

Mistica della fraternità. Lo stile nuovo della Chiesa e della teologia nei documenti programmatici del pontificato

di Christoph Theobald

Viaggiando attraverso la Francia si scopre, forse con stupore, di poter trovare su tutti i municipi – fin nell'ultimo paese – il motto ispirato alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, scolpito nella pietra come la legge mosaica: «Liberté – égalité – fraternité». Senza dubbio nel caso di questa triade risalente alla Rivoluzione francese si tratta di una secolarizzazione di valori cristiani centrali, che tuttavia non sempre sono stati perorati e difesi all'interno della Chiesa; basti pensare al riconoscimento della libertà di religione, avvenuto solo nel 1965 con il concilio Vaticano II. E che anche il rispetto dell'uguaglianza non sia esente da problemi non è forse mostrato dal recente dibattito nel cattolicesimo francese riguardo al «matrimonio per tutti» (mariage pour tous), quindi anche per omosessuali e lesbiche?

Per quanto concerne la scelta dei tre valori fondamentali, essa non è assolutamente così ovvia come si potrebbe supporre. Infatti questi non stanno allo stesso livello. Libertà e uguaglianza dei cittadini, qualora siano lese, possono essere portate in tribunale, in quanto appartengono alla sfera del diritto, la quale nel corso della storia ne ha sancito legalmente implicazioni e aspetti concreti. D'altro lato **la fraternità** o «il comportamento reciproco dei cittadini in spirito di fratellanza», come recita l'articolo 1 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789, viene concepita come un obbligo morale. **Nessuna legge statale è in grado di decretarla.** Nominata al terzo posto nel preambolo della Costituzione della Quinta Repubblica di Francia (1958), essa trascende ogni costituzionalità e tuttavia richiama alla mente la coesione sociale, costantemente sottoposta a nuove prove, e soprattutto l'«arte» del convivere quotidiano, che sociologi come Emile Durkheim o Marcel Mauss hanno identificato con una specie di mistica secolarizzata.

Papa Francesco si serve con molta parsimonia del concetto di **mistica**. Nella sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium* lo utilizza solo tre volte, peraltro in tutti e tre i casi in rapporto con l'arte della convivenza: «Il modo di relazionarci con gli altri che realmente ci risana invece di farci ammalare, è una fraternità mistica, contemplativa», afferma programmaticamente al n. 92.

A mio parere vale la pena, anche nella cornice grossolanamente tracciata della filosofia politica o della «teologia secolare», di occuparsi più accuratamente di questo programma e di scandagliarne il significato per la Chiesa e la teologia. Fraternità – e sororità (se posso usare questa parola poco usata nel linguaggio comune) – mistica e contemplativa sembrano essere ovvie per una Chiesa vivificata dal duplice comandamento dell'amore. Però non è affatto questo il caso, il che rende chiara una domanda fondamentale, una domanda sullo «**stile**», come quella del papa nell'*Evangelii gaudium* e nella *Laudato si'*.

Mi riferirò anzitutto ai numeri decisivi dell'esortazione apostolica, per poi riflettere – nel solco della svolta provocata e anelata da Francesco – sulla Chiesa e sulla teologia.

Fraternità nell'Evangelii gaudium

La descrizione delle «relazioni nuove generate da Gesù Cristo» nel c. II dell'*Evangelii gaudium* rappresenta uno dei passaggi centrali dell'esortazione apostolica, nei quali all'improvviso si concentra il Vangelo tutto intero. Il primo numero, l'87, indica subito il tono: «Oggi, quando le reti

e gli strumenti della comunicazione umana hanno raggiunto sviluppi inauditi, sentiamo la sfida di scoprire e trasmettere la “mistica” di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po’ caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio».

Qui si tratta già di una provocazione, in quanto Francesco introduce il concetto di «mistica» in un’accezione inattesa e lo fa consapevolmente. Infatti egli non presuppone semplicemente la «mistica» così intesa, bensì invita a scoprirla e a trasmettere la scoperta. Sullo sfondo c’è naturalmente la branca argentina della teologia della liberazione, la cosiddetta «teologia del popolo». Il punto di partenza è il nostro più o meno banale convivere, fino a giungere alla nostra immersione giornaliera nella «marea un po’ caotica» delle nostre metropoli. Proprio qui però ci può essere il cambiamento, che viene presentato in maniera molto viva già nell’introduttivo n. 87: mescolarsi, incontrarsi, prendersi in braccio, appoggiarsi... In breve: la conversione alla fraternità avviene in maniera del tutto concreta e anticipa in ogni nuovo gesto un’utopia universale, rappresentata nelle due immagini, sacre e profane al tempo stesso, della carovana solidale e del santo pellegrinaggio.

