

Chiesa e fraternità sono sinonimi

Rilettura ecclesiologicala di *Fratelli tutti*

L'enciclica *Fratelli tutti* si pone esplicitamente nella scia del magistero sociale della Chiesa. Tuttavia, gli scorci finali del testo sul mistero della Chiesa fanno legittimamente sorgere la domanda se essa non sia in realtà un'enciclica ecclesiologicala a tutti gli effetti. L'accurato studio di don Dario Vitali, docente di Ecclesiologia presso la Pontificia Università Gregoriana, sviluppa l'interrogativo mostrando come il testo, in stretta continuità col Concilio Vaticano II, applichi alla fraternità universale le note che definiscono la Chiesa e regolano la «mutua interiorità» tra Chiese particolari e Chiesa universale. «Si potrebbe dire – conclude l'autore – che nell'enciclica il papa esprime *ad extra* per tutti quello che già la Chiesa dovrebbe essere – e vivere – *ad intra*: non chiede ad altri ciò che già non incomba come dovere a quanti, avendo ricevuto in dono la carità, sono chiamati a tradurla in quello che papa Francesco qualifica come “carità sociale” o “amore politico”: quell'amore che spinge a unirsi “per dare vita a processi di fraternità e di giustizia per tutti”».

Molte parole e molti gesti di papa Francesco sono – appaiono – in discontinuità con una prassi consolidata dei papi che lo hanno preceduto. Questo vale anche per i documenti che sta promulgando lungo gli anni del suo pontificato, riguardo ai quali ha sovvertito usi ormai tradizionali da secoli. Sorprendente, ad esempio, è stata la scelta di proporre il programma del pontificato con una esortazione apostolica¹, che nel novero dei documenti papali non aveva grandissima importanza e veniva utilizzata dai pontefici per trattare argomenti di carattere spirituale, legati al rinnovamento della vita cristiana.

Ancora più sorprendente l'uso delle encicliche. Già *Lumen fidei*, pur riguardando un tema di carattere dottrinale², non recava più l'indirizzo tradizionale «ai vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, ai consacrati e alle consacrate e a tutti i fedeli laici», presente sia in *Deus caritas est* che in *Spe salvi*³. Nelle due encicliche successive il papa non solo mantiene la scelta sui destinatari – l'umanità tutta –, ma allarga l'orizzonte dei temi trattati, svolgendo questioni più generali e di carattere spiccatamente sociale. Così *Laudato si'* sviluppa «la cura della casa comune»⁴, e l'enciclica *Fratelli tutti*, che rilancia molti dei temi già trattati da *Laudato si'*, mette a fuoco «la fraternità e l'amicizia sociale».

Le novità e la novità di *Fratelli tutti*

Molti sono i caratteri di novità di *Fratelli tutti*. Anzitutto i destinatari, in quanto il papa si rivolge «a tutte le persone di buona volontà, al di là delle loro convinzioni religiose» (FT 56). Altro elemento di novità: l'enciclica chiama a sostegno del discorso un'autorità morale esterna alla Chiesa cattolica. Come già in *Laudato si'*, dove aveva ripreso «parte del contributo del caro patriarca ecumenico Bartolomeo, con il quale condividiamo la speranza della piena comunione ecclesiale» (LS 7), in *Fratelli tutti* il papa si dice «stimolato in modo speciale dal Grande Imam Ahmad Al-Tayyeb, con il quale, nell'incontro di Abu Dhabi, il 4 febbraio 2019, egli ha sottoscritto il Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune»⁵. Quell'incontro, nel quale i due *leaders* religiosi hanno concordato nell'affermare che «Dio ha creato tutti gli esseri umani nei diritti, nei doveri e nella dignità, e li ha chiamati a convivere come fratelli tra di loro» (FT 5), costituisce con ogni evidenza il motivo che ispira l'enciclica.

Le reazioni a un documento pontificio così inusuale sono state di vario genere. Accanto alla constatazione – assai semplificatoria – che si tratta di cose già dette, l'enciclica ha suscitato tanto approvazioni entusiastiche quanto feroci critiche, con una sorprendente coincidenza di motivazioni. Le une e le altre fanno del papa l'assertore di una nuova religione universale, che trascenderebbe le religioni storiche e salderebbe in unità gli uomini di buona volontà in una fraternità universale come cifra distintiva di questo nuovo credo.

