

# APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

«Viandanti  
della stessa carne,  
figli della stessa terra...»  
(*FD8*)

Rocco D'AMBROSIO  
Saverio DI LISO  
Vincenzo DI PILATO  
Paolo FRIZZI  
Giacomo LORUSSO  
Francesco MARTIGNANO  
Luigi RENNA

Antonio BERGAMO  
Giovanni DEL MISSIER – Roberto MASSARO  
Vincenzo MARINELLI  
Maria Carmela PUTTI  
Francesco SCARAMUZZI

1 ANNO VII  
GENNAIO / GIUGNO 2021

EDB



*4er tutto ciBche riguarda la direzione e la redazione )manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.Pindirizzare a*

**APULIA**  
**THEOLOGICA**

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari  
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532  
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE  
ED AMMINISTRATIVA**

**Direttore**

Vincenzo DI PILATO

**RiVedirettore**

Francesco SCARAMUZZI

**Comitato di reda`ione**

Annalisa CAPUTO – Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE – Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

**Pebretario amministratore**

p. Santo PAGNOTTA op

**/ roprietà**

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

**Direttore E esponsaSile**

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo  
rivista@facoltateologica.it  
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto  
dell'articolo pubblicato in pdf

*La rivista t` soggetta a Peer Review.*

*Le norme redazionali sono consultabili  
nelle ultime pagine della rivista e all'indie  
rizzo [http://www.facoltateologica.it/  
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro  
z ditoriale  
Dec oniano**

*4er l'amministrazione,  
gli abbonamenti,  
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*

Centro Editoriale Dehoniano  
Via Scipione Dal Ferro 4  
40138 Bologna  
Tel. 051 3941255  
Fax 051 3941299  
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

*Qbbonamento E( E0*

Italia € 50,50

Italia annuale enti € 63,50

Europa € 70,50

Resto del Mondo € 80,50

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento puBessere  
versato sul conto corrente postale Ej 22( 1  
intestato al C.: .S .*

*Centro : ditoriale S ehoniano a .ò .L. U  
8 ologna*

ISSN 2421-3977

*ò egistrazione del Dribunale di 8 ari  
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

*: ditore*

Centro Editoriale Dehoniano,  
Bologna  
[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

*a tampa*

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2021

# SOMMARIO

## FOCUS

LUIGI RENNA

*La Fratelli tutti nel solco della «fedeltà dinamica»*

*della Dottrina sociale della Chiesa:*

*una nuova pagina di magistero sociale*

*attenta ai segni dei tempi* ..... » 5

PAOLO FRIZZI

*I paradossi della globalizzazione e la fraternità inevitabile:*

*la sfida di papa Francesco per causare un mondo aperto* ..... » 29

SAVERIO DI LISO

*Fraternità: una categoria originale?* ..... » 49

ROCCO D'AMBROSIO

*La migliore politica alla prova del populismo* ..... » 75

GIACOMO LORUSSO

*Un estraneo sulla strada* ..... » 91

VINCENZO DI PILATO

*L'Oltre di Dio rinvia all'altro del fratello.*

*Le religioni al servizio della fraternità* ..... » 117

FRANCESCO MARTIGNANO

*Camminare «liturgicamente» sulla via del buon samaritano.*

*Spunti liturgici alla luce di Fratelli tutti* ..... » 141

## ARTICOLI

FRANCESCO SCARAMUZZI

*«Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli,*

*progredisce nella Chiesa» (DV 8).*

*Una riflessione sullo sviluppo del pensiero teologico*

*a partire dalla voce «Tradizione»*

*del Dizionario di Teologia dommatica (1943)* ..... » 175

---

ANTONIO BERGAMO	
<i>Fragilità e generatività. Note e sentieri teologici.....</i>	» 205
MARIA CARMELA PUTTI	
<i>«Sulla soglia della coscienza».</i>	
<i>La persona in Karol Wojtyła: dimensione del «confine» del «fine».....</i>	» 219
GIOVANNI DEL MISSIER – ROBERTO MASSARO	
<i>Etica della comunicazione in tempi di crisi .....</i>	» 233
VINCENZO MARINELLI	
<i>La missione pastorale della Chiesa al tempo dei social.....</i>	» 241
RECENSIONI.....	» 255

FRANCESCO MARTIGNANO\*

**Camminare «liturgicamente»  
sulla via del buon samaritano.  
Spunti liturgici alla luce di *Fratelli tutti***

La lettura di *Fratelli tutti*, l'enciclica di papa Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale,<sup>1</sup> attraverso l'angolo prospettico della liturgia può essere interpretata come un'operazione forzata. In realtà, se la liturgia – come afferma *Sacrosanctum concilium* –<sup>2</sup> è il luogo privilegiato in cui si fa esperienza della genuina natura della Chiesa (cf. SC 2), il vertice e la fonte della vita ecclesiale (cf. SC 9-13), la principale manifestazione della Chiesa (cf. SC 41), l'azione di tutto il corpo ecclesiale come sacramento di unità (cf. SC 26) e l'espressione del *totius Ecclesiae mirabile sacramentum* (cf. SC 5-7), allora anch'essa sarà interessata nel disegnare *per signa sensibilia* (SC 7) il volto di una Chiesa quale comunità fraterna al suo interno e allo stesso tempo aperta alla fraternità universale e all'amicizia sociale.<sup>3</sup>

Riteniamo, infatti, di poter cogliere questa particolare prospettiva in alcuni impliciti passaggi dell'enciclica – il cui interesse, evidentemente, resta prioritariamente sociale come indicato dal titolo stesso – da leggere nel contesto più generale del pensiero di papa Francesco sulla liturgia, come vedremo emergere da altri suoi documenti.

---

\* Docente di Liturgia presso la Facoltà Teologica Pugliese – Bari (martignano81@yahoo.it)

<sup>1</sup> Cf. FRANCESCO, lettera enciclica *Fratelli tutti* (= FT), 3 ottobre 2020, [www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (accesso: 27 febbraio 2021).

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, costituzione *Sacrosanctum concilium* (= SC), 4 dicembre 1963.

<sup>3</sup> Cf. E. THEODOROU, «La phénoménologie des relations entre l'Église et la liturgie», in A.M. TRIACCA – A. PISTOIA (a cura di), *L'Église dans la liturgie* (Conférences Saint-Serge, XXVI. Semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1979), CLV, Roma 1980, 275-293; S. MAGGIANI, «Ecclesologia e liturgia», in C. CALTAGIRONE – G. PASQUALE (a cura di), *Ecclesologia dal Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, Marcianum Press, Venezia 2016, 261-273; C. MILITELLO, «Ecclesologia e liturgia», in A. PISTOIA – A.M. TRIACCA, *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo* (Atti della XXV Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Salsomaggiore, 25-30 agosto 1996), CLV, Roma 1997, 321-341.

D'altra parte, se assumiamo la natura simbolica della liturgia cristiana, accettiamo la sfida, che per papa Francesco è ineludibile, per una liturgia formativa, capace cioè di dare forma alla fede di una comunità e al suo «stile». <sup>4</sup> In quanto «forma vivente», la forma liturgica riceve la sua forma dalla rivelazione evangelica e dalla tradizione vivente della Chiesa e così dà forma evangelica ed ecclesiale alla comunità.

Risulterà evidente la passione di papa Francesco per una forma spirituale ed evangelica della celebrazione, capace di orientare ogni gesto, ogni ministerialità, ogni cosa, al Signore e al suo evangelo, così da dare alla liturgia la funzione di essere la forma della carità, perché si possa dire di essa: «È la liturgia del Signore Gesù». Risulterà evidente la passione di papa Francesco per una forma ecclesiale e ministeriale della celebrazione, né troppo rigida, né troppo «liquida», così che in ogni celebrazione tutti possano sentirsi sufficientemente a casa e possano dire di essa: «È la liturgia della "Chiesa in uscita", aperta alla fraternità universale». Risulterà evidente la passione di papa Francesco per una forma estetica armonica e coerente, nel segno di una «nobile semplicità» (SC 32), dove tutto concorre al bene di coloro che amano Dio (cf. Rm 8,28).

## 1. La fraternità cristiana.

### La complessità di un tema teologico e del suo vocabolario

L'*ethos* dei cristiani si costituisce a partire dalle fonti neotestamentarie come *ethos* della fraternità. La fraternità cristiana è anzitutto basata sulla comune paternità di Dio, paternità mediata nel Figlio, che include l'unità fraterna in lui. Essa presuppone una conoscenza viva della pater-

---

<sup>4</sup> Interessante la riflessione del gesuita Christoph Theobald sullo «stile», concetto estremamente utile per parlare dell'identità cristiana, della questione dell'essenza stessa del cristianesimo. La nozione di stile permette di vedere l'integralità della fede cristiana dal punto di vista del credere, dal punto di vista liturgico, dal punto di vista della vita di ogni cristiano. Il filosofo Maurice Merleau-Ponty aveva parlato dello stile come dell'emblema di un modo di abitare il mondo. Si può pertanto vedere il cristianesimo in questi termini: nella sequela di Gesù di Nazaret, il cristianesimo propone una «maniera molto specifica di abitare il mondo». La nozione di stile permette anche di cogliere meglio l'identità del Vaticano II, che fu visto da Giovanni XXIII e da Paolo VI essenzialmente come un concilio pastorale, e della sua riforma liturgica. La tradizione cristiana, nel senso attivo del termine di trasmissione, mette ogni generazione in contatto con Gesù che ha consegnato la propria esistenza nell'eucaristia: siamo così invitati attraverso le epoche della storia a entrare in questo gesto fondamentale che è sempre lo stesso, il suo, ma allo stesso tempo, questo gesto libera in noi la creatività di avere un cristianesimo che, con tutta la sua radicalità, si adatti alla cultura nella quale viviamo (cf. C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll., EDB, Bologna 2009).

nità di Dio e una permanenza viva nell'unità con Cristo Gesù, entrambe frutto della grazia. Il fatto di diventare una sola cosa con Cristo include il fatto che anche i cristiani diventano una cosa sola tra di loro. Questo dato determina come effetto una cancellazione dei confini naturali e storici che separano: come scrive Paolo, «non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28).

Emerge, quindi, che l'*ethos* della fraternità cristiana è di natura paritaria. Tuttavia – e qui inizia la complessità del discorso – il cristianesimo è in partenza ed essenzialmente non solo cancellazione di confini, bensì crea a sua volta un nuovo confine, il confine tra cristiani e non cristiani e tuttavia la delimitazione della fraternità cristiana non mira a creare un circolo esoterico fine a se stesso e chiuso in se stesso, ma avviene al servizio del tutto, ovvero della fraternità universale.

La comunità cristiana fraterna non è contro, bensì a favore della fraternità universale, della cattolicità. «Cattolicità non esprime solo una dimensione orizzontale, il raduno di molte persone nell'unità; esprime anche una dimensione verticale: solo rivolgendo lo sguardo a Dio, solo aprendoci a Lui noi possiamo diventare veramente una cosa sola».<sup>5</sup> Nell'ellenismo, al di fuori dei vincoli della carne, «fratello» è il connazionale e l'amico: chi non appartiene alle rispettive categorie è escluso da tale denominazione.