Questa dovrebbe essere la mistica quindi? – ci chiediamo giustamente –. I cinque numeri successivi s’incaricano di convincerci di questo. Anzitutto questa concezione della mistica è legata a un determinato contesto: non solo con lo sviluppo di nuovi mezzi di comunicazione, che vengono immediatamente menzionati nel numero introduttivo sopra citato, ma col loro abuso, che alla fine conduce a vivere le nostre relazioni interpersonali solamente attraverso schermi o sistemi «che si possano accendere e spegnere a comando» (n. 88). Tale «morboso individualismo» si può anche atteggiare in maniera spirituale e degenerare in un «consumismo spirituale»: «Il ritorno al sacro e la ricerca spirituale che caratterizzano la nostra epoca sono fenomeni ambigui» (n. 89), si constata lapidariamente, in controtendenza rispetto al Sinodo dell’85, che dopo la spinta alla secolarizzazione degli anni Sessanta vedeva proprio in questo ritorno un nuovo punto di partenza per l’evangelizzazione.

Il criterio distintivo dell’autentica spiritualità non è allora la sua sacralità, ma la sua «corporalità», che nei sei numeri viene tematizzata cinque volte in maniera molto concreta. Il «corpo» è il «volto» dell’altro, le sue braccia e la sua «presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo» (n. 88). Il corpo è sano e fonte di speranza solo se diventa «luogo» d’incontro nel cui centro sta la capacità spirituale di «uscire da sé»: una «gestualità» per così dire corporeo-spirituale, che si può designare come il cardine interiore sia dell’Evangelii gaudium che della Laudato si’. In quest’ultimo testo essa viene addirittura concepita come atteggiamento civile fondamentale di tutti i cambiamenti sociali (cf. Laudato si’, n. 208: E’ sempre possibile sviluppare una nuova capacità di uscire da sé stessi verso l’altro. Senza di essa non si riconoscono le altre creature nel loro valore proprio, non interessa prendersi cura di qualcosa a vantaggio degli altri, manca la capacità di porsi dei limiti per evitare la sofferenza o il degrado di ciò che ci circonda. L’atteggiamento fondamentale di auto-trascendersi, infrangendo la coscienza isolata e l’autoreferenzialità, è la radice che rende possibile ogni cura per gli altri e per l’ambiente, e fa scaturire la reazione morale di considerare l’impatto provocato da ogni azione e da ogni decisione personale al di fuori di sé. Quando siamo capaci di superare

l'individualismo, si può effettivamente produrre uno stile di vita alternativo e diventa possibile un cambiamento rilevante nella società.).

Teologia della fraternité

Lo sfondo teologico di tale «mistica del corpo» è la fede nell'incarnazione, come viene chiarito nel secondo numero (n. 88) della nostra parte: «L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza». Questa la formula osata da Francesco. Di qui poi si capisce anche come mai le spiritualità sopra criticate – con le loro fughe e la loro mancanza d'interesse per «vincoli profondi e stabili» – rappresentino risposte «alienanti» (n. 89) e «che fa[nno] ammalare» (n. 91) alla sete di molti uomini. Esse conducono a un Cristo «senza carne e senza croce» (n. 88), un «Gesù Cristo senza carne e senza impegno con l'altro» (n. 89), mentre la cosiddetta «religiosità popolare» non instaura appunto relazioni individualistiche con «energie armonizzanti», ma porta gli uomini a Dio, a Gesù Cristo, a Maria o a un santo e contiene perciò una spiritualità con corporalità e volto.

Nell'ambito della triade «Libertà – uguaglianza – fraternità», è assolutamente decisivo il fatto che la trasformazione del nostro convivere giornaliero in «fraternità» non è semplicemente prestabilita, ma soggiace a un libero atto di scelta (nel senso degli esercizi ignaziani) e a un processo d'apprendimento. Ciò diviene chiaro negli ultimi due numeri della nostra parte: «Si tratta di imparare a scoprire Gesù nel volto degli altri, nella loro voce, nelle loro richieste. È anche imparare a soffrire in un abbraccio con Gesù crocifisso quando subiamo aggressioni ingiuste o ingratitudini, senza stancarci mai di scegliere la fraternità» (n. 91).