Così, ad esempio, Eugenio Scalfari, in un editoriale di «Repubblica»⁶, il quale esprimeva la sua ammirazione nei confronti del papa «per la

sua identificazione con tutte le religioni del mondo», sostenendo che «un Papa come Francesco è un miracolo della storia. Non è mai accaduto che la religiosità di un Papa cattolico fosse estesa a tutte le religioni del mondo unificate. È un fatto nuovo e in qualche modo rivoluzionario». A suo parere, la «formidabile novità» di *Fratelli tutti* consisterebbe nel fatto che papa Francesco sta prendendo in considerazione l'ipotesi che a tutte le religioni cristiane e non cristiane siano considerati [*sic*] analoghi riconoscimenti⁷.

Sul versante opposto l'argomento si trasforma in feroce critica. Per fare un solo esempio, S. Lanzetta, su «Fides Catholica», pubblica un editoriale in cui parla di «Fratelli ma senza un Padre perché privi del Figlio»⁸. Secondo il direttore responsabile di questa Rivista di apologetica teologica, «il discorso sulla fraternità universale prescinde da Dio e dal suo Figlio, il Buon Pastore che per farci veramente fratelli e figli di Dio sostenne la Passione e la Croce». Posto che «il desiderio di creare un mondo nuovo, fraterno e rappacificato, prescindendo da Dio e dal Figlio suo Gesù Cristo, è solo un'altra promessa menzognera del serpente antico di *Genesi*», il quale sta all'origine di una storia universale di peccato, l'autore conclude:

L'Enciclica *Fratelli tutti* [...] con un desiderio più ideale che reale, propone una nuova via per raggiungere questo traguardo: quella dei buoni sentimenti presenti nelle persone, oltre la religione, oltre e senza la *religio vera*, senza Dio⁹.

Dire che gli estremi si toccano è perfino troppo scontato. Le due posizioni sembrano figlie di una lettura superficiale del testo, se non di una reazione a partire da propri convincimenti, che funzionano da lenti deformanti del testo. D'altra parte, basta anche solo scorrere – non dico approfondire – l'enciclica per rendersi conto dell'infondatezza dell'interpretazione e della povertà degli argomenti. Che tuttavia non vanno liquidati per l'interesse che rivestono, non tanto sul piano cristologico, ma ecclesiologico. In effetti, il disegno di una fraternità universale implicherebbe per ambedue le posizioni il superamento della Chiesa come istituzione non più necessaria. La religione unica di Scalfari sta oltre tutte le religioni, cristiane e non cristiane; ma si raggiunge unicamente, per Lanzetta, con una Chiesa che tradisce la sua stessa ragione di esistenza.

Si impone quindi una domanda: non tanto se davvero *Fratelli tutti* implichi un superamento della Chiesa, ma che idea di Chiesa emerga dall'enciclica. Si tratta di leggere con accuratezza un testo non ecclesiologico, individuando gli elementi che permettono di cogliere questo aspetto.

Le affermazioni ecclesiologiche

Naturalmente, non si può cercare un'ecclesiologia esplicita e articolata in un documento sulla fraternità e l'amicizia sociale. Né si può cercare all'inizio ciò che viene per forza di cose alla fine del discorso. La collocazione delle tematiche ecclesiologiche all'ultimo capitolo non dipende solo dal metodo – vedere, giudicare, agire – utilizzato da Francesco¹⁰, in continuità con un uso ormai consolidato nella Chiesa latinoamericana. È l'oggetto del discorso a imporlo: avviare un dialogo affermando la propria identità e il proprio credo come condizioni dirimenti – questo pretendono coloro che contestano il papa – significa pregiudicarlo fin dall'inizio. Chi ha praticato il dialogo conosce bene questa regola minima e imprescindibile.

Questo non equivale a camuffare la propria identità. Né a sconfessare il proprio credo. Il papa è chiaro quando spiega il senso dell'enciclica:

Le pagine che seguono non pretendono di riassumere la dottrina sull'amore fraterno, ma si soffermano sulla sua dimensione universale, sulla sua apertura a tutti. Conseguo questa Enciclica sociale come un umile apporto alla riflessione affinché, di fronte a diversi modi attuali di eliminare o ignorare gli altri, siamo in grado di reagire con un nuovo sogno di fraternità e di amicizia sociale che non si limiti alle parole. Pur avendola scritta a partire dalle mie convinzioni cristiane, che mi animano e mi nutrono, ho cercato di farlo in modo che la riflessione si apra al dialogo con tutte le persone di buona volontà (FT 6).