Nell'Antico Testamento il «fratello» è il correligionario, colui che ha la stessa fede e che appartiene allo stesso popolo: mentre Dio è Padre di tutti per la creazione, è padre d'Israele per elezione. La novità portata da Gesù, come appare in Mc 3,31ss, è che ora i vincoli di sangue sono sostituiti dalla parentela dello Spirito: la fraternità cristiana ha un profondo fondamento cristologico. Essa, pur radicata nella paternità di Dio, non coincide più con l'elezione, ma con la divina figliolanza di Cristo che anche in noi dice «Padre»:

Dio è prima di tutto padre di Cristo, mentre noi siamo «in Cristo», e precisamente per mezzo dello Spirito Santo. Non basta, a differenza della visuale illuminista, essere uomini per essere fratelli: la fraternità è infatti universale quanto a vocazione e progetto, ma è tuttavia dono della grazia e quindi va creduta e accolta. E qui emerge, oltre all'originalità del Cristianesimo, anche l'irrinunciabilità della Chiesa e della missione ecclesiale. Di un Dio padre può parlare qualunque religione, ma la fede lo fa in modo del tutto singolare: al contrario del concetto impersonale di Dio Padre dello stoicismo e

---

<sup>5</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia nella Solennità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo*, 29 giugno 2005, [www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050629\\_sts-peter-paul.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050629_sts-peter-paul.html) (accesso: 27 febbraio 2021).

del concetto sbiadito e insicuro di paternità tipico dell'Illuminismo, la paternità di Dio è una paternità comunicata nel Figlio, che include l'unità fraterna nel Figlio. L'origine della fraternità cristiana è dunque e prima di tutto la conoscenza della paternità di Dio, che non è cosmica, ma personale e si dischiude solo allo sguardo della fede e della Parola biblica, il cui esito è l'accoglienza-comunione con Gesù Cristo.<sup>6</sup>

Pertanto, la fraternità cristiana ha il proprio fondamento nella fede e nell'annuncio di Cristo, al quale è riconducibile la missione della Chiesa. E in quanto fondata nella paternità divina alla quale Gesù ci dà accesso, la fraternità cristiana rivela anche l'essenziale carattere sociale della fede: da qui l'importanza del termine «nostro» così frequente in Cipriano e in altri Padri della Chiesa. Dio è nostro Padre nella misura in cui noi viviamo dalla parte della comunione, nella misura in cui ciascuno è dentro al «noi» della Chiesa: il *Padre nostro* non è pertanto il grido di un'anima solitaria che non conosce altro che Dio e se stessa, ma è legato alla comunione con i fratelli.

Quindi non è esatto affermare che Gesù ha insegnato a dire soltanto «Padre»: ha insegnato anche a dire «nostro», con un'importanza non inferiore a quella con cui ha insegnato a dire «Padre». La fede nel Padre implica la fraternità con tutti in quanto il riconoscimento di Dio in Cristo implica anche il riconoscimento dell'uomo come fratello: e questo diventare «figli nel Figlio» non è un processo dottrinale o un programma associativo, quanto piuttosto un cammino etico-sacramentale che implica la perdita di sé come assunzione della vita stessa del Cristo o, meglio, della sua pro-esistenza.

Il riferimento di Ratzinger alla conseguenza sul «cammino etico-sacramentale» prodotta dal «riconoscimento dell'uomo come fratello» sarà proprio la prospettiva che ci aiuterà a leggere adeguatamente *Fratelli tutti* di papa Francesco come enciclica sulla fraternità e l'amici-zia sociale in relazione all'autentica liturgia cristiana. Tutto ciò implica un paradosso: la fraternità cristiana, per sua natura universale, pone un limite, e precisamente quello tra cristiani e non-cristiani. Gesù stesso ha chiamato «fratelli» non tutti, ma solo coloro che rispondono positivamente alla volontà di unità del Padre: dire pertanto che tutti sono «fratelli» in senso indiscriminato è illuminismo, non cristianesimo.<sup>7</sup>

Ma la questione qui giunge teologicamente al punto di maggiore complessità. Il luogo più alto della fraternità cristiana è la Chiesa mentre si realizza come comunità locale e come comunità di culto (specie

---

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *La fraternità cristiana* (Giornale di teologia 311), Queriniana, Brescia 2005, 102.

<sup>7</sup> *Ivi*, 122.

nell'eucaristia) e quindi anche la fraternità si realizza massimamente nell'eucaristia: l'eucaristia, infatti, non era concepita, agli inizi, come incontro tra Dio e l'anima, ma come *concorporatio cum Christo*. E proprio nella mensa eucaristica diventa evidente che l'*Ekklesia* è al tempo stesso *adelphotes* (fraternità): «L'Eucaristia deve tornare ad essere visibilmente sacramento di fraternità, per poter assolvere alla sua funzione derivante dal fatto di essere una forza costruttrice di comunità».<sup>8</sup>

Paolo, quando sottolinea le differenze, ricordando che ci sono «quelli di fuori» che devono essere trattati con prudenza, non intende affatto essere discriminatorio, ma sottolineare, al di là di ogni ingenuo ottimismo, che la fraternità cristiana è un dono che si trasforma in impegno e missione non circoscrivibili nel proselitismo ma nel servizio alla fraternità universale. Paolo in tal senso è realista. Solo chi procede dalla consapevolezza della fede realizza una fraternità reale e concreta: alla luce di Gal 3,28, «la fraternità cristiana non è una cerchia esoterica, ma è a servizio di tutti. La comunità fraterna cristiana non sta contro, ma per tutti. La fraternità cristiana assolve il suo compito innanzitutto per mezzo della missione, dell'agape e della sofferenza».<sup>9</sup>

La Chiesa primitiva descritta dagli Atti è una vera fraternità costituita dal piccolo gruppo dei figli dello stesso Padre in quanto discepoli di Cristo. Essi costruiscono una fraternità concretamente nell'agire quotidiano in comunione con Cristo. Solo così si sentono veramente fratelli (*adelphoi*) e possono trascinare con la loro testimonianza «i battezzati che hanno perso la fede viva e di conseguenza la partecipazione diretta alla fraternità cristiana (*pseudadelphoi*) e anche coloro che ne stanno completamente fuori (*hoi éxō*)»<sup>10</sup>. L'apertura alla fraternità universale è inscritta per natura dentro la «limitata» fraternità cristiana.

## **2. La parabola del buon samaritano, paradigma di fraternità universale: una provocazione per una liturgia «autentica»**

Con questa parabola (Lc 10,25-37), citata da papa Francesco in *Fratelli tutti* come paradigma di fraternità universale in quanto prossimità all'uomo *tout court*, si rompe la condizione di privilegio della fraternità come era vissuta presso il popolo ebraico: il prossimo non è più solo l'ebreo. Così il prossimo non è necessariamente un proprio simile, ma colui che ha bisogno di cure. La prossimità non dipende da steccati, da

<sup>8</sup> *Ivi*, 116.

<sup>9</sup> *Ivi*, 126.

<sup>10</sup> *Ivi*, 93.

limitazioni confessionali, dalle caste: essa è il valore fondamentale che rompe tutte le chiusure e le esclusioni, come scrive Paolo (Gal 3,28).

Il dottore della Legge aveva chiesto a Gesù: «Chi è il mio prossimo?» e Gesù mostra che quella domanda non ha senso, anzi è sviante e pericolosa. E dopo aver raccontato la parabola del buon samaritano, ribalta, capovolge la domanda, dicendo al dottore della Legge: «Chi si è fatto prossimo? Chi ha deciso di avvicinare l'altro?». La domanda pertinente non è: «Chi sono i poveri, gli ultimi, i bisognosi?» perché, come il samaritano mosso a compassione, tutti gli uomini sono fratelli, se ad essi ci si fa vicini, anche se fossero nemici.

Gesù ha chiesto di benedire i nemici, di pregare per loro, di amarli come li ama il Padre che fa sorgere il sole sui cattivi e sui buoni; ha insegnato ad amare tutti gli uomini senza aspettare il contraccambio, senza chiedere reciprocità. Detto altrimenti, ha insegnato ad andare sempre oltre i confini stabiliti dalla fraternità del sangue, dalla fraternità etnica e anche dalla fraternità della comunità religiosa. Gesù non ha teorizzato sulla fraternità, ma si è fatto concretamente fratello di tutti coloro che incontrava, abbattendo le barriere di divisione e distruggendo quei muri di separazione costruiti dagli uomini e spesso attribuiti dagli uomini alla volontà di Dio. Ritorna qui la «teologia» di Gesù attraverso il suo stile di prossimità e di ospitalità.

Un esempio è costituito dagli incontri di Gesù con gli stranieri: il centurione e la donna sirfenicia; secondo la legge ebraica quando un ebreo incontrava uno straniero, ne assumeva le impurità.<sup>11</sup> Gesù

---

<sup>11</sup> Un testo del Deuteronomio (7,1-6.16) presenta efficacemente l'aspetto più «esclusivo» dell'Antico Testamento. È un testo in cui appare evidente la visione etnocentrica, fondata su di una concezione religiosa integrista, assolutista, che influenzerà anche la storia cristiana, cioè l'idea di un Dio unico, assoluto, in opposizione alle altre divinità, non solo perché molteplici ma soprattutto perché straniere. Infatti in questione non era solo l'idea di avere uno o più dei (probabilmente in ambito popolare venivano venerate un po' tutte le divinità, soprattutto quelle agrarie). In questione c'è l'idea, rintracciabile come ideologia nella Bibbia, di un unico Dio e di un unico popolo, contro la contaminazione e la minaccia rappresentata dagli stranieri. L'«elezione» è il principio fondamentale: voi siete l'unico popolo che io ho eletto tra tutti i popoli. Questo principio è un importante elemento di coesione, ma costituisce anche un grande rischio di etnocentrismo: «noi siamo il popolo eletto, gli altri non hanno i nostri diritti». Sullo sfondo del principio dell'integrità della fede, della propria identità minacciata dalla contaminazione, dal contatto, che non riguardava solo l'ospitalità, ma soprattutto i rapporti di matrimonio con gli stranieri, il problema era evitare la devianza, l'apostasia, l'abbandono della fede nell'unico Dio. Probabilmente si trattava di una specie di autodifesa, di immunità, per un piccolo popolo che viveva immerso in un altro contesto religioso e culturale. E, tuttavia, il c. 24 del Deuteronomio contiene diverse norme di carattere umanitario. All'inizio, quindi, abbiamo le leggi di separazione totale, di integrismo assoluto, motivato con il principio dell'elezione. Ma il Deuteronomio, che copre un pe-

incontrava uomini giusti come Natanaele, ma incontrava i peccatori e le prostitute: tutto ciò mostra la sua volontà di esser fratello universale di tutti, giusti e ingiusti, ricchi e poveri, credenti in Dio o pagani. C'è qualcosa di straordinario nell'annuncio del giudizio universale fatto da Gesù: egli ha definito gli uomini nel bisogno e nella sofferenza – quelli che hanno fame e sete, quelli che sono stranieri, nudi, carcerati – «i miei fratelli più piccoli»: «Ogni volta che avete fatto questo a uno dei miei fratelli più piccoli, lo avete fatto a me» (Mt 25,45). E così Gesù rivelava che ogni atto di relazione con ciascuno di loro decideva del rapporto con lui e quei fratelli di Gesù non sono credenti, non sono del gruppo dei discepoli.

Questa è la fraternità vissuta da Gesù e da lui richiesta ai suoi discepoli. In tal senso Paolo chiama Gesù «il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29): qui è indicata la fraternità quale legame tra gli uomini in quanto uomini. Anche l'autore della Lettera agli Ebrei, scrivendo che «doveva rendersi in tutto simile ai fratelli» (2,17), indicava il tema del significato della morte di Gesù in rapporto alla sua solidarietà con tutti gli uomini, compresi in una fraternità universale.