Esattamente in questo punto, dove la «fraternità» non è più considerata come ovvia, emerge la sua dimensione per così dire mistica o contemplativa. La fraternità mistica e contemplativa consiste nel «guardare alla grandezza sacra del prossimo», «scoprire Dio in ogni essere umano», «sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio» e «aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono» (n. 92). Tutte le parole contano in questo moto spirituale induttivo che solo alla fine, con riferimento implicito alla Scrittura e a Mt 5, sfocia nel moto contrario dell'amore di Dio, il quale consiste esattamente nel cercare la felicità degli altri.

Che qui si tratti veramente di mistica è ora testimoniato dall'esplicito riferimento all'Imitazione di Cristo di Tommaso da Kempis e all'Autobiografia di santa Teresa di Lisieux: **non c'è mai autentica esperienza di Dio al di fuori di un'esperienza di umanità (n. 87) e autentica «fraternità» è già esperienza di Dio.** Dietro a questi punti di riferimento storici, che non posso sviluppare ulteriormente, c'è la svolta, compiuta soprattutto dalla piccola Teresa, alla mistica della vita quotidiana. Nella sua intervista con le riviste culturali della Compagnia di Gesù, papa Francesco ammette il suo apprezzamento per i lavori di Michel de Certeau, che ha studiato a fondo proprio questa svolta, soprattutto nella sua opera principale *La fable mystique* (1984; trad. it *Fabula mystica*, Jaca Book, Milano 2008) e nel suo scritto apparso nel 1982 *L'invention du quotidien* (trad. it. *L'Invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001).

Si tratta qui del punto comune tra la mistica francescana e ignaziana, che può essere riassunto nella formula risalente a Bonaventura e citata in *Laudato si'*, n. 233: «Trovare Dio in tutte le cose».

Questa formula presuppone – nell’accezione di Certeau – quella capacità di percezione del singolo studiata a fondo nella fenomenologia di Merleau-Ponty, come anche quel senso per il linguaggio quotidiano sviluppato da Wittgenstein. Capacità di percezione e utilizzo del linguaggio quotidiano: questi sono esattamente i contrassegni stilistici che caratterizzano il testo dell’*Evangelii gaudium* e ne fanno un’espressione discreta di una mistica della fraternità, anzitutto attraverso il suo invito al lettore a rendere possibile, per mezzo di scelta e apprendimento, **una trasformazione spirituale o un’inversione della propria gestualità corporea nella sua convivenza quotidiana.**

Prima di riflettere sul significato di tale mistica per la Chiesa e la teologia si devono ancora discutere due aspetti di questa trasformazione.

Pluridimensionalità

Già la parte sopra commentata accenna alla dimensione sociale del Vangelo (n. 88), che viene poi dispiegata nel c. IV dell’*Evangelii gaudium* e nell’enciclica *Laudato si’*. Questo dispiegamento è decisivo, perché altrimenti andrebbero perse la pluridimensionalità del reale e con essa anche la mistica della fraternità. Entrambi i testi insistono sulla pluralità delle relazioni che ci strutturano: relazione con noi stessi e con gli altri, con la terra, con Dio; per quanto specialmente la relazione con la terra come Creazione sia stata gravemente trascurata nei tempi moderni a causa di un antropocentrismo unilaterale ed ecologicamente pericoloso. Se papa Francesco all’inizio della *Laudato si’* cita il Canto di frate sole di san Francesco e loda Dio «per sora nostra madre terra» non è per romanticismo sentimentale, ma è un modo per prendere molto sul serio la connessione causale tra la fraternità ferita e la distruzione dell’ambiente.

La «rivoluzione della tenerezza» sopra citata comincia naturalmente in mezzo alle nostre relazioni quotidiane, ma è nondimeno particolarmente diretta all’Altro, il che significa a ciò che è «fragile» o «debole» (nn. 209-216), agli esclusi e alla terra (nn. 186-216). Fraternità si traduce qui in maniera del tutto concreta – così la prima parte del c. IV dell’*Evangelii gaudium* – in un intervento per l’«integrazione sociale dei poveri» e per un’«ecologia integrale»; nella *Laudato si’* papa Francesco parla dunque anche di «fratellanza universale» (n. 228).

