo Medioevo è caratterizzato da un’intensa novità nella vita spirituale e, dopo il periodo che ha visto nel suo protagonista la grandezza del Monachesimo, qui si assiste ad un fiorire della *fraternitas* religiosa. Tale nuova esperienza cristiana si accompagna alla nascita di numerosi movimenti popolari che esprimono il desiderio di una vita evangelica in reazione, anche, alla decadenza dei costumi ecclesiastici.⁶³ In ambito laicale, dopo i movimenti pauperistici del XII secolo, con l’esperienza della *devotio moderna*, si svi-

⁵⁵ J. RATZINGER, «Fraternité», 1151.

⁵⁶ J. RATZINGER, «Fraternité», 1152.

⁵⁷ J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 55.

⁵⁸ J. RATZINGER, «Fraternité», 1154.

⁵⁹ J. RATZINGER, «Fraternité», 1155.

⁶⁰ L. DE CANDIDO, «Fraternità», 678.

⁶¹ M. SAUVAGE, «Fratello», 763.

⁶² M. SAUVAGE, «Fratello», 763.

⁶³ Cfr. A. BLASUCCI, «La spiritualità nel secondo medioevo», 237.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

luppiano in Nord Europa gruppi di vita fraterna⁶⁴, tra i quali ricordiamo sia il significativo fenomeno dei *Fratelli e sorelle della vita comune* per il loro richiamo ad una vita evangelica ordinaria e radicale, sia il movimento prevalentemente olandese dei *Behinaggi*, laici riuniti in fraternità.

Nel corso del '500 e '600 esperienze di vita fraterna crescono numerose attorno a più o meno grandi figure dell'epoca. Limitandoci al solo ambito italiano ricordiamo, fra tante, la Confraternita del divino amore (1497), la Compagnia dei servi dei poveri di san Girolamo Emiliani detti anche Somaschi (1532), i Teatini (1522) e i Barnabiti (1530) e la Compagnia di sant'Orsola (1535), fondata da sant'Angela Merici, esponente di quel movimento che «fin dai primi del '500 operò una svolta importante per il ruolo della donna nella chiesa»⁶⁵.

Tali esperienze, a differenza dei movimenti laicali sopra accennati, si caratterizzano per una vita orientata al servizio dell'educazione, dei poveri, dei sofferenti nella quale la fraternità può divenire un mezzo e non più l'esigenza del richiamo alla vita evangelica.

Nei secoli successivi il numero di 'fraternità' si moltiplica a dismisura, basti pensare che nel Dizionario degli Istituti di Perfezione sono catalogati ben 179 esperienze sotto il titolo 'fratelli' e 26 sotto il titolo 'fraternità' la maggior parte delle quali nate tra il '700 e l'800 per scopi che vanno dall'educazione (Fratelli Maristi delle Scuole, 1817; Fratelli dell'Istruzione Cristiana di san Gabriele, 1715; Fratelli dell'Istruzione cristiana di Viviers, 1810) alla cura del clero (Fratelli di Maria di Alost, 1841), dalla carità (Fratelli missionari della Carità, 1963; Fratelli della Misericordia di San Rocco, 1713; Fratelli della Misericordia di Maria Ausiliatrice, 1852 ; Sorelle della Misericordia, 1848) alla missione (Fratelli Missionari delle Campagne, 1943; Fratelli di San Francesco Saverio, 1940) alla cura dei carcerati (Fratelli di Nostra Signora della Misericordia, 1839). Osserviamo che delle 44 voci sotto il nome di 'sorelle' la maggior parte ha vita nel corso del XX secolo.

Nei testi del Concilio Vaticano II i termini *fratres, sorores, fraternitas* totalizzano più di quattrocento ricorrenze⁶⁶ ed il loro spazio semantico individua principalmente sia i membri della Chiesa che l'intera umanità. Certamente sarebbe interessante analizzarne l'uso nei testi dei Concili Ecumenici osservando lo sviluppo di signifi-

⁶⁴ A. BLASUCCI, «La spiritualità nel secondo medioevo», 447.

⁶⁵ L. MEZZADRI, «La spiritualità dei primi del Cinquecento», 27.

⁶⁶ C.G. PAGAZZI, *C'è posto per tutti*, 97 nota 42.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

cato. Oppure, ed è un ulteriore possibile capitolo di ricerca, approfondire lo studio del fenomeno delle confraternite laicali⁶⁷ nelle quali la caratterizzazione della fraternità sembra rivelarsi con una sua particolare tipicità.

A noi interessa osservare il permanere nella storia dell'esigenza di vivere, seppur in modi spesso molto differenti, l'originaria esperienza cristiana della fraternità. Sottolineiamo come significativo il fatto che sia nei movimenti di riforma dei primi secoli del secondo millennio, sia nella nascita di una famiglia religiosa, l'esigenza di una vita più evangelica tende a condensarsi in esperienze di vita fraterna.

3.2. Segni di profezia nella Chiesa di oggi: i movimenti e la vita religiosa.

Osserviamo più da vicino due realtà che nella Chiesa appaiono come segni di rinnovamento e di profezia. Ci riferiamo rispettivamente al fenomeno dei movimenti o nuove comunità⁶⁸ e alla vita religiosa, *signum fraternitatis*⁶⁹.

Per quanto riguarda il primo riprendiamo il discorso che mons. Joseph Clemens, segretario del Pontificio Consiglio per i laici, ha tenuto il 16 maggio scorso ad un seminario di studio internazionale per i Vescovi organizzato dal Pontificio Consiglio stesso a Rocca di Papa (RM)⁷⁰.

Senza eludere alcune fatiche presenti nella Chiesa tra vescovi, comunità locali e movimenti ecclesiali richiamando l'esigenza di lasciare spazio allo Spirito per gli uni ed ad evitare chiusure unilaterali ed escludive per gli altri, la dimensione profetica⁷¹ delle nuove esperienze di vita evangelica è innegabilmente un dono dall'alto.

L'attuale pontefice invita a superare la classica distinzione della dialettica dei principi (carisma/istituzione, cristologia/pneumatologia, gerarchia/profezia) individuando nella *successione apostolica* e nei movimenti apostolici il luogo teologico per

⁶⁷ G. ANGELOZZI, *Le Confraternite laicali*; G. RAFFO, «Le confraternite tra passato e futuro», 162-166.

⁶⁸ B. SECONDIN, *Segni di profezia nella Chiesa*; G. MARCHESI, «Il secondo incontro mondiale dei movimenti ecclesiali»; A. SCOLA, «Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella missione della Chiesa».

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, «Vita Consacrata», 41.

⁷⁰ J. CLEMENS, «Papa Ratzinger e i movimenti».

⁷¹ «*Carattere dinamico e missionario dell'essere cristiano, [...] attiva presenza in ambienti chiusi o lontani dalla Chiesa, [...] missione universale [che i movimenti ricordano ad ogni cristiano], "contagio" di una fede integrale e "integrata", [...] evangelizzare pauperibus*». J. CLEMENS, «Papa Ratzinger e i movimenti», 442-443.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

fondare il discorso⁷². Già nel III secolo il fenomeno del monachesimo può essere identificato come un movimento in analogia con i movimenti odierni e con altri grandi movimenti del passato, tra cui gli ordini mendicanti del XII secolo e le congregazioni missionarie dell'800, tutti caratterizzati dall'esigenza di una vita più autenticamente evangelica⁷³ oltre che dalla dimensione propriamente ecclesiale e dalla tipica caratteristica di universalità.

«Incoraggiare e appoggiare i nuovi movimenti come *cellule di fraternità cristiana* ed *elementi di fermentazione*, aperti e indirizzati all'opera dell'evangelizzazione, questo è uno dei "grandi progetti" del card. Ratzinger e di papa Benedetto XVI!»⁷⁴.

Gli Atti degli Apostoli (2,42-47; 4,32-35) descrivono la Chiesa primitiva raccolta attorno alla Parola per opera dello Spirito, nella vera comunione e nella fraternità. «La vita di tale comunità e, più ancora, l'esperienza di piena condivisione con Cristo vissuta dai Dodici, sono state costantemente *il modello a cui la chiesa si è ispirata*, quando ha voluto rivivere il fervore delle origini e riprendere con rinnovato vigore evangelico il suo cammino nella storia»⁷⁵. Il merito della vita consacrata è sicuramente quello di aver contribuito in modo efficace a mantenere viva nella Chiesa l'esigenza di quella fraternità che rimanda alla comunione tra le Persone della Trinità e che mostra agli uomini la bellezza dei rapporti nuovi tra uomini che da essa scaturiscono⁷⁶. Notiamo, però, che la comunione fraterna nella vita comunitaria non è anzitutto

⁷² Nella chiesa primitiva il servizio dei Dodici non conosce limitazioni territoriali ma dalla loro predicazione nascono Chiese locali che hanno bisogno di responsabili. Abbiamo la compresenza di due forme di ministero, stabile ed *itinerante*. Nel II secolo questo secondo va scomparendo e diventa attributo del vescovo locale che, oltre a garantire la comunione, assume in sé il servizio apostolico. Cfr. J. CLEMENS, «Papa Ratzinger e i movimenti», 444-445.