Si tratta, dunque, di un'enciclica sociale: nemmeno nelle encicliche sociali dei suoi predecessori – a partire da *Rerum novarum* di Leone XIII – i riferimenti dottrinali a Dio e a Cristo sono insistenti come vorrebbero i censori del papa. E si tratta di «un umile apporto alla riflessione», condotta «a partire dalle mie convinzioni cristiane che mi animano e mi nutrono» (FT 6): apporto che può non coincidere

con altre prospettive, ma non per questo risultare impraticabile. Per questo sarebbe necessaria altrettanta umiltà: almeno quella di leggere il testo, prima di sentenziare. È un principio di rispetto delle persone, oltre che di deontologia professionale.

Bastava la pazienza di una lettura non prevenuta – in un senso o nell'altro – per trovare la risposta:

Come credenti pensiamo che, senza un'apertura al Padre di tutti, non ci possano essere ragioni solide e stabili per l'appello alla fraternità. Siamo convinti che «soltanto con questa coscienza di figli che non sono orfani si può vivere in pace fra noi». Perché, «la ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità» (FT 272).

A partire da questo «principio e fondamento» papa Francesco non solo rivendica «uno spazio per la riflessione che procede da uno sfondo religioso che raccoglie secoli di esperienza e di sapienza» (FT 275), ma disegna un compito formidabile per la Chiesa:

La Chiesa «ha un ruolo pubblico che non si esaurisce nelle sue attività di assistenza o di educazione» ma che si adopera per la «promozione dell'uomo e della fraternità universale». Non aspira a competere per poteri terreni, bensì ad offrirsi come «una famiglia tra le famiglie – questo è la Chiesa –, aperta a testimoniare [...] al mondo odierno la fede, la speranza e l'amore verso il Signore e verso coloro che Egli ama con predilezione. Una casa con le porte aperte. La Chiesa è una casa con le porte aperte, perché è madre» (FT 276).

Nessuna differenza rispetto ad *Evangelii gaudium*, dove il papa disegnava il volto della «Chiesa in uscita», una «Chiesa con le porte aperte» (EG 46), «la casa aperta del Padre» (EG 47), «accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade» (EG 48), fino alle periferie del mondo. La Chiesa come «comunità dei discepoli che prendono l'iniziativa, che si coinvolgono, che accompagnano, che fruttificano e festeggiano»; che «accorcia le distanze, si abbassa fino all'umiliazione se necessario, e assume la vita umana, toccando la carne sofferente di Cristo nel popolo»; che «accompagna l'umanità in tutti i suoi processi, per quanto duri e prolungati possano essere» (EG 24). Né manca

l'invito alla conversione missionaria, declinato secondo la peculiare prospettiva universale di *Fratelli tutti*:

Chiamata a incarnarsi in ogni situazione e presente attraverso i secoli in ogni luogo della terra – questo significa ‘cattolica’ –, la Chiesa può comprendere, a partire dalla propria esperienza di grazia e di peccato, la bellezza dell'invito all'amore universale. Infatti, «tutto ciò ch'è umano ci riguarda» (FT 278).

Continuità con il Vaticano II

Si potrebbe obiettare – come peraltro non mancano di sostenere da un versante e dall'altro – che il papa propugna una novità assoluta, in discontinuità con quanto ha sempre detto e fatto la Chiesa. Ma proprio su questo punto si coglie la consonanza dell'enciclica con il concilio Vaticano II. Cinque almeno i documenti che fondano il discorso di *Fratelli tutti*: *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio*, *Nostra aetate*, *Dignitatis humanae* e *Gaudium et spes*.

La prima citazione conciliare del testo¹¹ è il prologo di *Gaudium et spes* (GS 1), che il papa offre come chiave interpretativa per la parabola del Buon Samaritano, eletto a figura di riferimento per chiunque voglia impegnarsi nella costruzione della fraternità e della pace sociale.