Una tale traduzione implica molteplici competenze, se si vuole essere all’altezza della pluridimensionalità della problematica sociale ed ecologica, e di conseguenza esige il dialogo sociale, che viene trattato nella seconda parte del c. IV dell’*Evangelii gaudium*. A ogni modo, in mezzo a questa complessità e multidimensionalità continua a trattarsi ancora di mistica e anzitutto di contatto fisico, epidermico: «Tanti professionisti, opinionisti, mezzi di comunicazione e centri di potere sono ubicati lontani da loro [gli esclusi] – leggiamo in *Laudato si’*, n. 49 – in aree urbane isolate, senza contatto diretto con i loro problemi. Vivono e riflettono a partire dalla comodità di uno sviluppo e di una qualità di vita che non sono alla portata della maggior parte della popolazione mondiale. Questa mancanza di contatto fisico e di incontro [...] aiuta a cauterizzare la coscienza e a ignorare parte della realtà in analisi parziali. Ciò a volte convive con un discorso «verde». Ma oggi non possiamo fare a meno di riconoscere che un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull’ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri».

Questo saper ascoltare è il nocciolo di una mistica della fraternità, la quale per questo motivo non si rivela senza vicinanza fisica. Perché senza tale ascoltare e vedere contemplativo – pensiamo alla

foto del cadavere del bambino profugo annegato sulla spiaggia turca – senza tale vedere e sentire che non si soddisfa con l'analisi della situazione, ma «osa trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo» (Laudato si', n. 19), a lungo andare nessun agire etico è possibile. Già il più piccolo e modesto gesto etico scaturisce da un tale sentire e vedere, che alla fin fine vive di un'esperienza mistica di Dio: «Infatti non sarà possibile», è detto in Laudato si', «impegnarsi in cose grandi soltanto con delle dottrine, senza una mistica che ci animi, senza “qualche movente interiore che dà impulso, motiva, incoraggia e dà senso all'azione personale e comunitaria”» (n. 216; con citazione da Evangelii gaudium, n. 261).

Una questione di stile

Con questa sottile critica a una «dottrina» che s'intende come monolitica, come affermato in Evangelii gaudium, n. 40, viene ora introdotto un ultimo aspetto della mistica della fraternità: il primo tentativo di rendere giustizia non solo alla complessa pluridimensionalità di questa esperienza della realtà, ma anche alla molteplicità delle sue forme culturali, che corrisponde sia alla ricchezza interiore del Vangelo nella sua interezza, sia alla concreta corporeità dei suoi destinatari. Questi sono di fatto i due aspetti inseparabili di una «complessificazione» interiore ed esteriore della mistica cristiana, che solo con l'aiuto del **concetto di stile** può essere adeguatamente descritta e ponderata; **concetto, questo, che nell'Evangelii gaudium ricorre non meno di 22 volte e nella Laudato si' 18 volte.**

Nell'Evangelii gaudium Francesco adopera due metafore significative per esplicitare questo cambiamento verso una comprensione stilistica della fede. Le metafore della sfera e del poliedro simboleggiano due modi di pensare il rapporto tra il tutto e le sue parti: «Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità. Sia l'azione pastorale sia l'azione politica cercano di raccogliere in tale poliedro il meglio di ciascuno. [...] A noi cristiani questo principio parla anche della totalità o integrità del Vangelo che la Chiesa ci trasmette e ci invia a predicare. La sua ricchezza piena incorpora gli accademici e gli operai, gli imprenditori e gli artisti, tutti. La “mistica popolare” accoglie a suo modo il Vangelo intero e lo incarna in espressioni di preghiera, di fraternità, di giustizia, di lotta e di festa. [...] Il Vangelo possiede un criterio di totalità che gli è intrinseco: non cessa di essere buona notizia finché non è annunciato a tutti, finché non feconda e risana tutte le dimensioni dell'uomo, e finché non unisce tutti gli uomini nella mensa del Regno» (nn. 236-237).

Mentre ogni formulazione «dogmatica» o «legalistica» dell'elemento cristiano corre sempre il rischio di ridurre la fede a un'uguale e uniforme distanza per tutti i fedeli tra un centro e un punto della sua periferia o della sfera circostante, grazie alla molteplicità delle sue forme espressive una comprensione spiritual-mistica come quella raccomandata dalla metafora del poliedro è in grado di rendere visibile il tutto del Vangelo nella sua inesauribile profondità. «Sororità e fraternità» sono in gioco là dove questa molteplicità complessa e pentecostale può essere trasformata in unità e totalità; il che a ogni modo riesce solo se tale fraternità è radicata allo stesso tempo nello spazio delle nostre relazioni quotidiane e nell'amore di Dio che cerca la felicità dell'Altro. Nessuna impostazione unidimensionale, ma solamente la finezza dello stile e il relativo pensiero possono portare alla luce, vagliare e trasmettere questa mistica nascosta nella fraternità». E questo mi conduce al nuovo stile della Chiesa e della teologia.