⁷³ Vivere il vangelo è il motivo che guida Madeleine e la nascita della prima fraternità: «La Charité de Jesus vuole dare a Dio e alla Chiesa anime decise a vivere il Vangelo senza restrizioni e a servire i preti e le parrocchie realizzando nelle direttive della Chiesa il Sacerdozio Regale di cui san Pietro investì i singoli fedeli». M. DELBRËL, Testo inedito.

⁷⁴ J. CLEMENS, «Papa Ratzinger e i movimenti», 449.

⁷⁵ GIOVANNI PAOLO II, «Vita Consacrata», 41.

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, «Vita Consacrata», 41.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

funzionale alla missione ma primariamente è *spazio teologale* in cui si può sperimentare la presenza mistica del Signore Risorto⁷⁷ e la manifestazione luminosa della nuova Gerusalemme⁷⁸.

L'esigenza di una vita radicalmente evangelica, il senso di comunione ecclesiale che si sviluppa nella *spiritualità di comunione*⁷⁹ e la *universalità missionaria*⁸⁰ tornano anche qui come pilastri sui quali costruire le grandi opere dello Spirito, comunità fraterne - troviamo in chiusura all'Enciclica⁸¹ - che contribuiscono alla trasfigurazione del mondo⁸².

4. Voglia di comunità: promesse e difficoltà della cultura contemporanea.

«Tappeto.
Ogni colore si espande
e si adagia negli altri colori.
Per essere più solo se lo guardi»⁸³

Tutti ormai sappiamo che il nostro tempo si definisce come *postmoderno*. Gli studi a riguardo si sono moltiplicati a partire gli ultimi decenni del secolo scorso fino ad oggi⁸⁴. Non è nostra intenzione aggiungere qualcosa di

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, «Vita Consacrata», 42.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, «Vita Consacrata», 45.

⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, «Vita Consacrata», 46.

⁸⁰ GIOVANNI PAOLO II, «Vita Consacrata», 47.

⁸¹ GIOVANNI PAOLO II, «Vita Consacrata», 110.

⁸² La questione della comunione fraterna diviene per la vita consacrata una sfida profetica che la spinge a cercare modi nuovi di viverla a servizio della Chiesa e del mondo aprendo l'orizzonte ad un vasto campo di ricerca e sperimentazione. «L'interessante proposta di nuovi significati antropologici per i consigli e la vita fraterna (VC 88-92), perché non potrebbe allargarsi anche ai modelli di governo e di comunità, ai cammini di formazione e alla reciprocità donna-uomo, alla visibilità ecclesiale e alla forma di partecipazione alla storia?» B. SECONDIN, *Abitare gli orizzonti*, 52 (cfr. anche pp. 67-70).

⁸³ G. UNGARETTI, *Vita di un uomo. Tutte le poesie*, 8.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

nuovo e neppure proporre riletture sintetiche già mirabilmente offerte⁸⁵. L'obiettivo che qui ci poniamo è individuare alcuni fulcri dove poggiare il discorso sulla fraternità, che riteniamo promettente per l'uomo di oggi. La certezza che lo Spirito Santo opera dall'interno del cuore di ognuno ci spinge a cercarne i frutti, sebbene forse ancora acerbi.

4.1. Alcune caratteristiche dell'uomo 'postmoderno'

Il soggetto hegeliano dominatore del mondo è caduto dal cavallo e l'io, il tempo e lo spazio sono andati in mille frammenti senza più padrone. Il *cogito* cartesiano, le nuove scoperte scientifiche e geografiche avevano già fatto crollare l'orizzonte di riferimento condiviso nella società medioevale spostandone il baricentro sul soggetto e sulla sua ragione. Poi il campo di forze si è allargato e sotto la pressione della psicanalisi freudiana, delle nuove leggi del Capitale e della critica nichilista di Nietzsche, il soggetto si è trovato a galleggiare con la sensazione «che sei qui ma potresti non esserci in un mondo che potrebbe non esserci ma c'è»⁸⁶.

Smarrimento, solitudine ed angoscia. L'ospite inquietante sembra essere ormai entrato nelle case di questa parte del mondo limitando ad un presente troppo sfuggibile l'orizzonte di qualsiasi promessa. L'attimo diventa così «un assoluto da vivere con la massima intensità [...] perché promette di seppellire l'angoscia»⁸⁷. Nella solitudine e nel deserto il modo - ingannevole - per essere se stessi è ricercare nell'emozione forte⁸⁸ il brivido di una vita che sembra giacere sotto la cenere. Tra le sabbie del Mojave, la *sin city*,

⁸⁴ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*; G. VATTIMO - P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*; G. VATTIMO, *La fine della modernità*. Una prospettiva teologica interessante è reperibile in R. REPOLE, «Così parlò Nietzsche: Dio e morto?».

⁸⁵ Cfr. E. PRATO, «La crisi della soggettività moderna».

⁸⁶ I. CALVINO, *Palomar*, 18.

⁸⁷ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, 11.

⁸⁸ M. LACROIX, *Il culto dell'emozione*, 31.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

capitale del divertimento mondiale dipinge plasticamente il quadro: fuori dal mondo, per godere senza pensieri uno stacco eccitante, l'eccesso di un'esperienza. Una, fra le tante offerte dai viaggi planetari che promettono di gustare vite e culture di popoli lontani dal di dentro di un villaggio turistico, bolla colorata fuori della storia⁸⁹.

Non solo. L'organizzazione del lavoro tende ad assumere una struttura reticolare in modo da favorirne la flessibilità. Il lavoratore, di qualsiasi livello, risulta in tal modo facilmente sostituibile: a differenza di un modello piramidale, togliendo un nodo, la struttura non cade. Ciò comporta una più agile produttività ma anche l'esigenza del singolo ad una duttilità sempre maggiore. Tra le ricadute sociali di questo modello, la facilità con cui il nucleo familiare segue gli spostamenti del lavoro di uno dei due coniugi impedisce la costruzione di relazioni sociali radicate nel contesto di residenza ed aumenta la sensazione di solitudine e di sradicamento⁹⁰.

Di contro tale idea di flessibilità unita ad un accentuato bisogno di sicurezza fa aumentare l'attaccamento al luogo in cui si vive. L'individuo sente il bisogno di 'appartenere', non alla società in generale ma ad un 'posto' specifico⁹¹. Utilizziamo il termine 'luogo' comprendendo anche quei fenomeni che proliferano sulla rete globale come le *community* virtuali, più o meno chiuse ed accessibili solo ad invitati possessori di una *password*. La ricerca di un'identità o un'appartenenza può, ci chiediamo, realizzarsi attraverso un linguaggio scritto che esclude i modi usuali (normali?) di presenza come il gesto, la voce, lo sguardo? In che modo l'altro è presente al soggetto di una *chat* e che cosa appare dell'Io che si racconta sulle pagine del suo *Blog*? Oppure pensiamo alle differenti associazioni, *clubs* ed *elites* che intercettano soggetti con tenori di vita simili ed alle interessanti dinamiche di contatto con l'altro, il diverso. L'esigenza di comunità ha spesso origine nella sensazione di assedio e nella brama di sicurezza e la

⁸⁹ Cfr. Z. BAUMANN, *Voglia di comunità*.

⁹⁰ R. SENNETT, *L'uomo flessibile*.

⁹¹ Z. BAUMANN, *Voglia di comunità*, 109-110.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

conseguente ricerca di appartenenza tende a distinguere ed isolare l'interno del gruppo dall'esterno potenzialmente pericoloso, lo spazio sicuro proprio dal mondo alieno e minaccioso. Tutto ciò somiglia ad un ghetto volontario nel quale «l'unico scopo è vietare l'ingresso agli estranei»⁹².

4.2. Spunti per un fondamento antropologico

L'orizzonte dipinto traccia solamente alcune linee delle tendenze riscontrabili nella società contemporanea occidentale ma pretendere di afferrare totalmente il discorso è utopia. Resta, però, da domandarci se sia possibile individuare nel dibattito filosofico qualche lettura antropologica che, a partire dalla struttura stessa dell'uomo, offra un fondamento ulteriore alla fraternità.