---

riodo lungo (si parte dal VII secolo e si arriva all'epoca dell'esilio), contiene anche altre indicazioni. L'epoca dell'esilio ha messo a contatto gli estensori di questi codici con le popolazioni straniere. Chi è stato all'estero, chi ha vissuto in un campo di prigionia, sa che cosa significa essere stranieri. E quindi questo testo, basato sul principio della fedeltà a Dio come unico, senza legami con nessun altro, presenta delle leggi che risentono dell'influenza culturale dell'esilio, del contatto con altre popolazioni, con altre culture. Un principio fondamentale dell'epoca di carattere religioso diventa: «Ricordati che sei stato schiavo in Egitto, e di là ti ha liberato il Signore tuo Dio, perciò ti comando di fare questo [...]». Nella Bibbia c'è un filo logico, che va da Abramo, alla storia dell'Egitto, alla raccolta delle leggi, fino al momento in cui si scopre che i forestieri non sono una minaccia, un pericolo nei confronti dell'ortodossia religiosa, o della propria cultura e identità, ma sono i poveri di cui Dio si fa garante. Siamo partiti dunque dall'archetipo dell'emigrante, dagli ebrei che hanno vissuto l'emigrazione e che sono stati condotti nella terra promessa, correndo il rischio di diventarne padroni in nome di un assolutismo religioso. Abbiamo visto poi la riscoperta di un'altra dimensione, attraverso le avventure storiche, come la deportazione, il contatto con gli stranieri, l'essere sparsi tra i popoli. La diaspora è stata una grande scuola, che ha portato a un'altra visione, a una conversione ecumenica. Certo, c'era sempre la preoccupazione di mantenere la propria identità: Gerusalemme, il tempio, l'alleanza, l'elezione, ma non più come elemento di separazione, ma come fattore di possibile integrazione, non solo del residente, per ragioni sociali, economiche e culturali, ma anche dello straniero per motivi religiosi. Viene poi riconosciuta la possibilità di far parte dell'alleanza non solo per lo straniero ma anche per il diverso. Il problema dello «strano», dell'altro non è solo di chi ha un'altra religione, un'altra cultura, ma anche di chi consideriamo non normale, irregolare e che, in nome di un'etica fondata su una normalità stabilita da noi, tendiamo a escludere, a non accogliere come un rappresentante di quel «santo» che si prende cura e diventa il garante di tutti gli *'anawim*, di tutti i poveri.

Tuttavia, «fraternità» è il nome proprio del gruppo dei discepoli di Gesù: Gesù testimonia sempre il passaggio dalla fraternità cristiana alla fraternità universale. Il Risorto – è significativo – amava chiamare i suoi discepoli «fratelli» il mattino di Pasqua: «Andate ad annunciare ai miei fratelli che vadano in Galilea, là mi vedranno» (Mt 28,10). A Maria di Magdala si rivolgeva così: «Va' dai miei fratelli e di' loro: salgo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro» (Gv 20,17). All'alba della risurrezione il Risorto chiamava «fratelli» i suoi discepoli per ricomporre il rapporto con loro, interrotto dall'abbandono e dalla morte.

La fraternità, infatti, non è più frutto dell'impegno e della fedeltà del discepolo, ma un dono totale e gratuito del Risorto. Da questo momento la fraternità è anche presenza del Signore risorto nella storia. La fraternità diventa la categoria che meglio esprime il nuovo rapporto che si stabilisce tra Gesù risorto e i suoi. La comunità dei discepoli a cui sono rivolte le parole ultime e definitive di Gesù è costituita dagli Undici: Gesù non sembra preoccuparsi di ricostituire il numero dodici (dalle forti valenze simboliche, evocatore del «nuovo popolo di Dio»), come farà in seguito la prima comunità di Gerusalemme.

Il Risorto parlava ai suoi di una fraternità universale, lasciandola come responsabilità per il futuro: «Fate discepoli tutte le genti [...], insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19-20). È vero che quelli che vengono chiamati «fratelli» da Gesù sono in questo momento gli undici discepoli, ma la loro missione è di «rendere discepoli tutte le genti»: dovranno quindi allargare la fraternità di Gesù secondo una prospettiva sempre più universale.

I discepoli, aperti all'insegnamento di Gesù e in adesione di fede con lui, formano la sua vera famiglia, perché «fanno la volontà del Padre» (Mt 12,50). La nuova comunità, formatasi intorno a Gesù, è saldamente vincolata dall'amore di Dio: «Ecco, tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle stanno fuori e ti cercano!». E Gesù: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?». Poi, dopo aver girato lo sguardo sugli uditori, continua: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi fa la volontà di Dio, costui è per me fratello, sorella e madre» (Mc 3,31-35). L'espressione «fratelli del Signore» nel Nuovo Testamento (At 1,14; 1Cor 9,5) designa un gruppo ben definito, quello dei cristiani di origine giudaica legati al clan nazaretano di Gesù. Essi costituivano una specie di comunità a sé stante, dotata di una sua autorevolezza al punto tale da poter proporre un proprio candidato come primo «vescovo» di Gerusalemme, Giacomo (At 15,13; 21,18). Nel brano sopra citato (Mc 3,31-35) Gesù sembra ridimensionare i loro privilegi e ridurli all'orizzonte più generale e più significativo della fedeltà alla volontà del Signore.

La «nuova famiglia» di Gesù è formata da quanti lo seguono perché disposti ad accogliere il Regno di Dio. Nel Vangelo di Marco

si trova un passo straordinariamente significativo da questo punto di vista: «In verità vi dico: non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi a causa mia e a causa del vangelo, che non riceva già al presente cento volte tanto in case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi, insieme a persecuzioni, e nel futuro la vita eterna» (Mc 10,29-30). Nel passo parallelo di Matteo (12,46-50) si trovano alcune varianti significative. In particolare, là dove Marco ha: «girando lo sguardo su quelli che gli stavano seduti attorno» (che sembra riferirsi alla folla in ascolto), Matteo rende più chiaro il riferimento ai discepoli, che comunque non coincidono necessariamente con i Dodici: «stendendo la mano verso i suoi discepoli». Nel passo di Matteo, quindi, più chiaramente che in Marco ritroviamo un ampliamento dell'idea di fraternità: dal legame di sangue alla cerchia dei discepoli e poi da questa a chiunque compie la volontà di Dio.

Nel c. 18 di Matteo il tema della fraternità incrocia il tema del perdono: «Se il tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano» (Mt 18,15-17). Dallo stesso capitolo proviene il detto sul perdono fraterno delle offese, che riecheggia intenzionalmente Gen 4 (il primo evangelista scrive per cristiani che provengono dal giudaismo e perciò conoscono benissimo le Scritture d'Israele): «Allora Pietro gli si avvicinò e gli disse: "Signore, quante volte dovrò perdonare al mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?". E Gesù gli rispose: "Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette"» (Mt 18,21-22). Vi è in questo passo evangelico una costante tensione a sottolineare che la fraternità portata da Gesù non può essere regolata sulla base dei diritti e dei doveri, perché il criterio fondamentale diviene il servizio e il perdono.

Non si dà fraternità senza apertura. E la parola «fratello» assume un drammatico rilievo nella conclusione della parabola del servo spietato (Mt 18,35). Assume una forza particolare e una grande complessità di significati etici e teologici nella grande scena del giudizio del Vangelo di Matteo (25,31-46), che costituisce quasi uno spartiacque tra storia e meta-storia: «Il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me. [...] In verità vi dico: ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, non l'avete fatto a me» (Mt 25,40.45). L'espressione «fratelli più piccoli» designa tutti coloro che si trovano in condizione di bisogno e che non possono rivendicare diritti.

Da quanto fin qui rilevato emerge un allargamento nell'uso del termine «fratello»: vi è la tensione a un'apertura tendenzialmente universale della fraternità. È vero che non si trova nella Scrittura l'idea consapevole e programmatica della comune fraternità umana, ma possiamo affermare che vi è latente, è un'idea da esplicitare, come un'incompiuta intuizione profetica. La fraternità è un dono di Gesù ai discepoli; questo dono, però, come tutti i doni nella storia della salvezza, non costituisce un privilegio «chiuso», esclusivo, perché è in funzione dell'apertura universale, infinitamente differenziata.

Essere fratelli significa compiere la volontà del Padre, che per i discepoli coincide con la scelta di sequela di Gesù. Definiti fratelli, i discepoli non sono tali solo in riferimento a Gesù, ma anche tra loro. La fraternità donata ai discepoli è conseguenza esplicita della comune paternità di Dio: è la chiave per comprendere la radicalità insita nell'evento di Gesù. Nel passo di Matteo (12,46-50), che già abbiamo ricordato come parallelo a Mc 3,31-35, si trova il fondamento per un'apertura universale *in progress* della fraternità. All'inizio infatti vengono definiti veri parenti di Gesù i discepoli (v. 49), poi la folla in ascolto: «chiunque fa la volontà del Padre mio» (v. 50), e infine implicitamente il lettore di ogni tempo. In tal modo la fraternità di Gesù viene inizialmente concessa a un piccolo gruppo, ma già nel suo esordio è in prospettiva aperta universalmente.

L'esigenza di superamento di ogni categoria ristretta di fraternità è implicita nella logica della *filia* e dell'*agàpe*. Gesù dona la sua fraternità ai discepoli, ma lascia loro anche il compito di fare discepole tutte le genti: invito da non recepire in senso disciplinare o catechetico, ma nel senso di una progressiva apertura universale della logica della fraternità. È importante, come abbiamo messo in luce, che in alcuni testi di Matteo il termine «fratello» non sembri riferito solo ai credenti: vi è una tendenza alla dilatazione del rapporto fraterno, per cui ogni uomo può essere considerato fratello in rapporto al suo simile. Ciò è evidente soprattutto nei testi sulla fraternità riportati in Mt 5,47: «E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani?».

Qui «fratello» ha il senso diffuso nell'Antico Testamento (simile, correligionario, membro dello stesso popolo) ma nello stesso tempo il detto di Gesù stigmatizza come negativo ogni restringimento dell'idea di fraternità. Se non è possibile, a rigor di termini, trovare un passo della Scrittura in cui si affermi che tutti gli uomini sono fratelli, un'idea e un atteggiamento di questo genere scaturiscono come inevitabile conseguenza dalla sequela autentica di Gesù.

Se poi si ricorda la vicinanza che sussiste nell'Antico come nel Nuovo Testamento tra il termine «fratello» e il termine «prossimo», e

la dilatazione dell'idea di prossimo che emerge da tutto l'insieme del messaggio di Gesù – in particolare dal discorso della montagna e dalla parabola lucana del buon samaritano –, ne deriva che possiamo effettivamente ritrovare nella Scrittura il fondamento per la fraternità universale di tutti gli uomini, appunto incrociando la categoria di fraternità con quella di prossimità. In Mt 5,48 Gesù afferma che si è perfetti come il Padre («la giustizia superiore») quando si ama come lui che «fa sorgere il suo sole sui malvagi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5,45).

È anche importante che nella grande scena del giudizio di Mt 25 si dica che saranno radunate davanti al Re, per essere giudicate sull'amore, «tutte le genti», non «tutti i seguaci di Gesù». L'universalità è la caratteristica della fraternità, nella sua dimensione escatologica. La dinamica propria della fraternità va dal particolare all'universale: la fraternità, cioè, si muove a spirale in una prospettiva veramente universalizzante.

### 3. La Chiesa, una fraternità «sempre universalmente aperta»

Nella sua Prima lettera, Pietro usa due volte questo termine *adelphotes*, «fraternità», per designare la comunità cristiana. Può sembrare strano che in un testo tardo del Nuovo Testamento la comunità cristiana non sia indicata con il termine «Chiesa», *Ecclesia* – il termine che si era imposto soprattutto con gli scritti dell'apostolo Paolo – ma con il termine «fraternità». Rivolgendosi ai cristiani in diaspora, Pietro scrive: «Onorate tutti, amate la fraternità» (1Pt 2,17), invitando così ad amare la comunità ecclesiale. Però già a partire dal IV secolo, il termine «fraternità», nome proprio indicante la realtà della Chiesa e non un sentimento o una virtù, va praticamente scomparendo.