Molte sono state le polemiche contro questa costituzione conciliare, priva – al dire dei difensori della Tradizione – di spessore dottrinale: a ben vedere, le medesime accuse mosse a *Fratelli tutti*¹². In realtà, la costituzione «pastorale» apriva uno stile di magistero che, «sulla base dei principi dottrinali intende esporre l'atteggiamento della Chiesa verso il mondo contemporaneo»¹³. Questo spiegava la nota iniziale alla costituzione, chiarendo il rapporto tra la prima parte, dove «la Chiesa svolge la sua dottrina sull'uomo, sul mondo nel quale l'uomo si inserisce, e sui suoi rapporti con la realtà», e la seconda, nella quale «si prendono più strettamente in considerazione i vari aspetti della vita odierna e della società umana, specialmente le questioni e i problemi che, in materia, sembrano oggi più urgenti». *Fratelli tutti* affronta un problema di urgenza indilazionabile, al pari di *Laudato si'*, come sta dimostrando la situazione indotta dalla pandemia da Covid 19.

Già questo basterebbe a giustificare l'enciclica, nella quale non era necessario richiamare tutti i principi dottrinali, evocati brevemente alla fine del discorso come esplicitazione delle ragioni che hanno so-

stenuto la Chiesa nell'impegno per la fraternità e l'amicizia sociale. Qui emerge non soltanto l'impegno all'edificazione di un mondo più giusto e solidale come parte integrante della missione della Chiesa, ma il fatto di realizzarla non solo con i cristiani delle altre confessioni – la cui divisione costituisce peraltro uno scandalo che indebolisce l'impegno per la costruzione della fraternità universale – ma pure con i credenti delle altre religioni e con tutti gli uomini di buona volontà. In questo orizzonte, la Dichiarazione *Nostra aetate* si apriva con una lettura della situazione che mostra l'opportunità di un'enciclica come *Fratelli tutti*:

Nel nostro tempo, nel quale il genere umano si unifica di giorno in giorno sempre più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane. Nel suo compito di favorire l'unità e la carità tra gli uomini, anzi tra i popoli, essa esamina qui anzitutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge verso una reciproca convivenza (NH 1).

Funziona qui la logica della cattolicità disegnata nel capitolo II di *Lumen gentium*, con i cerchi concentrici dell'appartenenza differenziata alla Chiesa: se «a questa cattolica unità del Popolo di Dio che prefigura e promuove la pace universale sono chiamati tutti gli uomini e a essa appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia tutti gli uomini che la grazia di Dio chiama alla salvezza» (LG 13), l'impegno per la fraternità e la pace diventa *ipso facto* un compito che coinvolge tutti. Il fatto di compierlo insieme agli uomini di buona volontà, senza intestarsi meriti, deriva dai vincoli che la Chiesa ha con tutti: con i credenti delle altre Chiese e confessioni cristiane, con i quali «la Chiesa si sa congiunta per molteplici ragioni» (LG 15), ma anche con «quanti non hanno ancora accolto il Vangelo», i quali «sono ordinati al Popolo di Dio in vari modi» (LG 16).

D'altra parte, il concilio ha cura di rompere ogni logica esclusivista, che aveva regolato la vita della Chiesa per secoli, in una contrapposizione sempre più aspra con il mondo. Nel momento in cui ribadisce le condizioni di appartenenza piena alla Chiesa, si preoccupa di sottolineare che «non si salva però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che non persevera nella carità, e rimane nella Chiesa soltanto con il corpo, non con il cuore» (LG 14). Appartenere alla Chiesa è sì

una «condizione esimia», che non implica però un privilegio, ma una responsabilità. Alla Chiesa e a ogni suo membro incombe l'impegno di edificare il Regno di Dio, di cui la pace e la fraternità sono anticipazioni. In questa linea torna vero l'assioma antico – *extra Ecclesiam nulla salus* – secondo l'interpretazione inclusiva dei Padri, non esclusiva dell'apologetica pre-conciliare: la Chiesa esiste come «sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano» (LG 1). In quanto «germe e inizio del Regno» (LG 5) mostra all'umanità la sua vera destinazione nella comunione con Dio, origine e fine di tutti gli uomini; in quanto impegnata nella costruzione del Regno, anticipa nella storia i segni del Regno che attende, per sé e per tutti gli uomini¹⁴.

La libertà religiosa

Ma c'è un aspetto dell'enciclica che rivela quanto in profondità siano ormai penetrati i principi del Vaticano II.