Tutti hanno il diritto di essere ascoltati

La riforma della Chiesa promossa da Francesco si basa su questi pochi e semplici punti fermi del cristianesimo delle origini. Come mostra il c. I dell'Evangelii gaudium sulla «trasformazione missionaria della Chiesa», l'«uscita da sé verso il fratello», che costituisce la fraternità, rappresenta il movimento spiritual-pneumatico di base che – «in risposta alla donazione assolutamente gratuita di Dio» (n. 179) – non solo determina essenzialmente la Chiesa e i «discepoli missionari», ma **forma anche il nucleo di ogni umanità**. Solo se si cerca di viverlo in maniera credibile all'interno della Chiesa, esso può venire svelato come già esistente anche all'interno della società ed essere stimolato e recepito come richiesta profetica del cristianesimo e al cristianesimo. I due aspetti di questo «transito» contemplativo devono ora essere esplicitati brevemente.

Se la mistica della fratellanza comincia con l'accorgersi e l'ascolto dell'Altro, di ciò che è fragile ed escluso, allora essa si mostra nella Chiesa se tutti possono prendere parte al dialogo religioso. Ciò viene molto acutamente mostrato dall'Evangelii gaudium nei paragrafi dedicati al *sensus fidei* e ha, a mio avviso, incalcolabili conseguenze riformatrici per la Chiesa.

I paragrafi decisivi (nn. 119-121) seguono le originali considerazioni del papa sulla configurazione storico-concreta del popolo di Dio (n. 111), sul primato della grazia (n. 112-114) e sulla varietà stilistico-culturale della Chiesa (n. 115-118): «In tutti i battezzati, dal primo all'ultimo, opera la forza santificatrice dello Spirito che spinge a evangelizzare. Il popolo di Dio è santo in ragione di questa unzione che lo rende infallibile “in credendo”. Questo significa che quando crede non si sbaglia, anche se non trova parole per esprimere la sua fede. Lo Spirito lo guida nella verità e lo conduce alla salvezza (LG 12). Come parte del suo mistero d'amore verso l'umanità, Dio dota la totalità dei fedeli di un istinto della fede – il *sensus fidei* – che li aiuta a discernere ciò che viene realmente da Dio. La presenza dello Spirito concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà divine e una saggezza che permette loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione» (Evangelii gaudium, n. 119).

Sullo sfondo di questo passaggio c'è ovviamente la *Lumen gentium* n. 12 e l'idea, derivata dalla Prima lettera ai Tessalonicesi, che il popolo di Dio, nell'ascolto in spirito di verità degli apostoli e dei loro successori, non riceve (*accipit*) più la parola dell'uomo, bensì la parola stessa di Dio, argomento decisivo a favore della necessità del ministero nella Chiesa. Questo aspetto kerygmatico viene dispiegato nell'Evangelii gaudium nella sua dimensione orizzontale – nel senso di una mistica della fraternità; dimensione, questa, già applicata nel concetto di un «*consensus universalis*» che raggiunge «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici».

Lo spirito che provoca l'istinto di fede sollecita tutti i fedeli all'evangelizzazione – e su questo punto tornerò ancora –; «aiuta a discernere ciò che viene realmente da Dio», perché nell'esperienza di fraternità si tratta della dimensione «mistica» iniziata da Dio stesso dell'amore incondizionato per l'Altro; e infine esprime linguisticamente il concetto «L'amore parla» (soprattutto nella Bibbia, come ha mostrato molto bene Paul Ricoeur nel suo breve scritto *Amore e giustizia*).

Questo è il punto saliente della vita ecclesiale in un nuovo stile: papa Francesco chiarisce che il senso della fede conta anche coloro i quali non trovano le parole e non dispongono di mezzi adeguati per esprimere esattamente la propria esperienza di fede, ma colgono intuitivamente le «realtà divine» in virtù di una «certa connaturalità» con esse.

Percepire il tutto nel singolo

Ma questa è proprio la definizione classica della mistica. Una tale mistica muta tra i fedeli pone seriamente la questione di come dunque parlino la Chiesa e i suoi predicatori. Parlano senza ascoltare il *sensus fidei*, spesso privo di parola, del popolo di Dio? Lo fanno addirittura tacere, con un linguaggio o un registro linguistico che non lascia possibilità di parola ad altre forme espressive?

La fraternità mistica e contemplativa nell'ambito della Chiesa esige qui anzitutto l'ascolto attento delle molteplici espressioni del senso di fede da parte dei predicatori e del ministero.