All'epoca degli apostoli la fraternità era lo spirito di concordia e di condivisione che, cementato dall'amore di Dio, legava tutti i fedeli (*adelphotes*) (cf. 1Pt 2,17; 5,9) e li rendeva uniti nell'ascoltare la Parola di Dio, nello spezzare il pane e nel pregare (cf. At 2,42), e pronti a usare la carità verso l'intera umanità (cf. 1Ts 4,9; Eb 13,1; 1Pt 1,22; 2Pt 1,7). Conformemente a Mt 23,8-9 («Voi siete tutti fratelli [...] perché uno solo è il Padre vostro»), possiamo pensare che i rapporti tra i primi cristiani erano fondati su una fraternità spirituale che superava la parentela naturale. Nell'orizzonte della cristianità antica, la fraternità era aperta a tutti e consentiva a ciascuno di scoprirsi nel profondo unito al resto dell'umanità, come lascia intendere, con una mirabile analogia, l'ano-

nimo autore dell'*Epistula ad Diognetum*, quando scrive che «l'anima è nel corpo, come i cristiani sono nel mondo».<sup>12</sup>

Nelle più antiche comunità cristiane il termine «fratello» assunse prima di tutto il significato di «cristiano». In questa prospettiva Giustino scriveva che «i battezzati si chiamano fratelli».<sup>13</sup> L'appellativo di «fratello» proprio sulla base dei nuovi vincoli, più forti di quelli del sangue, costituiti dal battesimo, permetteva di superare ogni discriminazione di razza, di età, di condizione, di sesso, e faceva nascere la coscienza di una fraternità universale di tutti gli uomini, visto che i cristiani – come testimonia ancora Giustino – consideravano «fratelli per natura» anche quelli che provavano odio nei loro confronti.<sup>14</sup>

La nozione di fraternità è stata colta nella sua dimensione universale anche da Clemente Romano, Ignazio di Antiochia e Clemente Alessandrino; Tertulliano ha distinto una fraternità derivante dall'origine comune di tutti gli uomini da una fraternità basata sul riconoscimento dell'unico Dio Padre. A tale proposito si legge nell'*Apologeticum*:

Siamo anche vostri fratelli, per il diritto della natura, madre universale, anche se voi siete troppo poco uomini, perché cattivi fratelli. Ma più propriamente adesso si chiamano e si ritengono fratelli quanti hanno riconosciuto un unico Dio Padre e hanno bevuto un unico spirito di santità, e, usciti dall'unico seno d'una comune ignoranza, si sono aperti, stupefatti, alla luce unica della verità.<sup>15</sup>

Però l'idea primitiva di fraternità era ormai destinata a perdere gran parte della sua forza originale. Già Cipriano, che pure nel suo epistolario continuava a dire «fratelli carissimi» (*fratres carissimi*), generalmente usò l'appellativo di «fratello» come un titolo ecclesiastico per i vescovi e il clero. Quindi, dal III secolo il termine «fratello» smise di essere utilizzato tra i laici, e incominciò a essere impiegato nel sistema gerarchico della Chiesa, tra i vescovi e anche tra i monaci, e il concetto di fraternità subì una forte restrizione.<sup>16</sup> L'appellativo di «fratello», onore

<sup>12</sup> *Epistula ad Diognetum* VI,1, ed. a cura di H.-I. MARROU (SCh 33 bis), Cerf, Paris 1965, 55.

<sup>13</sup> JUSTINUS, *Apologia Prima* 65, ed. a cura di C. MUNIER (SCh 507), Cerf, Paris 2006, 40: «Noi allora, dopo aver così lavato chi è divenuto credente e ha aderito, lo conduciamo presso quelli che chiamiamo fratelli, dove essi si trovano radunati, per pregare insieme fervidamente, sia per noi stessi, sia per l'illuminato».

<sup>14</sup> ID., *Dialogus cum Tryphone* 134,6: PG 6,787.

<sup>15</sup> TERTULLIANUS, *Apologeticum* 39,8, ed. a cura di E. DEKKER (CCL 1), Brepols, Turnhout 1954, 151.

<sup>16</sup> Cf. A. HAMMAN – M. MARITANO, «fratello/sorella», in ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Marietti, Genova 2007, 2004-2005.

primitivo del cristiano, cadde a un rango inferiore rispetto all'appellativo di «padre», ma il concetto primitivo di fraternità non era ancora completamente perduto, dato che nel IV secolo Agostino lo usò nella polemica contro i donatisti, facendone anche uno dei punti di forza della loro teologia battesimale.

Agostino a distanza di qualche decennio sviluppò il tema della fraternità richiamandosi alla tradizione più antica del cristianesimo. In effetti egli applicava il termine «fratello» propriamente ai cristiani e più genericamente a tutti gli uomini tanto da specificare a proposito di Es 10,23 che «viene chiamato fratello di un uomo anche una persona qualunque». Egli sosteneva che la fraternità universale derivava direttamente dalla comune discendenza di tutti gli uomini da Adamo ed Eva, ma nella sua produzione letteraria si soffermò soprattutto sulla fraternità tra cattolici e donatisti, i due schieramenti religiosi che ancora al suo tempo si contrapponevano in Africa.

Partendo dal presupposto che cattolici e donatisti avevano identiche circoscrizioni, identiche basiliche, stesse suddivisioni gerarchiche, stessi sacramenti, e un'uguale organizzazione del culto e della liturgia, Agostino diceva: «Siamo fratelli, invociamo uno stesso Dio, crediamo in uno stesso Cristo, sentiamo lo stesso Vangelo, cantiamo gli stessi salmi, rispondiamo lo stesso Amen, ascoltiamo lo stesso Alleluia e celebriamo la stessa Pasqua».<sup>17</sup>

Il termine astratto di «fraternità», usato per indicare collettivamente tutti i cristiani, e il termine concreto di «fratello», usato per definire ciascun fedele, sono indicativi della prima tappa della definizione della natura della Chiesa costituita da persone legate tra loro da vincoli spirituali (cf. 1Pt 2,17; 3,8; 5,9.12) in linea con le parole di Gesù riportate da Mt 23,8-9: «Voi siete tutti fratelli [...] perché uno solo è il Padre vostro». Inizialmente il termine «fratello» veniva riferito indistintamente a tutti i cristiani, a cominciare dai parenti di Gesù, fino a quanti professavano la stessa fede e ricevevano il sacramento del battesimo.

Quando poi il cristianesimo si diffuse notevolmente nell'impero romano, passò in disuso l'usanza di attribuire l'appellativo di «fratello» a ciascun membro della comunità religiosa. Quella fraternità spirituale che in origine suggellava un legame di sangue, venne applicata dai primi autori cristiani non solo a tutti i battezzati, ma anche a tutti gli uomini, assumendo così una chiara valenza simbolica, vice-

---

<sup>17</sup> Cf. P. MARONE, «Il tema della fraternità nell'ambito della letteratura antidonatista», in *Reportata. Passato e presente della teologia* 8(2010), [www.mondodomani.org/reportata/marone02.htm](http://www.mondodomani.org/reportata/marone02.htm) (accesso: 27 febbraio 2021).

versa il termine «fratello» fu riservato esclusivamente ai rappresentanti della vita ecclesiale.

Il cristiano, quindi, non ha fratelli solo all'interno della sua comunità o fra i suoi amici, ma fra tutti coloro per i quali Gesù ha dato la vita: nessuno escluso, dunque, tra gli uomini, altrimenti agli occhi di Gesù, non sarebbe suo discepolo. Il messaggio della parabola del buon samaritano ritorna chiaro: i discepoli di Gesù devono percepirsi figli dello stesso Padre celeste

che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti se amate quelli che vi amano quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di speciale? Non fanno lo stesso anche i pagani? Siate voi, dunque, perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste (Mt 5,45-48).

#### 4. La fraternità secondo papa Francesco

Salutando dalla loggia centrale della basilica di san Pietro la sera del 13 marzo 2013, papa Francesco, prima di impartire la benedizione *Urbi et orbi*, invitò a una preghiera comune per il nuovo cammino intrapreso dalla Chiesa di Roma sotto la guida del suo vescovo e per il mondo intero con queste parole:

E adesso, incominciamo questo cammino: Vescovo e popolo. Questo cammino della Chiesa di Roma, che è quella che presiede nella carità tutte le Chiese. Un cammino di fratellanza, di amore, di fiducia tra noi. Preghiamo sempre per noi: l'uno per l'altro. Preghiamo per tutto il mondo, perché ci sia una grande fratellanza.<sup>18</sup>

Il duplice riferimento al termine «fratellanza», dapprima in relazione al cammino pastorale della Chiesa di Roma con il suo vescovo, e poi in relazione ai rapporti tra popoli, sembra alludere alla duplice valenza di tale principio, di cui abbiamo dato conto fin qui: il suo significato teologico-ecclesiale, come modo stesso di esprimere la comunione che è la Chiesa; e la sua dimensione antropologico-politica, come criterio del vivere sociale. Si spiega così in questo quadro il tentativo di recupero della fraternità come principio capace di rinnovare con fecondità il discorso politico e il discorso teologico insieme.

---

<sup>18</sup> FRANCESCO, *Primo saluto del Santo Padre Francesco*, 13 marzo 2013, [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papafrancesco\\_20130313\\_benedizione-urbi-et-orbi.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papafrancesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html) (accesso: 27 febbraio 2021).

A livello politico il principio di fraternità può introdurre non solo un argine alla contrapposizione politica, evitando e scongiurando quel rischio di violenza cui è sempre soggetto l'antagonismo politico mediante l'assolutizzazione delle parti, ma anche suggerire strategie di cooperazione, di reciprocità, di collaborazione tra gli attori della vita politico-sociale, che aiutino a superare l'alternativa stagnante tra individualismo e comunitarismo.

A livello ecclesiologicalo la ripresa – e sin dall'inizio – del tema della fraternità da parte di papa Francesco consente il ricentramento su una categoria ermeneutica capace da un lato di esprimere l'autocomprensione della comunità ecclesiale come comunione interna al popolo di Dio a partire da un rapporto egualitario tra i suoi membri e dall'altro di formare l'uomo del nostro tempo a un'identità relazionale e aperta. «Fraternità» appare, infatti, un termine teologico-pastorale particolarmente adatto a «esplicitare il riconoscimento dell'esperienza dell'origine nel rapporto, non di rado conflittuale, che lega nella Chiesa i fratelli e le sorelle tra di loro, ma anche, a raggio più largo, i membri della Chiesa con tutti gli uomini».<sup>19</sup>

Di fronte alla crisi attuale che minaccia l'uomo contemporaneo e che lo rende incapace di scelte profonde e durature, l'azione della comunità cristiana intende aiutare a modellare l'intera esistenza su Gesù e sulla «vita buona» del vangelo, mediante un cammino che chiama in causa tutte le dimensioni della vita cristiana (liturgia, preghiera, etica, carità, catechesi). Non è esclusa la liturgia che della Chiesa rappresenta l'epifania e che, in quanto scuola di comunione, costituisce un rimedio al narcisismo e al ripiegamento su se stessi.

In questa rivalorizzazione del principio di fraternità e nella ricerca di uno stile sinodale di Chiesa incentrato sul coinvolgimento dei diversi membri del popolo di Dio nelle decisioni che riguardano la comunità ecclesiale nella sua interezza – la parola «sinodalità» con la celebrazione del sinodo sulla famiglia in due tempi (2014 e 2015) diventa la parola chiave del pontificato di Francesco –, diviene comprensibile per il papa anche il guardare con attenzione alle dinamiche esterne, ovvero ai rapporti tra Chiesa e mondo.