«Si tratta di scommettere sulla possibilità di rintracciare, nella struttura antropologica degli individui contemporanei, passioni alternative a quelle peculiari del paradigma utilitaristico, nelle quali emerga come prioritaria la tensione comunitaria, il desiderio del legame; passioni che investono l'altro né come una realtà esterna e antagonistica, né come presenza fantasmatica e indistinta, ma come costitutivo dell'Identità dell'Io e necessario alla costruzione del suo universo di senso»⁹³.

Lo studio è ricco di preziose intuizioni e si propone di percorrere la modernità considerando il soggetto non sotto il suo aspetto razionale ma secondo il tema delle passioni. Il percorso attraversa il pensiero di Montaigne, di Rousseau, di Tocqueville e giunge ad individuare nella teoria del dono di Mauss⁹⁴ e nel concetto di *dépense* di Bataille⁹⁵ il fondamento che

⁹² Z. BAUMANN, *Voglia di comunità*, 114.

⁹³ E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, 177.

⁹⁴ M. MAUSS, *Saggio sul dono*.

⁹⁵ G. BATAILLE, *La parte maledetta*, 41-59.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

permette di concludere l'itinerario affermando che «la comunità è una dimensione [...] interna e costitutiva dell'individuo stesso»⁹⁶.

Da una prospettiva totalmente differente, anche alcuni studi sull'intersoggettività⁹⁷ orientano ad una definizione del soggetto dentro un orizzonte relazionale nel quale, attraverso l'incontro, l'identità dei due partecipanti si rinnova divenendo così un'identità 'cambiata' dall'incontro stesso⁹⁸. Il soggetto non sembra definirsi, pertanto, unicamente come singolo indipendente ed autonomo⁹⁹ ma costituito da una identità che si costituisce attraverso la relazione.

5. Osservazioni conclusive: sfide e prospettive

Lo scopo di questo primo capitolo era quello di verificare l'attualità e la rilevanza del tema, l'opportunità della ricerca stessa. Riteniamo utile continuare il lavoro anzitutto perché la fraternità derivata dalla figliolanza divina è un pilastro irrinunciabile dell'identità cristiana. L'uomo non può dirsi cristiano se non riconoscendosi figlio di Dio in Cristo, fratello suo e di altri nella Chiesa. Il costante ritorno della categoria nel susseguirsi della storia ne sottolinea chiaramente l'importanza.

Se è vero che la perdita del concetto di fraternità è sintomatico di una scomparsa di Dio dall'orizzonte del mondo¹⁰⁰, il solo tornare a parlarne potrebbe essere già un buon motivo per spingere in questa direzione.

Esigenza di legame e desiderio di appartenenza ci sembrano domande a cui un'esperienza di fraternità cristiana concreta può rispondere e far crescere dall'interno. La paura dell'altro e il bisogno di sicurezza possono

⁹⁶ E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, 226.

⁹⁷ Cfr. A. TAPKEN, «Relazione, intersoggettività, alterità».

⁹⁸ Una sintesi molto accessibile può essere reperita in: A. MANENTI, «Intersoggettività».

⁹⁹ Cfr. anche M. BENASAYAG – G. SCHMIDT, *L'epoca delle passioni tristi*, 119-129.

¹⁰⁰ L. LORENZETTI, «Fraternità o solidarietà», 211.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

maturare in direzione evangelica dentro una comunità ospitale nella quale il viandante¹⁰¹ possa trovare posto.

L'uomo postmoderno sembra amare i tempi brevi e fuggire i legami forti¹⁰². Questo può rivelarsi un limite per la fraternità che è fatta esattamente al contrario. Il legame fraterno cristiano è più forte del sangue (Lc 8,21) e per educarsi ad essere realmente fratelli occorre un'intera vita. È faticoso ma promettente per chi si riconosce l'«uno» fratello, molto di più, forse, può esserlo per l'«altro».

Spingendoci oltre la fine del lavoro, possiamo immaginare alcune sfide o domande che guidano il nostro cercare. Che cosa comporta, ad esempio, il discorso sulla fraternità nella vita delle comunità parrocchiali? O dei presbiteri diocesani? Quali possibili evoluzioni nella gestione della responsabilità nella Chiesa? O nell'educazione? A quali limiti andremmo incontro ed a quali positività? Maturare l'idea di una «Chiesa in stato di missione» - direbbe Madeleine Delbrêl - è crescere nella comunione intraecclesiale e nelle relazioni con l'«altro» fratello, quali sono i limiti e quali le prospettive concrete di attuazione?

A queste domande possiamo rispondere offrendo contenuto al concetto di fraternità. Finora abbiamo scavato le fondamenta e considerato se valesse la pena costruire¹⁰³.

BIBLIOGRAFIA CONSULTATA

¹⁰¹ Così appare, senza meta, il soggetto contemporaneo. Cfr. I. SANNA, «La domanda di speranza nella postmodernità», 372.

¹⁰² «Pattinando sopra il ghiaccio sottile, la nostra speranza di salvezza sta nella velocità. Ralph Waldo Emerson», Z. BAUMANN, *Vita liquida*, VII.

¹⁰³ La tesi di licenza continua raccogliendo il materiale dall'esperienza di Madeleine Delbrêl (1904-1964), mistica, assistente sociale e scrittrice, mettendo a tema cosa è stato per lei la fraternità cristiana [vedi www.martaemaria.it/delbrel/].

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

ALONSO SCHÖKEL, L., *Dov'è tuo fratello?. Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Brescia 1987.

ANGELOZZI, G., *Le confraternite laicali. Un'esperienza tra Medioevo e Età moderna*, Brescia 1978.

BAGGIO, A.M., «Fraternità e riflessione politologica contemporanea», *NuovaUm* XXIX (2007) 593-604.

VON BALTHASAR, H.U., *Spiritus Creator. Saggi Teologici - III*, Brescia 1972, 1983²; orig. tedesco, *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967.

———, *L'azione. Volume quattro di Teodrammatica*, Milano 1986; orig. tedesco, *Teodramatik. Band III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980.

———, *Maria. Icona della Chiesa*, Cinisello Balsamo (MI) 1998.

BATAILLE, G., *La parte maledetta preceduto da la nozione di dépense*, Torino 1992, 2003².

BATTAGLIA, G., «Il mistero di Nazareth in Charles de Foucauld», *Horeb* XII (2003) 3, 7-14.

BAUMANN, Z., *Vita liquida*, Bari 2006; orig. inglese, *Liquid Life*, Cambridge 2005.

———, *Amore liquido*, Bari 2004; orig. inglese, *Liquid Love. On the Fraitly of Human Bonds*, Cambridge 2003.

———, *Voglia di comunità*, Bari 2001, 2007⁴.

BENASAYAG, M. – SCHMIT, G., *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2004, 2007³; orig. francese, *Les passions tristes. Suffrance psychique et crise sociale*, Paris 2003.

BERTOLA, C.G., *Fraternità sacerdotale: aspetti sacramentali, teologici ed esistenziali*, Roma 1990.

———, *Rimanete nel mio amore (Gv 15,9). Aspetti biblici, sacramentali ed esistenziali della fraternità sacramentale dei sacerdoti*, Leumann (TO) 2006.

BEUTLER, J., «'avdelfoj,(ou/(ov)», *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I, col. 74-79.

BISSI, A. – FORTUNATO, E. – GARDIN, A., *Se usassimo il cuore. La fraternità nel cammino formativo*, Padova 2002.

BISSI, A., «Il tema della donna: un contributo psicologico», in F. IMODA, ed., *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Psicologia e Formazione 16, Bologna 1997, 23-55.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

BLASUCCI, A., «La spiritualità nel secondo Medioevo», in B. CALATI – R. GRÉGOIRE – A. BLASUCCI, ed., *La spiritualità del Medioevo*, Storia della Spiritualità 4, Roma 1988, 235-494.

de BOISMARMIN, C., *Madeleine Delbrêl (1904-1964). Strade di città, sentieri di Dio*, Roma 1988, 1998²; orig. francese, *Madeleine Delbrêl*, Paris 1985.

BOLIS, E., «Dio nell'uomo?. Significato dell'inabitazione trinitaria», *RivVSp LXI* (2007) 3, 271-286.

BRAMBILLA, F.G., «Redenti dalla sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?», in G. MANCA, ed., *La redenzione nella morte di Gesù*, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 15-83.

BRASCA, G.C., «Istituti secolari», *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 781-787.

CALVINO, I., *Palomar*, Milano 1994.

CENCINI, A., *Fraternità in cammino. Verso l'alterità*, Bologna 1999.