Ciò presuppone il senso stilistico di cui si è già discusso, vale a dire la capacità di percepire il tutto del Vangelo nel singolo e di lasciarsi sorprendere dalla molteplicità delle forme di fede; in altre parole, un'intelligenza spiritual-sapienziale che rinuncia a costringere queste forme in un sistema dottrinale fisso – la sfera di cui si è detto –, ma sa ricondurle con discernimento, nel poliedro divino-umano, al loro profilo più proprio. Nei confronti del senso di fede del popolo, il linguaggio kerygmatico ottiene la funzione maieutica del portare a espressione. Il linguaggio fraterno e sororale, anche quello del kerygma, consente agli altri di parlare.

Il processo sinodale sulla famiglia è espressione concreta di tale rimodellamento stilistico della Chiesa: un processo che ha bisogno del suo tempo, perché tutti devono imparare ad ascoltare il senso di fede del popolo non solo nella sua contraddittorietà spesso bipolare, che in superficie sembra dominare, ma nella sua complessità e poliedrica molteplicità, unitamente alle esperienze di fallimento e di dramma umano. La «pastoralità» dell'insegnamento proclamata dal Vaticano II – anche sulla dottrina dell'indissolubilità del matrimonio – non consiste affatto nella sua applicazione monolitica, bensì sancisce che questo insegnamento stesso è pastorale, che esso per principio – e già nel Nuovo Testamento – esiste soltanto nell'incontro concreto tra il kerygma e le sue forme espressive provocate dallo Spirito Santo.

In questo punto nevralgico, in cui gli uni temono il caos e gli altri non indietreggiano di fronte ai particolarismi culturali, **solo una fratellanza mistica e contemplativa può rendere possibile il cambiamento e un rimodellamento missionario.** Proprio questa fratellanza è in gioco in ultima istanza nel processo sinodale di una riunione che si svolge secondo regole precise. Solamente se tale dialogo viene continuamente cercato come contributo alla pace nell'ambito interno alla Chiesa, esso può essere plausibilmente richiesto anche nel contesto delle nostre società, come fa Francesco nel c. IV dell'Evangelii gaudium. Questo è l'altro lato della trasformazione missionaria del popolo di Dio resa possibile dallo Spirito.

Nuova responsabilità sociale

L'uscita da sé verso il fratello non caratterizza affatto solo una dinamica cristiana iniziata dalla sacra Scrittura, bensì costituisce il **nucleo dell'autentica umanità.** Ecco perché riguardo a una mistica della fraternità ho parlato anche di «transito critico-contemplativo», un processo in cui la Chiesa viene interrogata sulla propria umanità e solo se ascolterà e accoglierà veramente queste domande potrà rivendicare anche nella società, ma mai senza altri attori, un'umanità profetica.

In questo modo nei testi di Francesco ci si congeda per la prima volta in maniera chiara **dalla classica contrapposizione tra Chiesa e società a favore di una fraternità mai garantita,** sempre minacciata dalla violenza e sempre da concretizzare nuovamente di volta in volta. In primo piano non sta dunque la questione della verità (anche se non è mai esclusa). Ma al posto di un'autodifesa

apologetica la Chiesa offre risorse spirituali specifiche con cui le nostre società, proprio qui in Europa, potrebbero resistere alle crisi che le sconvolgono. **La Chiesa viene qui compresa come, per così dire, una «raddomante» missionaria che con sensibilità spirituale scova ciò di cui si parla nel Vangelo come già presente nell'Altro.**

Con ciò sono prese decisioni essenziali nell'ambito della teologia politica. Nonostante tutta la secolarizzazione e tutto il laicismo (soprattutto in Francia, ma anche in altre strutture statali europee), nelle nostre società resta comunque la domanda centrale sulla loro coesione e su **come trattano l'altro, il profugo, il rifugiato, il musulmano ecc., ma anche la terra che ci ospita.**

È affascinante notare che le nostre costituzioni e legislazioni possono invero regolamentare il nostro quotidiano convivere, ma devono sempre preservare un ambito non regolamentabile di trascendenza immanente. Così come la legge mosaica attende «oggi» il suo compimento profetico, il quale – come ci mostrano la scuola deuteronomistica e poi Gesù di Nazaret in molte delle sue parabole – non è possibile senza «cuore» e «compassione». E questo viene percepito a fondo in una mistica secolare del legame sociale, anche se c'è continuamente bisogno del fatto linguistico profetico e kerygmatico-ecclesiale, per non lasciare che la profondità teologale di tutta l'umanità, soprattutto l'amore dell'Altro, radicabile e radicato solo in Dio, venga distrutta dalle nostre più o meno consapevoli chiusure e dal nostro potenziale di violenza.