---

<sup>19</sup> S. DIANICH – C. TORCIVIA, *Forme del popolo di Dio tra comunità e fraternità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 209.

#### 4.1. *Evangelii gaudium*, fraternità «mistica e contemplativa» e liturgia

Una traduzione del principio di fraternità e dello stile di sinodalità coincide secondo papa Francesco con la «mistica del vivere insieme» indicata dall'*Evangelii gaudium*<sup>20</sup> – vero e proprio manifesto programmatico, oltre che cornice apostolica dell'attività della chiesa per espressa dichiarazione dello stesso Papa<sup>21</sup> – e richiamata più volte da papa Francesco come il legame tra uguali che nasce da un'origine indisponibile e non manipolabile, tale da poter costituire un principio-guida capace di riconnettere un tessuto sociale sempre minacciato dalla sterile alternativa tra individualismo e collettivismo.

Papa Francesco si serve del concetto di «mistica», che è un concetto legato con quello di «mistero», che è la categoria centrale della liturgia. In *EG* 92 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». «Fraternità mistica e contemplativa» sembrano essere ovvie per una Chiesa vivificata dal duplice comandamento dell'amore.

La descrizione delle «relazioni nuove generate da Gesù Cristo» nel c. 2 dell'*Evangelii gaudium* rappresenta uno dei passaggi centrali dell'esortazione apostolica, nei quali all'improvviso si concentra il vangelo tutto intero. *EG* 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.

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

<sup>20</sup> FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (= *EG*), 24 novembre 2013: AAS 105(2013), 1019-1137.

<sup>21</sup> *Id.*, *Il dialogo del Papa con i gesuiti riuniti nella trentaseiesima congregazione generale*, 24 novembre 2016: *La Civiltà cattolica* (2016)4, 428: «Vi raccomando l'*Evangelii gaudium*, che è una cornice. Non è originale, su questo voglio essere molto chiaro. Mette insieme l'*Evangelii nuntiandi* e il documento di Aparecida. Pur essendo venuta dopo il Sinodo sull'evangelizzazione, la forza dell'*Evangelii gaudium* è stata di riprendere quei due documenti e di rinfrescarli per tornare a offrirli su un piatto nuovo. L'*Evangelii gaudium* è la cornice apostolica della Chiesa di oggi».

e del santo pellegrinaggio. Il criterio distintivo dell'autentica spiritualità – e la liturgia ne rappresenta la fonte – non è allora la sua sacralità, ma la sua «corporalità»: 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» (cf. EG 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 dell'*Evangelii gaudium*, come di ogni autentica esperienza liturgica. Papa Francesco posiziona questa esperienza «corporea» di prossimità come cifra dell'autentica spiritualità.

Lo sfondo teologico di tale «mistica del corpo», tipica dell'esperienza liturgica, è la fede nell'incarnazione, come viene chiarito da EG 88:

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.

Da qui poi si ricava come le spiritualità criticate – con le loro fughe e la loro mancanza d'interesse per «vincoli profondi e stabili» – rappresentino risposte «alienanti» (EG 89) e «che fa[nno] ammalare» (EG 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» (EG 92).

Che qui si tratti veramente di mistica è 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 (EG 87) e autentica «fraternità» è già esperienza di Dio.

Inoltre, con la sottile critica a una «dottrina» che s'intende come monolitica, come affermato in EG 40, papa Francesco introduce un ultimo aspetto della «mistica della fraternità» la quale è pluridimensionale e molteplice nelle sue forme culturali, corrispondendo sia alla ricchezza interiore del vangelo nella sua interezza che alla concreta corporeità dei suoi destinatari.

Nell'*Evangelii gaudium* papa Francesco adopera due metafore significative per esplicitare questo cambiamento verso una comprensione

stilistica della fede e quindi della liturgia. Le metafore della sfera e del poliedro indicano 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 (EG 236).

Mentre ogni formulazione «dogmatica» o «legalistica» dell'elemento cristiano corre sempre il rischio di ridurre la fede e la sua esperienza liturgica 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 e pluralità, anche in relazione all'esperienza della liturgia:

Tutto ciò che non assume il dramma umano può essere una teoria molto chiara e distinta ma non coerente con la rivelazione e perciò ideologica. La fede per essere cristiana e non illusoria deve configurarsi all'interno dei processi: dei processi umani senza ridursi ad essi. Anche questa è una bella tensione. È il compito bello ed esigente che ci ha lasciato nostro Signore, il «già e non ancora» della salvezza. E questo è molto importante: unità nelle differenze. Questa è una tensione, ma è una tensione che sempre ci fa crescere nella Chiesa.<sup>22</sup>

La fraternità è in gioco là dove questa molteplicità complessa e pentecostale può essere trasformata in unità e totalità: nessuna impostazione unidimensionale, ma solamente la finezza dello stile e il relativo

---

<sup>22</sup> FRANCESCO, *Discorso nell'incontro con i sacerdoti e i consacrati nella visita pastorale a Milano*, 25 marzo 2017: AAS 109(2017), 374.

pensiero possono portare alla luce, vagliare e trasmettere questa mistica nascosta nella fraternità.<sup>23</sup>

Come mostra il c. 1 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» (EG 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.

In altre parole, un'intelligenza spirituale-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.

La «pastoralità» dell'insegnamento proclamata dal concilio Vaticano II nell'ambito della liturgia non consiste affatto nella sua applicazione monolitica, bensì sancisce che questo insegnamento stesso è pastorale, che cioè 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 fraternità mistica e contemplativa può rendere possibile il cambiamento e un rimodellamento missionario, anche nell'ambito della liturgia.

La «mistica della fraternità» è dunque 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 un'umanità profetica. Una liturgia poliedrica e non sferica è una liturgia che sa integrare le differenze culturali, che sa aprire la sua unità sostanziale alle legittime varietà, che sa riconciliare il particolare e l'universale, che sa intercettare i segni dei tempi, che sa ascoltare e accogliere le domande sull'umanità della Chiesa e tradurre così la tradizione.

Una liturgia così è una liturgia fraterna, rappresentando una risorsa spirituale fondamentale per una fraternità pratica e culturalmente significativa. Assumendo lo stile della «Chiesa in uscita», la liturgia, che della Chiesa è l'epifania più eloquente, si comprende con una sensibilità spirituale tale da scovare ciò di cui si parla nel vangelo come

---

<sup>23</sup> Cf. C. THEOBALD, «Papa Francesco: mistica della fraternità. Lo stile nuovo della Chiesa e della teologia nei documenti programmatici del pontificato», in *Regno-attualità*(2015)9, 581.

già presente nell'altro, nella pluralità culturale, adottando il metodo della «trascendenza immanente».

Papa Francesco denuncia il rischio di una liturgia mondana e autoreferenziale contraria allo stile di fraternità, ovvero una liturgia non aperta all'inculturazione e alla capacità d'ascolto della realtà e dei suoi processi vitali. Si tratta del richiamo al principio conciliare della «nobile semplicità» (SC 34) con cui deve tornare a splendere la liturgia secondo il dettato di *Sacrosanctum concilium*:

La oscura mondanità si manifesta in molti atteggiamenti apparentemente opposti ma con la stessa pretesa di «dominare lo spazio della Chiesa». In alcuni si nota una cura ostentata della liturgia, della dottrina e del prestigio della Chiesa, ma senza che li preoccupi il reale inserimento del vangelo nel popolo di Dio e nei bisogni concreti della storia (EG 95).

In tal senso, viene sottolineato l'andamento continuamente creativo del popolo nel quale il vangelo si è inculturato, stimolo per una liturgia che vorrebbe essere spesso e volentieri da taluni immutabile:

Allo stesso modo, possiamo pensare che i diversi popoli nei quali è stato inculturato il vangelo sono soggetti collettivi attivi, operatori dell'evangelizzazione (EG 122).

Ispirandosi alla metafora del poliedro cara a papa Francesco, non può non riferirsi alla liturgia ciò che egli scrive a proposito dell'«espressione della verità», essendo la liturgia l'espressione «celebrativa» della verità:

L'espressione della verità può essere multiforme e il rinnovamento delle forme di espressione si rende necessario per trasmettere all'uomo di oggi il messaggio evangelico nel suo immutabile significato (EG 41).

Ricongiungendo dogma e storia, contenuto e forma, *kerygma* e linguaggio papa Francesco supera una dicotomia possibile tra deposito della fede e la forma verbale, relazionale e istituzionale e con il criterio della «pastoralità» offre alla Chiesa e al mondo una figura di fede che è grazia di umanità. Egli non divide più ciò che Dio nel suo Figlio incarnato ha definitivamente unito.

C'è una frase di papa Francesco, rilasciata in un'intervista, che sembra una sintesi preziosa che spiega, in un sol colpo, non solo il modo con cui papa Francesco ha impostato il suo ministero, ma anche un modo di intendere e di vivere la tradizione cristiana, facendo del dialogo e della relazione qualcosa di decisivo:

[Lei] mi chiede se il pensiero secondo il quale non esiste alcun assoluto e quindi neppure una verità assoluta, ma solo una serie di verità relative e soggettive, sia un errore o un peccato. Per cominciare, io non parlerei, nemmeno per chi crede, di verità «assoluta», nel senso che assoluto è ciò che è slegato, ciò che è privo di ogni relazione. Ora, la verità, secondo la fede cristiana, è l'amore di Dio per noi in Gesù Cristo. Dunque, la verità è una relazione! Tant'è vero che anche ciascuno di noi la coglie, la verità, e la esprime a partire da sé: dalla sua storia e cultura, dalla situazione in cui vive, ecc. Ciò non significa che la verità sia variabile e soggettiva, tutt'altro. Ma significa che essa si dà a noi sempre e solo come un cammino e una vita. Non ha detto forse Gesù stesso: «Io sono la via, la verità, la vita»? In altri termini, la verità, essendo in definitiva tutt'uno con l'amore, richiede l'umiltà e l'apertura per essere cercata, accolta ed espressa. Dunque, bisogna intendersi bene sui termini e, forse, per uscire dalle strettoie di una contrapposizione [...] assoluta, reimpostare in profondità la questione.<sup>24</sup>

L'insistenza di papa Francesco sull'omelia come parte di una liturgia attenta ai bisogni della storia da rileggere con la categoria teologica dei «segni dei tempi» (cf. EG 135-137) è paradigmatica del tentativo di valorizzare tutte le strategie rituali che fanno della liturgia un «segno del tempo messianico» attraverso la «logica rituale» della comunione, della condivisione, della gratuità, della festa dentro cui simbolicamente dire e interpretare «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono» (*Gaudium et spes*, n. 1).

#### 4.2. *Laudato si'*, fraternità «ecologica» e liturgia

La liturgia, come descritta da papa Francesco in *Laudato si'*,<sup>25</sup> ha una forte incidenza sulla fraternità universale attraverso il valore del riposo domenicale da essa custodito e che si sposa con il tema assolutamente liturgico della gratuità e del dono. È significativo che papa Francesco colleghi il riposo domenicale – giustificato dalla liturgia – alla cura della natura e dei poveri, avendo la liturgia la grande capacità di insegnare non una logica di possesso, ma di dono da ricevere gratuitamente e da condividere:

---

<sup>24</sup>FRANCESCO, *Dialogo aperto con i non credenti. Intervista*, 11 settembre 2013, [https://www.repubblica.it/cultura/2013/09/11/news/sintesi\\_lettera\\_bergoglio-66283390/](https://www.repubblica.it/cultura/2013/09/11/news/sintesi_lettera_bergoglio-66283390/) (accesso: 27 febbraio 2021).

<sup>25</sup> Id., lettera enciclica *Laudato si'* (= LS), 24 maggio 2015: AAS 107(2015), 847-945.