CLEMENS, J., «Papa Ratzinger e i movimenti. Mons. Clemens al seminario internazionale del Pontificio Consiglio per i Laici», *RegnoA LIII* (2008) 13, 441-449.

COMO, G., «L'assoluto di Dio. Conversione e vocazione in Charles de Foucauld», *ScuolC CXXXII* (2004) 3, 359-387.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Lumen Gentium», *AAS* 57 (1965) 5-67.

CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, BTCon 98, Brescia 1998, 1999²; orig. francese, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995.

CORTESI, A., «Dio dell'umanità, umanità di Dio. Ripensare la teologia dell'Incarnazione oggi», in A. CORTESI – A. TARQUINI, ed., *Teologia dell'Incarnazione oggi. Dio dell'umanità, umanità di Dio*, Le frontiere dell'anima 11, Firenze 2007, 21-47.

COSTA, M., *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Formazione 9, Roma 1999, 2003².

———, «Il carisma della femminilità nella formazione al sacerdozio. I», *RClert* 88 (2007) 512-523.

———, «Il carisma della femminilità nella formazione al sacerdozio. II», *RClert* 88 (2007) 621-633.

DE CANDIDO, L., «Fraternità», *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, 674-688.

DEMMER, K., *Fondamenti di etica teologica*, Assisi (PG) 2004; orig. tedesco, *Fundamentale theologie des ethischen*, Freiburg - CH 1999.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

- DIENBERG, T., «Vivere la vita spiritualmente», in ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DI MÜNSTER, ed., *Corso fondamentale di spiritualità*, Brescia 2006, 13-101.
- ESCUADERO, A., «La donna come questione teologica. Linee interpretative della lettera “Mulieris dignitatem”», *Itinerarium XVI* (2008) 40, 29-37.
- FARINA, M., «Sentieri profetici femminili nell’attuale transizione culturale», in A. VALERIO, ed., *Donna, potere, profezia*, Napoli 1995, 235-276.
- FRANÇOIS, G. – PITAUD, B., *Madeleine Delbrêl. Genèse d’une spiritualité*, Montrouge 2008.
- FUCHS, J., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Teologia 3, Casale Monferrato (AL) 1984.
- FURIOLI, A., «Charles de Foucauld. Fratello universale», *Unità e Carismi XVII* (2007) 42-48.
- GALIMBERTI, U., *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano 2007, 2008⁸.
- GIOVANNI PAOLO II, «Mulieris dignitatem», *AAS* 80 (1998) 1653-1729.
- , «Novo Millennio Ineunte», *AAS* 93 (2001) 266-309.
- , «Vita Consecrata», *AAS* 88 (1996) 377-486.
- GRASSO, S., *Ricominciare dalla fraternità*, Bologna 1996.
- GRESHAKE, G., «‘Fratelli e amici’ (PO 7). La relazione teologica tra episcopato e presbiterato», *Firmana XIV* (2005) 2-3, 173-183.
- GUARDINI, R., *La fine dell’epoca moderna. Il potere*, Brescia 1993.
- GUTIÉRREZ, A., «Istituti di perfezione cristiana», *Dizionario degli istituti di perfezione*, 5, col. 99.
- IMODA, F., *Sviluppo umano, psicologia e mistero. Edizione riveduta e aggiornata*, Psicologia e Formazione 31, Bologna 2005.
- LA PORTA, F., *L’autoreverse dell’esperienza. Euforie e abbagli della vita flessibile*, Torino 2004.
- LACROIX, M., *Il culto dell’emozione*, Milano 2002; orig. francese, *Le culte de l’émotion*, Paris 2001.
- LORENZETTI, L., «Fraternità o solidarietà?», *RTMor XXXVI* (2004) 2, 217-224.
- de LUBAC, H., *Cattolismo. Aspetti sociali del dogma*, Opera Omnia 7, Milano 1979, 1992²; orig. francese, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938.
- , *Meditazione sulla Chiesa*, Opera Omnia 8, Milano 1979, 1993⁴; orig. francese, *Méditation sur l’église*, Paris 1968.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

LUBICH, C., «Fraternità in politica: utopia o necessità?», *NuovaUm* XXVI (2004) 773-782.

MANENTI, A., «Intersoggettività», *Tredimensioni* III (2006) 3, 277-287.

MARCHESI, G., «Il secondo incontro mondiale dei movimenti ecclesiali», *CivCatt* CLVII (2006) 3751, 65-75.

MAUSS, M., *Saggio sul dono. Figura e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 1965, 2001³.

MELE, V., «Dignità e missione della donna nell'insegnamento di Giovanni Paolo II», *Medicina e Morale* LVII (2007) 5, 1035-1060.

MEZZADRI, L., «La spiritualità dei primi del cinquecento. (1517-1545)», in C. BROVETTO – L. MEZZADRI – F. FERRARIO – P. RICCA, ed., *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Storia della Spiritualità 5, Roma 1987, 488.

MOIOLI, G., *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Contemplatio 6, Milano 1992, 1994².

MORETTI, R., «Inabitazione», *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, 2, 1280-1296.

PAGAZZI, G.C., *C'è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*, Sestante 25, Milano 2008.

PAGEAU, R., *La vie fraternelle. Itinéraire avec Madeleine Delbrêl*, Montréal 2004.

PAOLO VI, «Salvete fratres», *AAS* 55 (1963) 841-859.

PIANA, G., «Maturità come processo di maturazione», *Servitium* 39 (2005) 160, 19-28.

POE, E.A., *Racconti*, Milano 1974, 2008²³.

PRATO, E., «La crisi della soggettività moderna», *RClerIt* 76 (2004) 442-450.

PROFILI, L., «Istituti secolari», *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, 2, 1361-1364.

PULCINI, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino 2001.

RAFFO, G., «Le confraternite tra passato e futuro», *CivCatt* CLI (2000) 3590, 162-166.

RATZINGER, J., *La fraternità cristiana*, GdT 311, Brescia 2005; orig. tedesco, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.

RATZINGER, J., «Fraternité», *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, V, col. 1141-1168.

M. GIANOLA, «Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

- REPOLE, R., «Antropologia teologica e psicologia della personalità umana: incontri suggestivi», *Tredimensioni* IV (2007) 3, 234-248.
- , *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac*, Milano 2002.
- , «Così parlò Nietzsche: Dio è morto?», *Archivio Teologico Torinese* X (2004) 59-72.
- ROCCA, G., «Istituti secolari», *Dizionario degli istituti di perfezione*, 5, col. 106-121.
- ROUTHIER, G., *Pensare oggi la Chiesa di domani*, Testi di meditazione 140, Magnano (BI) 2007.
- SALONIA, G., «Conflittualità e vita fraterna», *Vita Minorum* LXXIV (2003) 6, 101-112.
- SALZANO, T., «Dov'è tuo fratello? (Gen 4,9). Dalla paura alla scoperta dell'altro (Camaldoli, 25-28 novembre 1999). XX colloquio ebraico-cristiano», *StPatav* XLVII (2000) 2, 523-529.
- SANNA, I., «La domanda di speranza nella postmodernità», *RivVSp* LIX (2005) 4-5, 369-390.
- SAUVAGE, M., «Fratello», *Dizionario degli istituti di perfezione*, IV, col. 762-794.
- SCHENKER, A., *Percorsi biblici della riconciliazione*, Reggio Emilia 1999.
- SCOLA, A., «Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella missione della Chiesa. Priorità e prospettive», *RasT* XLVII (2006) 3, 325-343.
- SECONDIN, B., *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- , *Profeti di fraternità. Per una visione rinnovata della spiritualità carmelitana*, Bologna 1985.
- , *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, gruppi, movimenti*, Milano 1987.
- , *Una fraternità orante e profetica in un mondo che cambia. Rileggere la Regola del Carmelo oggi*, *Pneuma* 5, Perugia 2007.
- SEGOLONI, R., «Corporeità e identità personale della donna. Alcuni spunti per una rilettura della *Mulieris dignitatem*», *Convivium Assisiense* VIII (2006) 2, 57-79.
- SENNETT, R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 1999, 2007⁷; orig. inglese, *The Corrosion of*

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

Character. The Personal Consequences of Work in New Capitalism, New York - London 1999.

SEQUERI, P.A., «Forza del Vangelo e missione in Madeleine Delbrêl a cento anni dalla sua nascita», *RTE VIII* (2004) 116, 437-450.

SESBOÛE, B., *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, I, PrTe 11, Milano 1991.

SIMONI, A., «Teologia dell'Incarnazione e percorsi di Chiese», in A. CORTESI – A. TARQUINI, ed., *Teologia dell'Incarnazione oggi. Dio dell'umanità, umanità di Dio*, *Le frontiere dell'anima* 11, Firenze 2007, 395-406.