Tre condizioni per una teologia viva

Le nostre riflessioni sul «transito critico-contemplativo» di Chiesa e società nella dimensione di una fraternità mistica e contemplativa, sul «sensus fidei» e sulla «trascendenza immanente» del legame sociale della fraternité appartengono già, nonostante o forse proprio in ragione del loro significato riformatore della Chiesa, all'ambito della teologia.

Né il sistema che si è nuovamente diffuso negli ultimi decenni delle «scuole cattedrali» – con il relativo accento non di rado contro-culturale –, né l'inquadramento universitario del sapere della fede nella comunità scientifica moderna (modello al quale io stesso mi so legato) garantiscono una teologia in nuovo stile com'è reclamata da papa Francesco nell'Evangelii gaudium (nn. 40, 104, 133-134, 158, 242). E questo non può essere taciuto. Alle riflessioni precedenti su mistica e Chiesa devono perciò essere aggiunte ancora due annotazioni sulle condizioni di una teologia viva.

Questa è la domanda posta dall'Evangelii gaudium sullo **stile della nostra teologia**, che dovrebbe influenzare anche quella sul suo contenuto: «La Chiesa, impegnata nell'evangelizzazione, apprezza e incoraggia il carisma dei teologi (e teologhe) – leggiamo ai nn. 133 e 134 – e il loro sforzo nell'investigazione teologica, che promuove il dialogo con il mondo della cultura e della scienza. Faccio appello ai teologi affinché compiano questo servizio come parte della missione salvifica della Chiesa. Ma è necessario che, per tale scopo, abbiano a cuore la finalità evangelizzatrice della Chiesa e della stessa teologia e non si accontentino di una teologia da tavolino. Le università sono un ambito privilegiato per pensare e sviluppare questo impegno di evangelizzazione in modo interdisciplinare e integrato» (nn. 133-134).

Questo passaggio ha naturalmente un carattere programmatico. Assume in maniera evidente il modello universitario, e così onora la già menzionata complessità pluridimensionale della realtà e con ciò della fraternità. Tuttavia si dovrebbe anche ascoltare l'ammonimento circa la mera «teologia

da tavolino». Papa Francesco non auspica la natura ecclesiale della teologia; quella è presupposta. Per lui si tratta piuttosto della «finalità evangelizzatrice della Chiesa e della stessa teologia».

Ciò significa molto concretamente che dovremmo ascoltare nuovamente ciò che (come già citato) viene detto nella *Laudato si'* di accademici, opinionisti, mezzi di comunicazione e centri di potere: «Tanti sono ubicati lontani da loro, in aree urbane isolate, senza contatto diretto con i loro problemi. [...] Questa mancanza di contatto fisico e di incontro [...] aiuta a cauterizzare la coscienza» (n. 49). Anche la nostra tanto indispensabile *Expertenkultur* universitaria, il sapere specialistico riservato agli esperti, perde la sua pertinenza se il contatto fisico con la miseria social-ecclesiale della quotidianità è andato perso e se non ha più l'«odore di pecore» vividamente espresso da Francesco (cf. *Evangelii gaudium*, n. 24).

Ma una volta dato questo contatto fisico – in qualsivoglia ambito sociale –, mutano le linee e le aree di conflitto all'interno della teologia e si perde la colorazione ideologica, qualora sullo sfondo vi fosse. Le controversie si spostano e così per i colleghi e le colleghe, ma anche per gli studenti, diviene più chiaro in quale ambito d'esperienza si radichino le nostre posizioni teologiche. Anche qui si tratta quindi di fraternità nel trattare la posizione dell'altro, anzitutto nella risoluzione dei conflitti teologici.

Mi sembra infine derivare dalle argomentazioni dell'*Evangelii gaudium* e della *Laudato si'* ancora una terza condizione per una teologia viva. Nel c. IV dell'esortazione apostolica – sulla «dimensione sociale dell'evangelizzazione» – Francesco presenta quattro principi che devono orientare il servizio alla pace, alla giustizia e alla fraternità: «1. Il tempo è superiore allo spazio; 2. L'unità prevale sul conflitto; 3. La realtà è più importante dell'idea; 4. Il tutto è superiore alla parte». Il quarto principio, che si potrebbe anche definire principio stilistico, è stato già presentato in connessione con le due metafore della sfera e del poliedro. Il secondo e il terzo principio sono facilmente comprensibili: ricordano l'utopia messianica della creazione – il regno della pace di Dio (o la «carovana solidale» e il «santo pellegrinaggio») –, regno di Dio in cui i nostri conflitti vengono superati in una mistica della fraternità e in cui la nostra realtà quotidiana, nella quale è effettivamente in gioco il nostro futuro, non è falsata da ideologie.