La domenica, la partecipazione all'eucaristia ha un'importanza particolare. Questo giorno, così come il sabato ebraico, si offre quale giorno del risanamento delle relazioni dell'essere umano con Dio, con sé stessi, con gli altri e con il mondo. La domenica è il giorno della risurrezione, il «primo giorno» della nuova creazione, la cui primizia è l'umanità risorta del Signore, garanzia della trasfigurazione finale di tutta la realtà creata. Inoltre, questo giorno annuncia «il riposo eterno dell'uomo in Dio». In tal modo, la spiritualità cristiana integra il valore del riposo e della festa. L'essere umano tende a ridurre il riposo contemplativo all'ambito dello sterile e dell'inutile, dimenticando che così si toglie all'opera che si compie la cosa più importante: il suo significato. Siamo chiamati a includere nel nostro operare una dimensione ricettiva e gratuita, che è diversa da una semplice inattività. Si tratta di un'altra maniera di agire che fa parte della nostra essenza. In questo modo l'azione umana è preservata non solo da un vuoto attivismo, ma anche dalla sfrenata voracità e dall'isolamento della coscienza che porta a inseguire l'esclusivo beneficio personale. La legge del riposo settimanale imponeva d'astenersi dal lavoro nel settimo giorno, «perché possano godere quiete il tuo bue e il tuo asino e possano respirare i figli della tua schiava e il forestiero» (Es 23,12). Il riposo è un ampliamento dello sguardo che permette di tornare a riconoscere i diritti degli altri. Così, il giorno di riposo, il cui centro è l'eucaristia, diffonde la sua luce sull'intera settimana e ci incoraggia a fare nostra la cura della natura e dei poveri (LS 237).

Papa Francesco legge la liturgia sotto la chiave di una «fraternità ecologica universale» («ecologia integrale») proprio a partire dal suo dispositivo sacramentale in continuità con la legge dell'incarnazione:

I sacramenti sono un modo privilegiato in cui la natura viene assunta da Dio e trasformata in mediazione della vita soprannaturale. Attraverso il culto siamo invitati ad abbracciare il mondo su un piano diverso. L'acqua, l'olio, il fuoco e i colori sono assunti con tutta la loro forza simbolica e si incorporano nella lode. La mano che benedice è strumento dell'amore di Dio e riflesso della vicinanza di Cristo che è venuto ad accompagnarci nel cammino della vita. L'acqua che si versa sul corpo del bambino che viene battezzato è segno di vita nuova. Non fuggiamo dal mondo né neghiamo la natura quando vogliamo incontrarci con Dio. Questo si può percepire specialmente nella spiritualità dell'Oriente cristiano: «La bellezza, che in Oriente è uno dei nomi con cui più frequentemente si suole esprimere la divina armonia e il modello dell'umanità trasfigurata, si mostra dovunque: nelle forme del tempio, nei suoni, nei colori, nelle luci e nei profumi». Per l'esperienza cristiana, tutte le creature dell'universo materiale trovano il loro vero senso nel Verbo incarnato, perché il Figlio di Dio ha incorporato nella sua persona parte dell'universo materiale, dove ha introdotto un germe di trasformazione definitiva: «Il cristianesimo non rifiuta la materia, la corporeità; al contrario, la valorizza pienamente nell'atto liturgico, nel qua-

le il corpo umano mostra la propria natura intima di tempio dello Spirito e arriva a unirsi al Signore Gesù, anche lui fatto corpo per la salvezza del mondo» (LS 235).

Si riconosce nelle parole del papa il pensiero di Pavel Florenskij (1882-1937) e di Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).

Pavel Florenskij fu un filosofo, matematico e presbitero russo, uno dei testimoni e degli interpreti più luminosi e significativi della cultura russa del Novecento, attraversata in tutta la sua ricchezza, varietà, complessità e tragicità, condannato nei gulag sovietici dove morì. Secondo Florenskij il culto, che ha come centro vitale il sacramento ed è esso stesso «sistema di azioni sacramentali», manifesta mirabilmente l'opera di Dio per mezzo degli elementi del cosmo. Il culto, infatti è «quella specifica parte della realtà, nella quale si incontrano immanente e trascendente, le cose terrene e quelle celesti, quelle di qui e quelle di là, l'istante fugace e l'eterno, il relativo e l'assoluto, il mortale e l'immortale»: *kenosi* di Dio, realizzazione della comunione con l'uomo e con tutto il cosmo, divinizzazione sono i termini che costituiscono la dinamica del sacramento.<sup>26</sup>

Florenskij vede le «crepe sottilissime attraverso le quali si infiltra il mistero», fino alla percezione mistica del mondo. Gli elementi naturali presenti come «materia» nel dispositivo sacramentale sono il potenziale attraverso cui nel culto si attualizza l'opera di Dio secondo una visione organica e unitaria tra naturale e soprannaturale che si chiama «conoscenza simbolica della realtà» o «tuttunità».<sup>27</sup>

Alla scuola di Florenskij, il «discorso ecologico» di papa Francesco applicato alla liturgia spinge il culto a essere il luogo di una «fraternità ecologica» in virtù della quale si compongono le antinomie del reale tanto da poter sostenere che celebrare significa abitare un confine che riconduce l'uomo alla sua dimensione creaturale. La cifra di questa «fraternità ecologica» è riassumibile nell'idea che il culto liturgico della Chiesa non è una celebrazione autoreferenziale, ma l'epifania di Dio nel cosmo:

Nel culto è santificata tutta la materia, in tutte le sue manifestazioni [...]. In tal modo essa è tutta inserita nel culto e per mezzo del culto entra in rapporto con l'uomo. [...] Ogni movimento culturale presuppone la partecipazione simultanea di tutte le dimensioni. Tuttavia, poiché i teologi non si danno abbastanza pensiero della partecipazione della Chiesa alla vita del cosmo, converrà ricordare loro

---

<sup>26</sup> Cf. P. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, 71.

<sup>27</sup> Cf. *ivi*, 240.

che non esiste aspetto della vita che non sia santificato: sacri sono i tempi, i luoghi, le cose, gli oggetti e i fenomeni; santa è la luce, santa la fiamma, santa l'aria, santo il suono, e via discorrendo.<sup>28</sup>

Grazie al suo carattere simbolico il culto concilia il creato e l'increato, l'esteriorità e l'interiorità: esso implica la partecipazione alla «tuttunità» ed è celebrato dentro relazioni di «fraternità ecologica». Il fine del culto è unire terra e cielo e da questa profonda motivazione teologica deriva, secondo il papa, la responsabilità dei cristiani verso l'ambiente:

Nell'eucaristia il creato trova la sua maggiore elevazione. La grazia, che tende a manifestarsi in modo sensibile, raggiunge un'espressione meravigliosa quando Dio stesso, fatto uomo, arriva a farsi mangiare dalla sua creatura. Il Signore, al culmine del mistero dell'incarnazione, volle raggiungere la nostra intimità attraverso un frammento di materia. Non dall'alto, ma da dentro, affinché nel nostro stesso mondo potessimo incontrare lui. Nell'eucaristia è già realizzata la pienezza, ed è il centro vitale dell'universo, il centro traboccante di amore e di vita inesauribile. Unito al Figlio incarnato, presente nell'eucaristia, tutto il cosmo rende grazie a Dio. In effetti l'eucaristia è di per sé un atto di amore cosmico: «Sì, cosmico! Perché anche quando viene celebrata sul piccolo altare di una chiesa di campagna, l'eucaristia è sempre celebrata, in certo senso, *sull'altare del mondo*». L'eucaristia unisce il cielo e la terra, abbraccia e penetra tutto il creato. Il mondo, che è uscito dalle mani di Dio, ritorna a lui in gioiosa e piena adorazione: nel Pane eucaristico «la creazione è protesa verso la divinizzazione, verso le sante nozze, verso l'unificazione con il Creatore stesso». Perciò l'eucaristia è anche fonte di luce e di motivazione per le nostre preoccupazioni per l'ambiente, e ci orienta a essere custodi di tutto il creato (LS 236).

Nell'antica anafora delle *Costituzioni apostoliche* (IV sec. d.C.) è scritto:

Tu, o Dio, hai popolato il mondo e lo hai ornato con erbe profumate e medicinali, con molti e differenti animali, robusti o più deboli, domestici e selvatici, con i sibili dei rettili, con i canti degli uccelli dai vari colori.<sup>29</sup>

E nella preghiera eucaristica della Chiesa zairese (approvata nel 1988) si recita:

<sup>28</sup> *Ivi*, 474-475.

<sup>29</sup> *Didascalia et Constitutiones apostolorum* 8,12,4-51, ed. a cura di F.X. FUNK, vol. 1, Libreria Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905, 120.

Per mezzo di tuo Figlio Gesù Cristo tu, o Dio, hai creato il cielo e la terra; per mezzo di lui tu fai esistere i fiumi del mondo, i torrenti, i ruscelli, i laghi, e tutti i pesci che vivono in essi. Per mezzo di lui fai vivere le stelle, gli uccelli del cielo, le foreste, le savane, le pianure, le montagne e tutti gli animali che in esse vivono.<sup>30</sup>

Al cuore dunque della preghiera eucaristica, che è il culmine dell'intera celebrazione, si situa il ricordo di animali e piante, di laghi e fiumi, di savane e pianure, anch'essi parte del mondo amato da Dio e anch'essi segni dell'amore di Dio e destinatari dell'amore dell'uomo. Nella «fraternità ecologica» il creato è il primo prossimo dell'uomo e la cura del creato è forma di responsabilità e giustizia essenziali per il futuro dell'umanità e la salvaguardia della pace. Vicino, prossimo, è colui che è spazialmente vicino e, nell'accezione evangelica, è colui a cui ci si fa spazialmente e corporalmente vicini. Amare il prossimo vuol dire anche amare il futuro, è farsi responsabili del futuro degli altri, è aver cura del futuro del mondo e impegnarsi a trasmettere un mondo abitabile. È amare e custodire l'ambiente e la natura, le creature animali tutte, i vegetali, che sono destinati non solo agli uomini del presente ma anche alle generazioni future.

Questa dimensione cosmica e creazionale insita nell'eucaristia potrebbe aiutare i cristiani a recuperare la dimensione cosmica della fede cristiana e a instaurare un rapporto con il mondo ispirato a comunione e rispetto invece che a consumo e sfruttamento. Li potrebbe aiutare a trovare uno sguardo nuovo, cosmico e universale, evangelicamente ecologico, pieno di compassione e di responsabilità per tutte le creature animate e inanimate, oltre che uno sguardo capace di gratitudine, come esprime una colletta del Messale romano che chiede che «la nostra vita diventi un continuo rendimento di grazie, espressione perfetta della lode che sale a te, o Dio, da tutto il creato» o il prefazio della *Preghiera eucaristica IV* quando fa pregare prima del *Sanctus*: «e noi, fatti voce di ogni creatura che è sotto il cielo, esultanti cantiamo».<sup>31</sup>

Per esplicita citazione di papa Francesco, la *Laudato si'* con la sua visione ampia e innovatrice di «ecologia integrale» è ispirata dal padre

---

<sup>30</sup> Riportata in C. GIRAUDDO, *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi*, Morcelliana-Gregorian University Press, Roma-Brescia 1993, 308-309.