Come cristiani chiediamo che, nei Paesi in cui siamo minoranza, ci sia garantita la libertà, così come noi la favoriamo per quanti non sono cristiani là dove sono minoranza. C'è un diritto umano fondamentale che non va dimenticato nel cammino della fraternità e della pace: è la libertà religiosa per i credenti di tutte le religioni (FT 279).

La continuità di queste affermazioni con la Dichiarazione *Dignitatis humanae* è lampante. Basta riprendere la conclusione del documento, che offre un'affermazione vibrante del diritto alla libertà religiosa:

Il Sacro Sinodo [...] esorta i cattolici e invita tutti gli uomini a considerare con la massima attenzione quanto la libertà religiosa sia necessaria, soprattutto nella presente situazione della famiglia umana. È infatti evidente che tutte le genti si vanno sempre più unificando, che si fanno sempre più stretti i rapporti tra gli uomini di diversa cultura e religione, e che cresce infine in ognuno la coscienza della propria responsabilità. Perciò, affinché nel genere umano si instaurino e si consolidino relazioni di pace e di concordia, si richiede che in ogni parte del mondo la libertà religiosa sia munita di un'efficace tutela giuridica e che siano rispettati i fondamentali doveri e diritti degli uomini riguardanti la libera espressione della vita religiosa nella società (DH 15).

Questo passaggio, sì, risultava in discontinuità con le affermazioni del magistero precedente al concilio, che sempre aveva negato tale possibilità, incompatibile, al dire della minoranza conciliare, con l'affermazione dell'universalità della salvezza cristiana. Il Vaticano II, con coraggio, ha rimesso in discussione un argomento che aveva sempre costituito un punto fermo nell'impianto dottrinale dell'apologetica preconconciliare. I Padri conciliari partivano dalla consapevolezza di un orizzonte ormai profondamente mutato, sul piano tanto ecclesiale che culturale. Da una parte il modello di Chiesa come «corpo delle Chiese» che il concilio aveva recuperato (cfr. *LG 23*) imponeva di uscire dalla centralizzazione romana, tipica del modello piramidale, per accogliere una complessità di situazioni, in cui le comunità ecclesiali erano esigua minoranza; dall'altra, l'intento di ristabilire il dialogo con il mondo contemporaneo domandava il riconoscimento dei suoi valori, in particolare di quei diritti umani che la Chiesa aveva faticato a riconoscere¹⁵. Tra questi spiccava soprattutto «il diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia religiosa».

«Considerando diligentemente queste aspirazioni e proponendosi di dichiarare quanto siano conformi alla verità e alla giustizia, questo Sinodo Vaticano scruta la sacra Tradizione e la dottrina della Chiesa, e ne trae nuovo elementi in costante armonia con quelli antichi» (*DH 1*). Il concilio avverte che la comprensione della libertà religiosa fino a quel momento è parziale, possibile in un regime di cristianità che ormai stava tramontando. La dichiarazione non rompe con il passato, ma, pur riaffermando «la dottrina cattolica tradizionale sul dovere morale degli uomini e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo», si propone al contempo di sviluppare questo arduo tema della libertà religiosa¹⁶.

Così la prima parte si apre con una forte presa di posizione:

Questo Sinodo Vaticano dichiara che la persona umana ha diritto alla libertà religiosa. Tale libertà consiste in questo: che tutti gli uomini devono essere immuni da coercizione da parte sia di singoli che di gruppi sociali come pure da qualsivoglia potere umano, in modo tale che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, ad agire in conformità alla sua coscienza, privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata (*DH 2*).

Che siano questi principi, e non un disegno politico di generica fraternità universale, a ispirare *Fratelli tutti*, è evidente. Il papa può appoggiarsi sull'autorità del concilio per indicare un cammino di Chiesa che si fa carico di un diritto universale e rivendica per tutti una libertà inalienabile. Il fatto di affermare tale libertà e difenderla anche quando gli stessi per i quali la invoca e la difende non la riconoscono ai cristiani, fa della Chiesa il «vessillo levato sulle nazioni», allargando a dismisura il suo campo d'azione nel momento stesso in cui si fa voce di tutti gli uomini, senza distinzione alcuna. E innalza il vescovo di Roma, principio e fondamento di unità delle Chiese, a voce di tutta l'umanità: indicando l'orizzonte di una fraternità universale, papa Francesco non fa altro che esercitare il primato nell'orizzonte di una Chiesa quale «sacramento universale di salvezza» (LG 48).