SIX, J.F., *Cheminements de la Mission de France. 1941-1956*, Paris 1967.

VON SODEN, H., «avdelfo,j», *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, col. 385-392.

SPADARO, A., *Abitare nella possibilità. L'esperienza della letteratura*, Di Fronte e Attraverso 832, Milano 2008.

VON SPEYR, A., *Theologie der Geschlechter*, Nachlasswerke 12, Einsiedeln 1969.

STEFANI, P., «Pluralismo religioso: paternità di Dio, fraternità umana», *RegnoA L* (2005) 2, 51-62.

TAPKEN, A., «Relazione - Intersoggettività - Alterità. Svolta nei paradigmi della psicoanalisi attuale e suo significato per l'antropologia cristiana», in A. MANENTI – S. GUARINELLI – H. ZOLLNER, ed., *Persona e formazione*, *Psicologia e Formazione* 37, Bologna 2007, 101-125.

TILLARD, J.-M., *Carne della Chiesa, carne di Cristo*, Magnano (BI) 2006.

TREMBLAY, R., «'Fratello' e 'amico' di Cristo. Per una comprensione dello specifico cristiano nel dialogo interreligioso», *RTMor XXXVIII* (2006) 2, 217-224.

TURBESSI, G., «Imitazione (e sequela) di Cristo», *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, 2, 1267-1270.

UNGARETTI, G., *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, Oscar Grandi Classici 28, Milano 1969.

VATTIMO, G. – ROVATTI, P.A., *Il pensiero debole*, Milano 1992.

VATTIMO, G., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Milano 1985.

M. GIANOLA, «*Voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

VOILLAUME, R., *Au coeur des masses. La vie religieuse des petit Frères du père de Foucauld*, Paris 1952; trad. italiana, *Come loro, nel cuore delle masse. Vita e spiritualità dei piccoli fratelli di Gesù*, Milano 1999.

WAAIJMAN, K., *La spiritualità. Forme, Fondamenti, Metodi*, BTCon 137, Brescia 2007; orig. olandese, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Nijmegen 2000.

WÉNIN, A., *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. IV, Gen 37-50*, Bologna 2007; orig. francese, *Joseph ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de la Genèse (37-50)*, Bruxelles 2005.

WILKINS, M.J., «*Brother, Brotherhood*», *The Anchor Bible Dictionary*, I, 782-783.

M. GIANOLA, *«Voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*

Tra storia e religioni: la dichiarazione *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II

Fabrizio Mandreoli – Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

Il testo è alla base di una relazione tenuta per l'incontro 'Per un dialogo delle spiritualità' a Bologna il 9 Dicembre 2008.

Desideriamo svolgere alcune notazioni, generali, di commento alla dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* che, insieme all'insegnamento complessivo dell'ultimo Concilio, si presenta per la Chiesa cattolica come un punto di orientamento fortemente significativo per il dialogo e le relazioni tra le varie tradizioni religiose¹.

Non possiamo qui affrontare temi che sono fondamentali nell'incontro tra le religioni quali: la questione della teologia cristiana delle religioni² e la dottrina della salvezza ad essa connessa³, le implicazioni politiche - locali e globali - del dialogo tra le varie tradizioni religiose⁴, le conseguenze di tale dialogo sull'etica e sulle etiche⁵, l'urgenza di un confronto interculturale e interreligioso in vista di qualche progresso nei processi di pace⁶ e di rilettura critica del supposto potenziale di violenza presente nelle religioni specialmente in quelle monoteistiche⁷, l'impatto che la multiculturalità sta provocando nelle nostre società occidentali⁸ (in particolare in quella

1 Per una buona presentazione, cf. P. STEFANI, *Chiesa, ebraismo e altre religioni, Commento alla 'Nostra Aetate'*, Padova 1998; per una rassegna bibliografica aggiornata, cf. M. FAGGIOLI, *Council Vatican II: Bibliographical Overview 2005-2007*, in *Cristianesimo nella storia* 29/2 (2008), 599-602.

2 Cf. J. – M. AVELINE, *Évolution des problématiques en théologie des religions*, in *Recherches de science religieuse* 94 (2006), 497-522.

3 Cf. E. CASTELLUCCI, *Annunciare Cristo alle Genti*, Bologna 2008.

4 Cf. M. AMALADOSS, *Costruire pace in un mondo pluralista*, Bologna 2008.

5 Cf. P. GAMBERINI, *Identità cristiana ed ethos dialogico. 40 anni dopo la dichiarazione conciliare Nostra Aetate*, in *Rassegna di Teologia* 17 (2005), 885-905.

6 Cf. G. DANNELS, *Religions et paix*, in *Nouvelle Revue de Theologie* 125 (2003), 529-540.

7 Cf. P. WALTER (hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg Basel Wien 2005.

8 Per diverse osservazioni interessanti sul multiculturalismo in Europa, cf. S. ŽIŽEK – G. DALY, *Psicoanalisi e mondo contemporaneo*, Bari 2006.

italiana)⁹, infine la questione – al centro dell’attenzione - della relazione tra dialogo inter-culturale, dialogo inter-religioso, questione europea e dimensione universale del cristianesimo¹⁰.

Il nostro intervento si articola in quattro passaggi: un commento all’*incipit* della *Nostra Aetate*, che permette di intravedere alcune dimensioni principali della dichiarazione; una presentazione della ‘novità’ di alcune osservazioni del testo conciliare sulle religioni non cristiane; una ricognizione sul quarto capitolo che è come il nucleo - sia dal punto di vista storico-genetico sia teologico - della dichiarazione; una presentazione schematica di alcune delle molte prospettive che sono attualmente aperte davanti alla teologia e alla prassi della Chiesa cattolica.

Nostra Aetate

Il testo si presenta come una Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa – *de Ecclesiae habitudine* – con le religioni non cristiane. In esso non si vuole fare una teologia cristiana delle religioni, ma si desidera mostrare il modo con cui la Chiesa cattolica le guarda e desidera comportarsi nei loro confronti. Il *focus* della dichiarazione è più che su aspetti sistematici, come ad esempio il rapporto tra cristianesimo e islam o cristianesimo e buddismo, sui modi e gli atteggiamenti dei credenti cristiani verso credenti non cristiani, quindi si tratta del rapporto tra cristiani e mussulmani, tra cristiani e buddisti.

Il testo incomincia affermando: “Nel nostro tempo – *Nostra Aetate* – in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l’interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane”¹¹. Su questo *incipit* si possono fare alcune semplici considerazioni.

In primo luogo il testo mostra la consapevolezza di un tempo che è il nostro. Si tratta di una qualificazione importante per la coscienza conciliare. E’ stato ampiamente mostrato che il Concilio si muove dentro

9 Cf. P. FERRERO, *Immigrazione*, Torino 2007.

10 Cf. K. MÜLLER, *Cristianesimo e Occidente: quale universalismo?*, in *Il Regno-attualità* 6/2004 – Supplemento, 6-12.

11 NA 1.

una consapevolezza temporale del tutto originale¹². Non dimenticando il senso della continuità e dell'autentica tradizione il Concilio mostra una coscienza storica attenta ai cambiamenti¹³. Vi è cioè la consapevolezza che i tempi mutano, che non ogni periodo è uguale ai precedenti, che la storia ha, quindi, una portata¹⁴. E questo non riguarda solo un dato, per così dire, esterno all'identità e alla missione della Chiesa. Sin dal proemio della *Lumen Gentium* si parla della Chiesa come mistero, in cui l'accezione – ricavata dal Nuovo Testamento – indica il mistero come il disegno di Dio, non nella sua inattingibilità e incomunicabilità, quanto nell'atto stesso del suo comunicarsi nella storia. La storia è, quindi, il luogo, l'*habitat* della Chiesa. La sua vita non si esaurisce certo nella storia perché il popolo di Dio è un popolo pellegrinante che custodisce le promesse e i germi del regno di Dio¹⁵, ma che vive e pellegrina nella storia. Da questo punto di vista ricordiamo la complessa dottrina dei segni dei tempi, dove si mette a tema il fatto che non solo la storia, per così dire, cammina, ma che in questo camminare sono, in qualche maniera, contenuti anche gli appelli di Dio e del suo regno¹⁶. La storia è un luogo a rilevanza teologica e tra i segni di questo tempo si trova una progressiva unificazione del genere umano, una crescente interdipendenza, una percezione più netta che tutti i popoli costituiscono una *communitas*¹⁷. La Chiesa si interroga, quindi, sul “suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini”¹⁸ e sulla necessità di ripensare il proprio modo di vedere e relazionarsi con le altre forme della ricerca religiosa dell'uomo.