<sup>31</sup> *Preghiera eucaristica IV*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Roma 2020, 438 (= MRI 2020). L'espressione «fatti voce di ogni creatura» non è la traduzione letterale del testo latino della preghiera eucaristica che recita «per nostram vocem, omnis quae sub caelo est creatura, nomen tuum in exaltatione confitemur», ma una sua poetica interpretazione che si deve a padre David Maria Turoldo che collaborò alla traduzione del testo.

gesuita Teilhard de Chardin perché rimanda esplicitamente al Cristo cosmico, al Cristo universale, al *Pantocrator*, in breve, al Cristo omega, fondamento della visione cristologica teilhardiana, riconoscendo così il contributo originale e significativo del pensiero del gesuita a una lettura credente dei temi ambientali.<sup>32</sup>

L'eucaristia è un'effettiva preghiera per la trasformazione dell'universo in Cristo; punta verso e anticipa la divinizzazione dell'universo in Cristo. Colui che incontriamo sacramentalmente nell'eucaristia è colui nel quale tutte le cose sono state create e nel quale tutte saranno trasfigurate. L'agire umano, che è un'espressione di amore e rispetto per le creature viventi, l'atmosfera, i mari e la terraferma del pianeta, può essere visto non solo in continuità con, ma anche, in qualche maniera, come parte dell'opera del Cristo eucaristico.

Pertanto, contribuire intenzionalmente alla distruzione del pianeta non può che essere visto come il rinnegamento di Cristo: è la negazione del significato di tutto ciò che si celebra quando ci si riunisce nell'eucaristia. Ogni eucaristia è un evento escatologico, ovvero anticipa il futuro quando tutte le cose verranno raccolte nella comunione divina.<sup>33</sup>

Ciò significa, come ha scritto Tony Kelly, che «il momento più intenso della nostra comunione con Dio è allo stesso tempo un intenso momento della nostra comunione con la terra».<sup>34</sup> Nell'essere raccolti in Dio, veniamo coinvolti nell'amore di Dio per ogni sua creatura. Ciò comincia a dare forma alla nostra visione ecologica perché «l'eucaristia educa l'immaginazione, la mente e il cuore a comprendere l'universo in comunione e in coesione con Cristo». In questa visione eucaristica, possono prendere forma un impegno e una visione ecologica.<sup>35</sup> Con questo tipo di visione all'opera in noi, possiamo vedere le altre creature della terra come «i nostri prossimi», come radicalmente interconnesse con noi in una comunità terrena vivente davanti a Dio. Un'autentica visione eucaristica conduce a un *ethos* ecologico, fatto di cultura e di prassi: la «fraternità ecologica», appunto.

---

<sup>32</sup> Per comprendere questa visione dell'ecologia in Teilhard, dobbiamo accettare l'invito che ci propone nell'Introduzione al suo libro *L'Ambiente divino*, Queriniana, Brescia 1994, 22: «Serve una educazione degli occhi affinché, sull'esempio di san Paolo, possiamo vedere che "Dio non è lontano da noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo" (At 17,27-28)».

<sup>33</sup> Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La messa sul mondo*, Queriniana, Brescia 2006.

<sup>34</sup> T. KELLY, *The Bread of God: Nurturing a Eucharistic Imagination*, HarperCollins Publishers Australia, Melbourne 2001, 92.

<sup>35</sup> *Ivi*, 101.

### 4.3. Fratelli tutti, fraternità «sociale» e liturgia

Papa Francesco in *Fratelli tutti* cita la parabola del buon samaritano come icona evangelica di fraternità universale da intendersi come prossimità umana. E non è da sottovalutare il fatto che nella narrazione di questa parabola sia ricordato proprio un rappresentante del culto ufficiale d'Israele, paradigma della vita liturgica.

Scrive il papa:

In quelli che passano a distanza c'è un particolare che non possiamo ignorare: erano persone religiose. Di più, si dedicavano a dare culto a Dio: un sacerdote e un levita. Questo è degno di speciale nota: indica che il fatto di credere in Dio e di adorarlo non garantisce di vivere come a Dio piace. Una persona di fede può non essere fedele a tutto ciò che la fede stessa esige, e tuttavia può sentirsi vicina a Dio e ritenersi più degna degli altri. Ci sono invece dei modi di vivere la fede che favoriscono l'apertura del cuore ai fratelli, e quella sarà la garanzia di un'autentica apertura a Dio. San Giovanni Crisostomo giunse a esprimere con grande chiarezza tale sfida che si presenta ai cristiani: «Volete onorare veramente il corpo di Cristo? Non disprezzatelo quando è nudo. Non onoratelo nel tempio con paramenti di seta, mentre fuori lo lasciate a patire il freddo e la nudità». Il paradosso è che, a volte, coloro che dicono di non credere possono vivere la volontà di Dio meglio dei credenti (FT 74).

Qui sembra risuonare la mistica della fraternità universale di cui papa Francesco aveva parlato in *Evangelii gaudium*. Alla luce di tale mistica il papa aveva lì evocato l'immagine di una Chiesa come «carovana solidale, in un santo pellegrinaggio» (EG 87) dove tutti insieme si cammina per le strade del mondo condividendo le fatiche e le gioie del duro mestiere del vivere. Egli scrive: «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» (EG 87). La fraternità è concreta: contro ogni «individualismo morboso», la fraternità è vissuta con il corpo – «in un costante corpo a corpo» –, quando il volto incontra un altro volto, quando la mano stringe un'altra mano, in «una rivoluzione di tenerezza» (EG 88).

La parabola del buon samaritano in *Fratelli tutti* sembra essere in perfetta continuità tematica con le parole usate da papa Francesco in *Evangelii gaudium* per indicare da un lato la «mistica della fraternità universale» e dall'altro il rapporto tra liturgia ed etica, tra forme rituali e forme vitali, dal momento che uno dei protagonisti del racconto è proprio un uomo di culto. La parabola del buon samaritano, indicata da papa Francesco in *Fratelli tutti* come paradigma di fraternità sociale universale, esprime molto bene che la fraternità è vedere Cristo nella

carne, nei fratelli e nelle sorelle, soprattutto nei più deboli, nei poveri, negli ultimi, negli esclusi della terra, è scoprire Cristo «nel volto degli altri, nella loro voce, nelle loro richieste» (EG 91), scoprire Dio in ogni essere umano, perché non vi è esperienza autentica di Dio all'infuori di un'esperienza di umanità (cf. EG 87).

Impressiona la concretezza della fraternità intravista dal papa, che sottintende che la mancanza di contatto fisico e di incontro reale con il fratello o la sorella faccia sì che la coscienza si cauterizzi e finisca per ignorare la realtà. E impressiona ancora che questi temi siano facilmente individuabili negli atteggiamenti dei protagonisti della parabola del buon samaritano, soprattutto nell'atteggiamento dell'uomo del culto. Inoltre la citazione di san Giovanni Crisostomo e della sua omelia nel contesto del commento del papa sulla parabola del buon samaritano apre un grande tema di riflessione sulla fraternità universale come cifra dell'autentica esperienza liturgica quale spazio di amore verso Dio e verso i fratelli uomini.

Il papa sembra chiedersi se le nostre eucaristie sanno discernere il corpo di Cristo (1Cor 11,29) che è la reale comunità dei credenti con i suoi poveri, i malati, i senza lavoro, gli emarginati oppure se l'atto celebrativo incontra le parole di giudizio di Paolo che dice ai cristiani di Corinto: «Il vostro non è più un mangiare la cena del Signore» (1Cor 11,20). La pratica antichissima della colletta, *koinonía*, interroga sulla capacità delle nostre eucaristie di essere espressione di condivisione e di carità concreta.

Fin dall'antichità l'eucaristia domenicale è legata a gesti di condivisione nei confronti dei poveri. In 1Cor 16,1-3 Paolo comanda di fare una colletta in favore dei poveri il primo giorno della settimana. Così, al cuore dell'eucaristia si manifesta un vero e proprio magistero per l'agire etico del cristiano: magistero che parla di donazione (il corpo dato), di condivisione (l'unico pane per tutti) e di solidarietà e carità (la colletta per i bisognosi).<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Circa la pratica della colletta voluta da Paolo per la Chiesa di Gerusalemme, Benedetto XVI, allargando il confine ristretto della carità verso i soli cristiani di Gerusalemme in favore di un concetto più universale di carità verso i poveri, ha affermato: «Forse non siamo più in grado di comprendere appieno il significato che Paolo e le sue comunità attribuirono alla colletta per i poveri di Gerusalemme. La colletta esprimeva il debito delle sue comunità per la Chiesa madre della Palestina, da cui avevano ricevuto il dono inenarrabile del Vangelo. Tanto grande è il valore che Paolo attribuisce a questo gesto di condivisione che raramente egli la chiama semplicemente "colletta": per lui essa è piuttosto servizio, benedizione, amore, grazia, anzi liturgia (2Cor 9,12: *diakonía tês leitourghías*). Sorprende, in modo particolare, quest'ultimo termine, che conferisce alla raccolta in denaro un valore anche culturale: da una parte essa è gesto liturgico o "servizio", offerto da ogni comunità a Dio, dall'altra è azione di amore compiuta a favore

Inoltre, la narrazione dell'eucaristia domenicale trasmessaci da Giustino attesta che essa era occasione privilegiata di carità: si raccoglievano offerte per i poveri e per venire in soccorso di chiunque si trovava in situazioni di indigenza e di bisogno: «I facoltosi e quelli che lo desiderano, danno liberamente ciascuno quello che vuole e ciò che si raccoglie viene depositato presso colui che presiede. Questi soccorre gli orfani, le vedove e chi è indigente per malattia o per qualche altra causa, e i carcerati e gli stranieri che si trovano presso di noi: insomma si prende cura di chiunque sia nel bisogno».<sup>37</sup>

Anche la testimonianza della carità legata alla liturgia domenicale nel testo di Giovanni Crisostomo richiamato dal papa dice il profondo legame fra la presenza di Cristo nel mistero eucaristico e la sua presenza nei poveri, secondo una prospettiva più grande del solo amore interno ai fratelli appartenenti alla stessa comunità di fede, prospettiva che muove la comunità cristiana a inventare nuove e adeguate forme di carità, di prossimità, di giustizia. La *Didascalia apostolorum* (III sec. d.C., di ambiente siriano) rivela che è tale l'onore in cui devono essere tenuti i poveri e i pellegrini che tutti nell'assemblea, vescovo compreso, devono essere pronti a cedere loro il posto sedendosi, se occorre, per terra. E se raccomanda che si raccolgano aiuti per i poveri, con rigoroso senso della giustizia la stessa *Didascalia* esclude che le offerte possano essere accettate se provenienti da ricchi e potenti che sfruttano i poveri: «È meglio per voi morire di fame, che accettare qualcosa che viene dall'ingiustizia».<sup>38</sup>

Appare evidente dall'insieme della tradizione cristiana che la concreta carità è l'inveramento del culto, l'autenticazione della liturgia. Una partecipazione autentica all'eucaristia e più generalmente alla liturgia comporta che si sappia vivere con autenticità la carità nelle relazioni quotidiane. Se non vuole ridursi a «mondanità spirituale» – come aveva denunciato in *Evangelii gaudium* – tale da rischiare di alimentare «forme di disprezzo, di odio, di xenofobia, di negazione dell'altro», il papa richiama la liturgia a riscoprire se stessa in relazione alle «fonti», cioè l'amore di Dio e l'amore del prossimo secondo la logica narrativa della parabola del buon samaritano, ovvero l'amore universale:

---

del popolo. Amore per i poveri e liturgia divina vanno insieme, l'amore per i poveri è liturgia. I due orizzonti sono presenti in ogni liturgia celebrata e vissuta nella Chiesa, che per sua natura si oppone alla separazione tra il culto e la vita, tra la fede e le opere, tra la preghiera e la carità per i fratelli» (BENEDETTO XVI, *Udienza generale del mercoledì*, 1 ottobre 2008, [www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20081001.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081001.html) [accesso: 27 febbraio 2021]).

<sup>37</sup> JUSTINUS, *Apologia Prima* 67,6,55.