Il Buon Samaritano

Al di là di ogni altra considerazione possibile, la Chiesa davvero si offre all'umanità come «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano» (LG 1). Mai un papa – e non questo papa, ma il vescovo di Roma come «principio e fondamento visibile di unità» della Chiesa (LG 23) – ha goduto di un'autorità morale così vasta. E non per ragioni politiche ma spirituali: nello scenario attuale il papa leva forte e chiara la sua voce, indicando il solo cammino possibile per l'umanità. E lo fa non da solo, ma unendo alla sua voce quella del Grande Imam Ahmad Al-Tayyeb.

Anche su questa scelta si sono levate voci discordanti, a partire soprattutto da un giudizio negativo sul mondo islamico, refrattario a qualsiasi dialogo; si tratta invece di un atto profondamente in linea con il concilio¹⁷. *Lumen gentium* afferma che «il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in primo luogo i musulmani che professano di tenere la fede di Abramo e adorano con noi il Dio unico» (LG 15); *Nostra Aetate* dettaglia maggiormente i punti in comune tra cristiani e musulmani, ed «esorta tutti a dimenticare il passato e ad esercitare mutuamente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà» (NA 3).

La continuità di *Fratelli tutti* con *Nostra Aetate* è impressionante. Il concilio ribadisce il valore universale della «croce di Cristo come segno

dell'amore universale di Dio e come fonte di ogni grazia» (NA 4). Ma proprio la verità della salvezza in Cristo, che la Chiesa è chiamata a proclamare, apre allo scenario della «fratellanza universale»: «invocare Dio come Padre di tutti» comporta riconoscere tutti come fratelli.

Perciò il sacro Sinodo, seguendo le tracce dei santi apostoli Pietro e Paolo, ardentemente scongiura i cristiani «di tenere tra i pagani una condotta irreprensibile (1Pt 2,12), se è possibile, e, per quanto dipende da loro, di stare in pace con tutti gli uomini (cfr. Rm 12,18), così da essere realmente figli del Padre che è nei cieli (cfr. Mt 5,45)» (NA 5).

A queste affermazioni fanno eco le parole del papa: «A volte mi rattrista il fatto che, pur dotata di tali motivazioni, la Chiesa ha avuto bisogno di tanto tempo per condannare con forza la schiavitù e diverse forme di violenza» (FT 86). Motivazioni che Francesco trova nelle parole stesse di Gesù: «ero forestiero e mi avete accolto» (Mt 25,35). Questo «atteggiamento, capace di identificarsi con l'altro senza badare a dove è nato o da dove viene» (FT 84), trova nel Buon Samaritano il modello per «tutte le persone di buona volontà, al di là delle loro convinzioni religiose» (FT 56). La parabola, introdotta al capitolo II dell'enciclica, dopo un esame serrato delle «tendenze che ostacolano lo sviluppo della fraternità universale» (FT 9), costituisce il secondo momento del metodo «vedere-giudicare-agire»: la realtà va letta con gli occhi del Buon Samaritano.

Il contesto in cui il papa inquadra l'azione di ogni buon samaritano di oggi è quella disegnata dal concilio: «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo» (GS 1). A partire da qui, il papa rilegge la storia della salvezza come storia di fraternità che interpella e impegna tutti e ciascuno, in forza del comandamento all'amore fraterno che attraversa tutta la Sacra Scrittura e trova il suo vertice nel Nuovo Testamento. A una società di «analfabeti nell'accompagnare, curare e sostenere i più fragili e deboli delle nostre società sviluppate» (FT 64) il papa rammenta che «con i suoi gesti il buon samaritano ha mostrato che l'esistenza di ciascuno è legata a quella degli altri: la vita non è tempo che passa, ma tempo di incontro» (FT 66), che si traduce nella cura dell'altro. Perciò, «davanti a tanto dolore, a tante ferite,

l'unica via di uscita è essere come il buon samaritano» (FT 67). Né la parabola vale per il singolo, senza che interpelli le comunità e i popoli, chiamati ad agire insieme per la costruzione della fraternità e dell'amicizia sociale. Ma è chiaro che l'invito, se vale per tutti gli uomini di buona volontà, a maggior ragione vale per i cristiani, per i quali

le parole di Cristo hanno anche un'altra dimensione, trascendente. Implicano di riconoscere Cristo stesso in ogni fratello abbandonato o escluso (cfr. Mt 25, 40.45). In realtà, la fede colma di motivazioni inaudite il riconoscimento dell'altro, perché chi crede può arrivare a riconoscere che Dio ama ogni essere umano con un amore infinito e che gli conferisce con ciò una dignità infinita (FT 85).