Il primo principio, che «il tempo è superiore allo spazio», ha un significato particolare per la teologia: «Questo principio permette – scrive Francesco – di lavorare a lunga scadenza, senza l'ossessione dei risultati immediati. Aiuta a sopportare con pazienza situazioni difficili e avverse, o i cambiamenti dei piani che il dinamismo della realtà impone. È un invito ad assumere la tensione tra pienezza e limite, assegnando priorità al tempo. [...] Dare priorità allo spazio porta a diventar matti per risolvere tutto nel momento presente, per tentare di prendere possesso di tutti gli spazi di potere e di autoaffermazione. Significa cristallizzare i processi e pretendere di fermarli. Dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. [...] Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici. Senza ansietà, però con convinzioni chiare e tenaci» (n. 223).

Un potenziale critico-contemplativo da attivare

Questo testo non descrive solo un determinato modo di governare ecclesiastico e politico (esso spiega senza dubbio il modo procedurale del papa), ma può anche essere letto come principio di una

teologia in nuovo stile: una teologia storica, biblica, pratica e sistematica in cui alla fin fine si tratta di «iniziare processi» sul piano pedagogico come su quello intellettuale – processi della fede, della parola e del pensiero – coi nostri studenti, fraternamente e sororalmente, e ancora oltre negli ambiti coi quali abbiamo contatto fisico della società e della terra.

Queste condizioni per una teologia viva possono anche essere così: attivare il potenziale critico-contemplativo della teologia.

Nell'enciclica *Laudato si'* papa Francesco descrive la spiritualità cristiana come «**uno stile di vita profetico e contemplativo**» (n. 222), che ritengo già distingua o possa distinguere anche la nostra teologia: teologia critica e contemplativa! Critica poiché la crisi come atto spiritual-pneumatico, che affonda le radici nella tradizione profetica e nell'evento della crocifissione, ci rende capaci non solo di trascendere le nostre sempre particolari rappresentazioni di fede verso il tutto inesauribile e l'abisso divino – come la mistica ha sempre fatto –, ma soprattutto di ascoltare fraternamente l'altro proveniente da Dio e interrompere così il nostro pensiero limitato e spesso limitante.

Contemplativa, perché la crisi non può mai avere l'ultima parola, ma è sempre retta da uno sguardo positivo e speranzoso sulla vita come un tutto e sulle relazioni che la strutturano – con noi stessi e con l'Altro, con la terra, con Dio – ed è ogni volta anticipata messianicamente da una nuova possibile «fraternità universale» (cf. *Laudato si'*, n. 228: La cura per la natura è parte di uno stile di vita che implica capacità di vivere insieme e di comunione. Gesù ci ha ricordato che abbiamo Dio come nostro Padre comune e che questo ci rende fratelli. L'amore fraterno può solo essere gratuito, non può mai essere un compenso per ciò che un altro realizza, né un anticipo per quanto speriamo che faccia. Per questo è possibile amare i nemici. Questa stessa gratuità ci porta ad amare e accettare il vento, il sole o le nubi, benché non si sottomettano al nostro controllo. Per questo possiamo parlare di una *fraternità universale*.).

Entro questo stile critico-contemplativo si tratta dunque completamente di contenuti dottrinari kerygmatici, cioè dei misteri della fede nel loro radicamento e molteplicità storico-terreni e nella loro interezza e intrinseca unità teologale. Ciò emerge chiaramente nei due documenti del papa qui citati, nei quali la questione di Dio nella sua drammaticità rimane forse un po' sottoesposta. Ma questo è presumibilmente in relazione con una certa discrezione, col timore che di Dio si dica troppo e in una maniera tale da rendere dubbio il nostro parlare di lui e con lui. Proprio su questo punto critico la trascendenza immanente, celata nel valore della fraternité, delle nostre società fondate su libertà e uguaglianza ci mette a disposizione un criterio utile per avverare concretamente, e ciò significa «corporalmente», la «dimensione mistica» del nostro teologare.

* Gesuita, professore di Teologia fondamentale e dogmatica al Centre Sèvres di Parigi e direttore di *Recherches de science religieuse*. Il suo intervento, qui pubblicato con il gentile consenso dell'autore in una nostra traduzione dal tedesco, è stato tenuto il 15 ottobre 2015 presso l'Università di Vienna nel «*Dies facultatis*» della Facoltà teologica cattolica.

(“Il Regno”, 15 ottobre 2015)