Un secondo elemento di questa presa in carico della storia nella sua

12 Cf. J. O'MALLEY, *Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento*, in *Theological Studies* 32 (1971), 573-601.

13 Cf. P. PRODI, *La storia umana come luogo teologico*, in *Il Regno-Attualità* 20 (2008), 712-714.

14 Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*, in *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984), 577-592.

15 Cf. LG 5.

16 Cf. G. RUGGERI, *La teologia dei 'segni dei tempi' acquisizione e compiti*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del Novecento*, G. CANOBBIO (ed.), Cinisello Balsamo 2002, 33-77.

17 NA 1.

18 AG 1.

mutevolezza e, quindi, della necessità di sempre rinnovati sforzi di lettura e interpretazione può essere rilevato dall'*iter* che ha portato alla promulgazione della stessa Dichiarazione¹⁹.

La redazione della dichiarazione è stata accuratamente studiata²⁰, qui ricordiamo solo come essa sia il frutto di una lunga maturazione, di molteplici contributi tra cui non vanno dimenticati gli apporti personali di Giovanni XXIII, Paolo VI, il Cardinal Bea, Johannes Österreicher. In tal senso non va dimenticata la collocazione storica dopo la seconda guerra mondiale e la Shoah.

Non solo il Concilio ha guardato con attenzione alla storia, ma il suo stesso svolgimento è stato oggetto di evoluzioni, passaggi, maturazioni. La celebrazione del Concilio non lascia la coscienza della Chiesa immutata, ma in esso avviene un progressivo discernimento e una presa di coscienza rinnovata dei problemi e delle questioni²¹. La stessa struttura della *Nostra Aetate* mostra nella sua incoerenza nel porre l'ebraismo dopo le religioni asiatiche e la religione mussulmana mostra la complessità e le tensioni che si sono prodotte nella riflessione e nella redazione del testo, che alla fine risulta essere un testo non privo di compromessi e incongruenze, ma non per questo meno innovativo e inatteso²². La storia e la sua difficile interpretazione è, quindi, già 'dentro' all'esperienza che ha portato il Concilio a maturare e redarre le posizioni della *Nostra Aetate*.

Una terza considerazione risulta strettamente connessa a quella precedente. La dichiarazione testimonia almeno due maturazioni avvenute con e dentro il Concilio. La prima maturazione si trova nell'acquisizione di una coscienza più cattolicamente determinata ossia di una Chiesa capace di pensarsi a dimensione del mondo. Gli studi mostrano bene come nel Concilio Vaticano II vi sia stata una percezione e una relativa prassi – ancora in via di sviluppo – legata sia alla vastità delle tradizioni culturali con cui la Chiesa entra in rapporto in tutto il mondo sia alle multiformi

19 M. BORRMANS, *L'émergence de la déclaration Nostra Aetate au Concile Vatican II*, in *Islamochristiana* 32 (2006), 9-28.

20 Cf. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. HÜNERMANN, B. J. HILBERATH (hg.), Bd. 3, Freiburg Basel Wien 1995, 624-664.

21 Cf. G. ALBERIGO, *Il cammino del Vaticano II*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005), 809-812.

22 Cf. M. BARNES, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge 2002, 35-39.

ricchezze delle singole chiese locali²³. Una seconda maturazione verte sul tipo di considerazione, sull'atteggiamento (*habitus*) con cui volgersi all'ebraismo e alle tradizioni religiose non cristiane. Su questa tematica ancora si tornerà, ma è importante notare come il Concilio testimoni un netto cambiamento di consapevolezza. Un semplice confronto tra un testo di *Nostra Aetate* 2 e di uno del Concilio di Firenze – in maniera decontestualizzata, ma significativa – può spiegare il tipo di comprensione rinnovata, propria dei padri del Vaticano II. Nel concilio ecumenico di Firenze si stabilisce che: “La sacrosanta Chiesa romana fermamente crede, professa e predica che nessuno di coloro i quali si trovano fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani, ma nemmeno gli ebrei, gli eretici e gli scismatici, può aver parte alla vita eterna; ma essi andranno nel fuoco eterno [...] se non si riuniranno ad essa prima della fine della vita e che il valore dell'unità del corpo ecclesiastico è tale che solo per i suoi fedeli i sacramenti ecclesiastici giovano alla salvezza, solo per i suoi fedeli i digiuni, le opere di misericordia e gli altri doveri religiosi e gli esercizi della milizia cristiana ottengono i premi eterni. E che nessuno, per quante opere di misericordia compia, anche se sparge il suo sangue per il nome di Cristo, può salvarsi, se non rimane nel grembo e nell'unità della Chiesa cattolica”. Ancora nel *Sillabo* o nella *Singulari quadam* di Pio IX, si ribadiva che i miscredenti e coloro che vivono fuori dalla vera religione saranno condannati all'inferno.

In *Nostra Aetate* al primo capitolo si tratta delle religioni come dei luoghi di ricerca per le più profonde domande che abitano l'uomo, mentre al secondo capitolo si ricorda a proposito delle religioni cristiane che “La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa crede e propone, non raramente (*haud raro*) riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini”²⁴. Testi come questo sono stati capaci di far sviluppare articolate riflessioni e maturazioni che hanno portato, come esempio, il Papa ad affermare nel primo incontro ad

23 Cf. G. ROUTHIER, *La Chiesa dopo il Concilio*, Magnano 2007, 53-59.

24 NA 2.

Assisi che “ogni preghiera autentica è mossa dallo Spirito Santo”²⁵.

Per quanto riguarda, invece, la relazione con l’ebraismo basti ricordare che *Nostra Aetate* 4 non riesce a riportare in nota alcuna citazione del magistero del passato o dei Padri. Segno molto eloquente di un deciso cambiamento rispetto all’antico insegnamento del disprezzo che ha caratterizzato per secoli la relazione tra la Chiesa Cattolica e il mondo ebraico. Complessivamente la *Nostra Aetate* mostra come sia avvenuto un cambiamento nel modo di guardare le altre tradizioni religiose da parte della Chiesa cattolica.

La verità che illumina ogni uomo

Nel secondo capitolo di *Nostra Aetate* si tratta delle diverse religioni non cristiane, differenziando quelle primitive da quelle più complesse e parlando espressamente solo dell’induismo e del buddismo di cui si sottolinea il valore di ‘liberazione’. Nel terzo capitolo la riflessione si concentra sul mondo mussulmano di cui è evidenziata l’essenziale struttura monoteista, il senso profetico, elementi condivisi con l’ebraismo e il cristianesimo²⁶.

Il testo di *Nostra Aetate* ricordando da un lato l’antica dottrina dei *semina Verbi* e dall’altro alcune riflessioni sul monoteismo ha sullo sfondo significative affermazioni del concilio²⁷. In particolare *Lumen Gentium* 16 afferma che coloro “che non hanno ricevuto il Vangelo in vari modi sono ordinati al popolo di Dio”. Nello stesso testo della *Lumen Gentium* si ricorda sia che “il disegno della salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il creatore e tra questi in primo luogo i mussulmani”, sia che “Dio stesso non è lontano dagli altri che cercano un Dio ignoto”, poiché “tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione al Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo”.

25 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai cardinali, alla famiglia pontificia e alla curia e prelatura romana*, in *Il Regno-documenti* 5 (1987), 136.

26 Cf. G. RIZZI, *Nostra Aetate 3: il Concilio Vaticano II e i Musulmani*, in *Islamochristiana* 32 (2006), 29-62.

27 Cf. AG 11: “I cristiani [...] scoprono con gioia e rispetto i germi del Verbo in esse nascosti”.

Non possiamo qui entrare nelle problematiche teologiche legate alla insufficiente presentazione di millenarie tradizioni religiose, alla dottrina dei semi del Verbo, della preparazione evangelica, della relazione complessa tra le mediazioni religiose, la mediazione ecclesiale e la volontà salvifica universale di Dio in Gesù Cristo²⁸. Per i nostri obiettivi è, però, importante ricordare quanto veniva sottolineato al convegno dell'Università Gregoriana che nel 2005 ha celebrato l'anniversario del testo. La dichiarazione, pur nei travagli che si riflettono nel suo dettato, ha comportato una sorta di punto di avvio epocale per (ri)plasmare l'*habitus* cattolica verso le altre tradizioni religiose e ha dato origine ad una molteplice, problematica e ricca esperienza di incontro e dialogo tra la Chiesa cattolica²⁹ e le altre religioni³⁰.