<sup>38</sup> *Didascalia apostolorum* IV,8,2, ed. a cura di A. VööBUS (CSCO: Scriptorum Syri 401), Peeters, Louvain 1979, 79.

Come credenti ci vediamo provocati a tornare alle nostre fonti per concentrarci sull'essenziale: l'adorazione di Dio e l'amore del prossimo, in modo tale che alcuni aspetti della nostra dottrina, fuori dal loro contesto, non finiscano per alimentare forme di disprezzo, di odio, di xenofobia, di negazione dell'altro. La verità è che la violenza non trova base alcuna nelle convinzioni religiose fondamentali, bensì nelle loro deformazioni (FT 279).

Il papa usa l'espressione «concentrarsi sull'essenziale», riferendola alla liturgia, come in *Evangelii gaudium* aveva scritto di riscoprire l'«essenziale» del messaggio cristiano: il *kerygma*. Se la liturgia è fonte della vita cristiana («una fonte a cui tornare»), il suo «essenziale» è «l'adorazione di Dio e l'amore del prossimo».

## **5. Per una liturgia «fraterna» in cammino sulla via del buon samaritano**

Anche se papa Francesco scrive un'enciclica sulla fraternità e sull'amicizia sociale, attraverso alcuni passaggi emerge in essa la volontà di recuperare internamente all'esperienza liturgica la legge della fraternità universale per disegnare il volto di una Chiesa in uscita, «ospedale da campo»,<sup>39</sup> che ha il volto del buon samaritano, capace di riconciliazione universale a partire dalla sua fraternità interna, realizzando così – attraverso lo statuto ecclesio-genetico della liturgia – il dettato del *Catechismo della Chiesa cattolica* 775, che riprende *Lumen gentium*, n. 1:

La Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. Essere il sacramento dell'intima unione degli uomini con Dio: ecco il primo fine della Chiesa. Poiché la comunione tra gli uomini si radica nell'unione con Dio, la Chiesa è anche il sacramento dell'unità del genere umano. In essa, tale unità è già iniziata poiché essa raduna uomini «di ogni nazione, razza, popolo e lingua»; nello stesso tempo, la Chiesa è «segno e strumento» della piena realizzazione di questa unità che deve ancora compiersi.

---

<sup>39</sup> A. SPADARO, «Intervista a papa Francesco», 19 agosto 2013, in *La Civiltà cattolica* (2013)3, 465: «Io vedo con chiarezza che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite. E bisogna cominciare dal basso».

La spiritualità che può derivare dall'assimilazione di questa fondamentale comunione in Cristo condivisa da tutti i membri della Chiesa e – dal momento che la Chiesa è anche un sacramento per il mondo – con ogni essere umano porta a comprendere il valore della fraternità universale, esito di ogni autentica esperienza liturgica, soprattutto della partecipazione alla comunione eucaristica. D'altra parte, al termine della dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane (1965) il concilio si esprime così:

Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso gli uomini che sono creati a immagine di Dio. L'atteggiamento dell'uomo verso Dio Padre e quello dell'uomo verso gli altri uomini sono talmente connessi che la Scrittura dice: «Chi non ama, non conosce Dio» (1Gv 4,8) (n. 5).

Papa Francesco con *Fratelli tutti* disegna una liturgia fraterna, una liturgia di fratelli che condividono la fede cristiana la quale, però, annuncia un Dio che è Padre di tutti gli uomini. Pertanto, la fraternità cristiana è per sua natura aperta universalmente, anche in senso ecologico. Da qui la sollecitudine della Chiesa e della sua tradizione liturgica di attraversare le sequenze rituali della liturgia con questa sensibilità teologica e antropologica: dalla colletta per i poveri, alla preghiera universale che nelle *Orazioni solenni* del Venerdì santo trova la sua migliore espressione, indicando la carità orante della comunità cristiana in senso veramente universale, fino all'assunzione del sensibile-corporeo e del naturale come mediazione simbolica del soprannaturale e all'etica della carità come forma liturgica della vita.

Si tratta dunque di camminare «liturgicamente» come comunità cristiana, «come una carovana solidale in un santo pellegrinaggio» (EG 87), sulla via del buon samaritano, adottando il suo stesso stile ben espresso dal testo della liturgia che unisce in perfetta sintesi simbolica rito e vita:

Nella sua vita mortale egli passò beneficiando e sanando tutti coloro che erano prigionieri del male. Ancora oggi come buon samaritano viene accanto ad ogni uomo piagato nel corpo e nello spirito e versa sulle sue ferite l'olio della consolazione e il vino della speranza.<sup>40</sup>

Ma una condizione preliminare deve restare chiara: che si esca fuori dalla «notte oscura» di una liturgia autoreferenziale, non inclusiva, mondana e perciò non cristiana e non autentica, non all'altezza cioè di essere trasparenza «comunicabile» del gesto e dello stile di Gesù.

---

<sup>40</sup> Prefazio comune VIII, in MRI 2020, 404.

La notte oscura include un livello molto più profondo di alienazione e di disperazione. È un'oscurità nata dalla mancanza di nutrimento nella liturgia, nella vita di preghiera e nella dottrina. [...] È la sofferenza di simboli distorti e di rituali senza vita [...]. È ridurre i misteri del Cristo a qualcosa che non ha relazione con il vivere umano e il cui controllo è delegato a una élite clericale [...]. È il non avere una forma di preghiera che si colleghi con l'esperienza della propria vita [...]; è avere la vita dello spirito soffocata e abortita. [...] La totale oscurità della notte, l'esperienza di essere resi muti e inarticolati – non nel silenzio della contemplazione amorosa bensì perché il linguaggio che serve non è ancora nato – scende con scioccante immediatezza.<sup>41</sup>

Papa Francesco con questi sobri richiami dell'enciclica alla liturgia pare ispirarsi alle grandi intuizioni del movimento liturgico a proposito del tema della liturgia come base indispensabile per la rigenerazione cristiana e sociale se è vero che la liturgia è la fonte del vero spirito cristiano (SC 14). Lo spiegava molto bene un secolo fa il monaco benedettino dom Virgil Michel, fondatore del movimento liturgico americano. Quando comparve il suo articolo dal titolo significativo «The Liturgy: the Basis of Social Regeneration» nel 1935, i mali dell'epoca erano l'individualismo estremo, il socialismo e il comunismo atei.<sup>42</sup>

Tuttavia, come spiegava dom Michel, la soluzione a questi mali sociali era molto più complessa e andava individuata nella risorsa spirituale della liturgia. Oggi, con l'emergere di altri mali o forse di mali simili a questi – tutti ben documentati da *Fratelli tutti* secondo il necessario aggiornamento dei tempi presenti –, la liturgia resta ancora la fonte indispensabile del rinnovamento sociale e papa Francesco dimostra di esserne fermamente consapevole:

<sup>41</sup> M. GREY, «Dalle “fondamenta scosse” a una diversa integrità: la spiritualità come risposta alla frammentazione», in *Concilium* 42(2006), 280.

<sup>42</sup> Come una costante dell'insegnamento della Chiesa, papa Francesco descrive la necessità di un equilibrio interno al cosiddetto «quadrilatero relazionale» (io, gli altri, l'Altro e il creato) senza inutili e pericolose polarizzazioni in favore quindi di una vera e propria «ecologia integrale»: «Quando il pensiero cristiano rivendica per l'essere umano un peculiare valore al di sopra delle altre creature, dà spazio alla valorizzazione di ogni persona umana, e così stimola il riconoscimento dell'altro. L'apertura a un “tu” in grado di conoscere, amare e dialogare continua ad essere la grande nobiltà della persona umana. Perciò, in ordine a un'adeguata relazione con il creato, non c'è bisogno di sminuire la dimensione sociale dell'essere umano e neppure la sua dimensione trascendente, la sua apertura al “Tu” divino. Infatti, non si può proporre una relazione con l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio. Sarebbe un individualismo romantico travestito da bellezza ecologica e un asfissiante rinchiudersi nell'immanenza» (LS 119).

Al primo accenno all'argomento di questo discorso si potrebbe essere portati a chiedersi: cosa c'entra la liturgia con la ricostruzione sociale o con la questione sociale? La liturgia può aiutare a dare lavoro o aumentare i salari? Può esserci una connessione tra la liturgia e il problema sociale? [...] Ora sorge logicamente la domanda: dove dobbiamo trovare questo spirito cristiano che è essenziale per il successo della rigenerazione dell'ordine sociale? La risposta è stata data molto tempo fa dal santo Pio X in una dichiarazione che molti di voi hanno senza dubbio sentito ripetuta più e più volte. Innanzitutto espresse come il suo più vivo desiderio fosse «che il vero spirito cristiano rifiorisse e si radicasse più saldamente in tutti i fedeli». Poi ha sottolineato la grande necessità «di far derivare questo spirito dalla sua fonte primaria e indispensabile, che è la partecipazione attiva ai sacri misteri e alle preghiere pubbliche e solenni della Chiesa». Con questo siamo arrivati alla liturgia. Perché la liturgia non è altro che il culto solenne e pubblico della Chiesa, le sue preghiere e benedizioni ufficiali, i sacramenti e soprattutto il santo sacrificio di Cristo, la Messa. Pio X non solo ha chiamato questa liturgia la fonte indispensabile del vero spirito cristiano, ma ha aggiunto che i fedeli devono trarre questo spirito dal culto della Chiesa attraverso la partecipazione attiva; quindi, non per passiva presenza corporea ma essendo presenti in modo tale che mente e cuore siano attivamente uniti all'adorazione ufficiale e partecipino in modo intelligente all'azione santa. [...] Da qui la conclusione: la liturgia è la base indispensabile della rigenerazione sociale cristiana.<sup>43</sup>



*L'articolo tenta di mettere in luce nell'enciclica Fratelli tutti il contributo di papa Francesco per una liturgia veramente fraterna e aperta alla fraternità universale, disegnando – secondo il messaggio evangelico – il volto di una Chiesa, unita sicuramente all'interno dai vincoli della fraternità sacramentale, ma altrettanto capace di amare tutti i fratelli uomini, in quanto – grazie all'insegnamento di Gesù – riconosciuti figli dell'unico Padre. Inoltre, sono messe in relazione le forme rituali e le forme vitali, confrontandole con il dato teologico di Lumen gentium, n. 1 che afferma l'unità di tutto il genere umano quale natura e missione della Chiesa: «La Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Infine, il tema «fraternità e liturgia» viene riletto nel pensiero di papa Francesco, considerandolo in relazione a tre testi centrali: la fraternità «mistica e contemplativa» di Evangelii gaudium, la fraternità «ecologica» di Laudato si', la fraternità «sociale» di Fratelli tutti.*

<sup>43</sup> V. MICHEL, «The Liturgy the Basis of Social Regeneration», in *Orate Fratres* 9(1935), 536-545. La traduzione è nostra.



*This paper aims to point out, within the encyclical Fratelli tutti, the contribution of Pope Francis for a truly fraternal and open-to-universal-brotherhood liturgy. He makes use of the evangelical message in order to present a Church that is unified by the bonds of sacramental fraternity. However, he also shows that it is capable to love all brothers men, acknowledged as sons of the only Father, due to the lesson of Jesus. Moreover, vital and ritual forms are associated and compared to the theological aspects of Lumen gentium 1, which states that the oneness of humankind is the nature and mission of the Church: «the Church is in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race». Furthermore, Pope Francis re-interpretes the theme of «fraternity and liturgy», linking it with three fundamental documents: the «mystical and contemplative» fraternity of Evangelii gaudium, the «ecological» fraternity of Laudato sì, and the «social» fraternity of Fratelli tutti.*

**LITURGIA – FRATERNITÀ – UNIVERSALE – FORME RITUALI – FORME  
VITALI – MONDANITÀ SPIRITUALE**