Scrutando il mistero della Chiesa

Il nucleo della *Nostra Aetate* è costituito dal quarto capitolo che, al di là dei suoi limiti, contiene alcune affermazioni di grande importanza e fecondità, alcune delle quali devono ancora produrre in campo teologico ed ecclesiologico tutte le conseguenze in esse contenute³¹.

Una prima osservazione riguarda il fatto che la trattazione del mondo ebraico viene fatta scrutando il mistero della Chiesa; in tale contesto si “ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo”. Si tratta della presa di coscienza che tra la Chiesa e Israele esiste un legame (*vinculum*) che non è solo storico, ma spirituale in senso alto cioè teologico e teologale. Tale vincolo si esprime ricordando alcune affermazioni centrali: la Chiesa possiede gli inizi della propria fede nelle vicende dei patriarchi e che tutti i propri fedeli sono inclusi nella vocazione di Abramo, essa ha ricevuto la

28 Cf. G. CANOBBIO, *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Brescia 2007.

29 Cf. F. GIOIA (ed.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-2005)*, Boston, 2006.

30 Cf. M. L. FITZGERALD - J. BORELLI, *Interfaith Dialogue. A Catholic View*, London 2006 e M. FEDOU, *Le développement du dialogue interreligieux depuis le Concile Vatican II. Reflexion théologique*, in *Pro Dialogo* 116 (2004), 172-194.

31 Cf. N. LAMDAN - A. MELLONI (ed.), *Nostra Aetate. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations*, Lit 2005.

rivelazione dell'Antico Testamento da Israele e la propria vocazione si innesta sulla radice del popolo di Israele, essa risulta, infine, formata dalla riconciliazione degli ebrei e dei popoli pagani.

Una seconda osservazione verte sull'irrevocabilità della chiamata del popolo ebraico da parte di Dio: "essi, indipendentemente dalla loro adesione al Vangelo, rimangono carissimi a Dio, i cui doni sono irrevocabili". Queste poche affermazioni sono di grande rilievo perché rivoltano millenni di insegnamento cristiano che vedeva la permanenza di Israele come popolo testimone: esso con la lettura letterale della Bibbia, con la propria ostinazione, con la situazione di dispersione e, spesso, di emarginazione testimoniava la verità del Vangelo e le conseguenze deleterie della sua non-accoglienza. Da questa notazione emerge anche il senso del patrimonio spirituale comune a cristiani ed ebrei e il Concilio invita ad una mutua conoscenza e stima.

Una terza notazione è composita. Da un lato si disarticola qualsiasi accusa stereotipata inerente la responsabilità ebraica nella passione di Cristo sia in senso sincronico – non si può imputarla a tutti gli ebrei allora viventi – sia in senso diacronico – tantomeno può essere imputata agli ebrei dei tempi successivi. Non si può, partendo dalla Sacra scrittura, presentarli come maledetti o rigettati da Dio. A questa riflessione si aggancia una deplorazione sulle persecuzioni che mostra il timido emergere delle questioni legate al tipo di rapporto tra l'antigiudaismo cristiano, l'antisemitismo razziale e l'olocausto; tematiche che avranno ben altri sviluppi e maturazioni con il documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* del 1998³² e con le esplicite richieste di perdono del Giubileo del 2000.

L'aspetto che maggiormente va sottolineato è lo scatto di consapevolezza del Concilio, per quanto riguarda l'ebraismo non si tratta per il corpo ecclesiale di guardare fuori di sé ma di guardare il proprio mistero così come esso si dà nella storia. Il Card. Kasper parlando della *Nostra Aetate*, e riprendendo un'intuizione di Barth, ha descritto la collocazione del mondo ebraico nei confronti della Chiesa con una formula decisamente significativa: *sacrament of every otherness that as such the Church must*

³² Cf. A. MELLONI, *Noi ricordiamo. Aspects et problèmes d'un document du Vatican sur la Shoah*, in *Recherches des sciences religieuses* 87 (1999)/1, 59-68.

*learn to discern, recognize and celebrate*³³. In termini precisi potremmo dire che il rapporto con l'ebraismo, nella sua alterità, fa parte del mistero della Chiesa nella sua costituzione intima. La descrizione della Chiesa in termini identitari non è, quindi, adeguata perché non tiene conto di questo interiore e spirituale vincolo che la Chiesa è tenuta a discernere, riconoscere e celebrare³⁴: “Ora se la Chiesa cattolica è [...] essenzialmente Chiesa degli ebrei e dei gentili e se i gentili sono essenzialmente innestati nella radice di Israele, ne risulta che questa Chiesa contiene in sé un opposto, un altro innegabile”³⁵.

Il fatto che Walter Kasper parli di sacramento di *every otherness* comporta inoltre un impegno a discernere la presenza di Dio non solo nell'ebraismo ma, in maniera analogica, anche in altre tradizioni religiose, aprendo inedite riflessioni e possibilità di incontro³⁶. La comprensione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo, tra popolo ebraico e Chiesa può essere intesa come la possibile ‘porta’³⁷ per interpretare e discernere le altre forme di alterità - religiosa e non - intese come realtà, in qualche modo, volute da Dio stesso³⁸.

Alcune prospettive odierne

Coerentemente allo stesso metodo del Concilio, ricordiamo che la lettura delle affermazioni conciliari va sempre ri-collocata in relazione alla

33 W. KASPER, *Address on the 37th Anniversary of Nostra Aetate*, 28.10.2002, in www.sidic.org.

34 Cf. G. D. COVA, *Israele, Chiesa, Umma. Contributo per un dibattito*, in RTE 20 (2006), 359-399.

35 P. HÜNERMANN, *La relazione ebraico-cristiana: una scoperta conciliare e le conseguenze metodologiche nella teologia dogmatica*, in HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE, *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Roma 2005, 146.

36 Cf. J. T. PALIKOWSKI, ‘Nostra Aetate’: *its impacts on Catholic-Jewish Relations*, in *Thought* 67 (1992), 372-384.

37 Tale interpretazione va inquadrata criticamente, senza obliterare la singolarità storico-salvifica del ruolo di Israele, cf. L. GEROSA, *Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo dl dialogo interreligioso nella costruzione della pace*, in *Rivista teologica di Lugano* 6 (2001), 287-301.

38 Cf. A. MELLONI, *Nostra Aetate la scoperta del sacramento dell'alterità*, in N. HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE, *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Roma 2005, 153-179.

mutazione dei tempi e dei contesti³⁹. Mutazione che oltre ad apportare elementi positivi di maturazione e incontro, apporta anche elementi inediti di problematicità e tensione⁴⁰. In questa breve relazione proponiamo, quindi, alcune delle molte prospettive che “nel nostro tempo” si aprono davanti alla riflessione e alla vita della Chiesa.

Una prima questione riguarda il modello e l’idea di verità e, quindi, di salvezza⁴¹. La teologia trinitaria e la cristologia avanzano alcune proposte che permettono di considerare la verità come una realtà pensata in modo relazionale e dialogico⁴². Dentro tale quadro di cristologia trinitaria risulta, infatti, possibile pensare e dialogare con le altre tradizioni religiose⁴³. Senza per forza cadere nell’opposizione identità *versus* dialogo, tali proposte teologiche mostrano come la verità cristiana abbia sempre la forma dialogica della verità crocifissa, dove, cioè, la verità di Dio si mostra nell’accoglienza del più lontano da sé, anche, paradossalmente, il maledetto da Dio è raggiunto da Dio⁴⁴. Tale manifestazione non solo dice il senso della vicenda di Gesù Cristo, ma, essendo Gesù il rivelatore di Dio Creatore e Padre, trascrive nella storia il volto trinitario di Dio dove la relazione e l’identità si implicano a vicenda: “La dottrina trinitaria costituisce un modello per l’elaborazione di una spiritualità del dialogo interreligioso offrendo una diversa fondazione per l’universalità della fede cristiana. Il Dio che per amore si è fatto altro per noi, in quanto egli stesso è altro in sé, ridefinisce l’identità cristiana come identità relativa”⁴⁵.

Una seconda considerazione verte sulla correlativa forma storica della

39 Cf. W. KASPER, *La provocazione permanente del Concilio Vaticano II. Per un’ermeneutica degli enunciati conciliari*, in Id., *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 302-312.

40 Cf. M. FITZGERALD, *The Relevance of Nostra Aetate in changed times*, in *Islamochristiana* 32 (2006), 63-87.

41 Cf. E. CASTELLUCCI, *La salvezza nel dibattito interreligioso*, in *RTE* 10 (2001), 221-295.

42 Cf. E. CASTELLUCCI, *Annunciare Cristo alle genti*, Bologna 2008, 146-158.

43 Cf. M. CROCIATA, *Per uno statuto della teologia delle religioni*, in Id. (ed.), *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001, 325-370.

44 Cf. G. RUGGIERI, *La verità crocifissa*, Roma 2007.

45 Cf. P. GAMBERINI, *Un Dio relazione*, Roma 2007, 183.

Chiesa sia per quanto riguarda il tipo di mediazione della salvezza, sia per quanto riguarda la possibilità di essere ‘luogo’ di dialogo. Se, infatti, la rivelazione di Dio avviene in forma dialogica, se il Cristo ha annunciato il Vangelo “attraverso un colloquio veramente umano”⁴⁶, la Chiesa, testimone attiva di tale rivelazione, non pare potersi pensare secondo altre logiche. La Dichiarazione sull’attività missionaria ha in proposito alcune affermazioni significative che qui possiamo soltanto ricordare: “Perché essi possano dare utilmente questa testimonianza di Cristo, stringano rapporti di stima e di carità con questi uomini, e si riconoscano membra del gruppo umano in mezzo a cui vivono [...], conoscano bene le loro tradizioni nazionali e religiose; scoprano con gioia e rispetto i germi del Verbo in esse nascosti [...] Come Cristo stesso scrutò il cuore degli uomini e li portò alla luce divina attraverso un colloquio [...] così i suoi discepoli, profondamente animati dallo Spirito di Cristo, devono conoscere gli uomini in mezzo ai quali vivono ed improntare le relazioni con essi ad un dialogo sincero e paziente affinché conoscano quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli ”⁴⁷. Non si tratta, quindi, di rinunciare alla domanda inerente la verità o di mettere tra parentesi la propria identità credente, perché in tal caso il dialogo stesso si svuoterebbe di significato e contenuto, si tratta invece di sperimentare la Chiesa come il luogo in cui si fa esperienza della fede cristiana “che è per sé un evento dinamico, in quanto si dà nella forma del Crocifisso risorto. Supera perciò di per sé una logica impositiva e possessivo/escludente della verità e vive in un’attuazione di sé che è insieme kerigmatica [...] e dialogica”⁴⁸. Ricordiamo che tale prospettiva ‘relazionale’ applicata alla stessa Chiesa è anche uno dei contributi riconosciuti allo specifico apporto ecclesiologico del Vaticano II⁴⁹. La domanda si concentra, dunque, sulla forma storica adeguata per tradurre le istanze espresse dallo stesso Paolo VI nell’enciclica *Ecclesiam suam* in cui si descrive la Chiesa come Chiesa del dialogo e del colloquio. Dialogo inteso non solo come una ‘gentile’ tecnica di comunicazione, ma come uno

46 AG 11.

47 AG 11.

48 Cf. P. CODA, *Prossimità e convivenza dei cristiani con uomini di altre fedi*, in *Il Regno-Attualità* 6 (2004), Supplemento, 47.

49 Cf. G. ZIVIANI – V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in P. CODA – G. CANOBBIO, *La Teologia del XX secolo*, vol. II, Roma 2003, 316-319.

stile che traduce appropriatamente nelle vicende storiche il mistero della Chiesa, la quale custodisce e trasmette la rivelazione di quel Dio che parla agli uomini come ad amici⁵⁰. In questo contesto – lo accenniamo solo – sono da collocare le istanze di rinnovamento, teorico e pratico, dell'ecclesiologia legate proprio ad una rinnovata considerazione della relazione costitutiva con il mistero di Israele⁵¹.

Una terza considerazione. In questa riflessione sull'idea di verità e sulla forma ecclesiologica, la presa in carico teologica della relazione costitutiva con l'ebraismo e l'assunzione delle questioni che provengono dall'incontro con le religioni sono sicuramente di grande aiuto. Ricordiamo qui le riflessioni che il superiore generale dei Gesuiti proponeva nel 2005 sulla crisi della proposta cristiana in Asia. Il contesto asiatico invita ad una riconsiderazione attenta - e drammatica - delle forme dell'ecclesiologia, della dogmatica, della proposta spirituale, veritativa ed etica, in particolare invita a verificare la qualità della saldatura tra le forme occidentali di pensiero e le forme della testimonianza evangelica⁵².

In tale contesto ci pare che due serie di riflessioni possono essere ulteriormente valorizzate. In primo luogo ci riferiamo a quanto proposto dal Cardinal Lercaro durante Concilio sulla necessaria povertà culturale della Chiesa⁵³ sembra ancora capace di portare frutto in relazione sia alla

50 Cf. DV 2.

51 Cf. E. CASTELLUCCI, *Israele, le Genti, la Chiesa: dalla sostituzione all'innesto*, RTE 20 (2006), 257-282 e Id., *Le ripercussioni del dialogo ebraico-cristiano sulla teologia cattolica*, RTE 21 (2007), 37-59.

52 A. NICOLAS, *Cristianesimo in crisi: l'Asia*, in *Concilium* 3/2005, 88: "La crisi si verifica ogni qual volta ci apriamo agli 'altri' e lasciamo che le nostre menti, i nostri cuori e la nostra immaginazione siano toccati (e arricchiti) da loro. Potremmo dire, pertanto, che il cristianesimo è stato in crisi, in Asia, ogni volta che c'è stato un incontro reale. [...] La crisi fu solamente intuita, mai pienamente riconosciuta. Di fatto veniva coperta da crisi 'minori', come la 'mancanza di zelo', la 'diminuzione delle vocazioni', la 'perdita di identità cristiana delle istituzioni e altre simili'. Ma questa 'distrazione' dalla crisi principale non ha fatto altro che riproporre sempre lo stesso problema, nei termini di discussioni infinite e di rinnovamento delle vecchie soluzioni. La crisi profonda è rimasta intatta, e continua a disturbare quanti sono più saggi e accorti nella Chiesa".

53 Cf. G. LERCARO, *Chiesa e cultura*, in Id., *Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, 225-

rivisitazione attenta dei propri elementi originari e originali, sia all'apertura sapiente al nuovo che i tempi propongono⁵⁴. In secondo luogo, riprendendo quanto asserito in precedenza sull'importanza della consapevolezza storica per la figura di Chiesa e di credente tratteggiata dal Vaticano II, sembra ancora agli inizi l'applicazione dell'invito di Giovanni Paolo II alla purificazione della memoria⁵⁵, come presa in carico consapevole e comune, della storia remota e di quella recente in vista di una rielaborazione di quelle ferite personali e collettive che rischiano sia di inquinare ogni sforzo di dialogo, sia di impedire una onesta presa di coscienza della verità⁵⁶.

Per concludere, nell'articolo citato, Nicolas, trattando della crisi ossia delle domande che gli immensi e millenari contesti religiosi asiatici pongono alla Chiesa cattolica e ai credenti nel Vangelo⁵⁷, concludeva affermando che "prima daremo il benvenuto alla crisi [cioè alle domande], e ci muoveremo in compagnia dello Spirito creatore, meglio sarà"⁵⁸. Senza dimenticare la funzione critica e paradigmatica⁵⁹ che il Vangelo e la dottrina cristologica-trinitaria esercitano nel dialogo interreligioso, le domande cui accenna Nicolas sembrano in grado di approfondire la consapevolezza dell'essenziale della fede cristiana e, nello stesso tempo, invitare ad una proposizione del Vangelo in ascolto dei tempi⁶⁰.

230.

54 Cf. P. CODA, *Prossimità e convivenza dei cristiani con uomini di altre fedi*, in *Il Regno-Attualità* 6 (2004), Supplemento, 51-52: "E così un duplice movimento le attraversa [le identità religiose], a livello almeno di alcune avanguardie profetiche: un movimento all'indietro, per ritrovare l'ispirazione da Dio che sta alla propria origine; e un movimento in avanti, nell'apertura a un nuovo farsi presente di Dio".

55 Cf. P. WALTER, *Dio nel Frammento*, in *Il Regno-Attualità* 20 (2008), 718-719.

56 Cf. M. FITZGERALD, *The Relevance of Nostra Aetate in changed times*, in *Islamochristiana* 32 (2006), 84-85.

57 Cf. J. DUPUIS, *Premiers échos du Synode pour l'Asie*, in *Études* 143 (1998), 215-227 e ID., *La fede cristiana in Gesù Cristo in dialogo con le grandi religioni asiatiche*, in *Gregorianum* 75, 2 (1994), 217-240.

58 A. NICOLAS, *Cristianesimo in crisi: l'Asia*, in *Concilium* 3 (2005), 94.

59 Cf. J. MOINGT, *I tre visitatori*, Brescia 2000, 51-70 e G. CANOBBIO, *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Brescia 2007, 107-126.

60 Cf. A. T. QUERUGA, *Dialogo delle religioni e autocomprendimento cristiana*, Bologna 2007.