Ad intra come ad extra

L'invito del papa non è a una religione universale, a un 'cristianesimo anonimo', ma a una più autentica incarnazione del Vangelo. Chiarissimi in questa direzione i termini del discorso sull'identità cristiana:

La Chiesa apprezza l'azione di Dio nelle altre religioni, e «nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. [...]». Tuttavia come cristiani non possiamo nascondere che «se la musica del Vangelo smette di vibrare nelle nostre viscere, avremo perso la gioia che scaturisce dalla compassione, la tenerezza che nasce dalla fiducia, la capacità della riconciliazione che trova la sua fonte nel saperci sempre perdonati-inviati. Se la musica del Vangelo smette di suonare nelle nostre case, nelle nostre piazze, nei luoghi di lavoro, nella politica e nell'economia, avremo spento la melodia che ci provocava a lottare per la dignità di ogni uomo e donna». Altri bevono ad altre fonti. Per noi, questa sorgente di dignità umana e di fraternità sta nel Vangelo di Gesù Cristo. Da esso «scaturisce per il pensiero cristiano e per l'azione della Chiesa il primato dato alla relazione, all'incontro con il mistero sacro dell'altro, alla comunione universale con l'umanità intera come vocazione di tutti» (FT 277).

È vero che si tratta di un Vangelo vissuto prima che proclamato, nelle infinite forme in cui si può incarnare il precetto dell'amore: il papa sottolinea sempre il valore dell'azione concreta, dell'impegno fattivo a favore degli altri, di tutti gli altri. «La bellezza dell'invito all'amore universale» che il papa chiede alla Chiesa di «comprendere, a partire

dalla propria esperienza di grazia e di peccato» (FT 278), è quanto di più ecclesiale possa esserci, perché ha le dimensioni della 'cattolicità': un amore che trova nella maternità universale di Maria, la Donna sotto la Croce chiamata a generare un'umanità nuova, l'immagine più chiara che rimanda la Chiesa non solo al Figlio che ha dato la vita in riscatto per la moltitudine (cfr. Mc 10,44), ma «al resto della sua discendenza» (Ap 12,17).

Sono questi scorci finali sul mistero della Chiesa a interrogare se *Fratelli tutti* non sia in realtà un'enciclica ecclesiologica a tutti gli effetti. Certo, non *ex professo*, perché il tema dichiarato del documento è la fraternità e l'amicizia sociale. Ma implicitamente tutto il documento parla di Chiesa. Chi è chiamato a costruire la fraternità? A essere fraternità? Chi è chiamato a essere «artigiano di pace»? Indicando questa sfida inderogabile, il papa chiede ai credenti di sporcarsi le mani in questo impegno di costruzione di un mondo nuovo. Si potrebbe pensare che si tratti di un impegno personale, affidato alla sensibilità dei singoli. Ma il testo riverbera atteggiamenti e pratiche che rimandano con evidenza alla Chiesa, e a un profilo preciso di Chiesa.

Già basterebbero i passaggi sulla pandemia come tragedia globale che «ha effettivamente suscitato per un certo tempo la consapevolezza di essere una comunità mondiale che naviga sulla stessa barca, dove il male di uno va a danno di tutti» (n. 32) per intuire l'implicita prospettiva ecclesiologica dell'enciclica: se «nessuno si salva da solo» (n. 32), perché «tutto è connesso» (n. 34), l'auspicio che «alla fine non ci siano più 'gli altri', ma soltanto un 'noi'» (n. 35) rimanda a un orizzonte ecclesiale. Espressioni come «essere debitori gli uni degli altri» (n. 36); «recuperare la passione condivisa per una comunità di appartenenza e di solidarietà, alla quale destinare tempo, impegno e beni» (n. 36), «mettersi seduti ad ascoltare l'altro» (n. 48); o «cercare insieme la verità nel dialogo» (n. 50), rimandano a pratiche di Chiesa, e di una Chiesa chiaramente sinodale.

Ancora: «il desiderio gratuito, puro e semplice di essere popolo, di essere costanti nell'impegno di includere, di integrare, di risollevare chi è caduto» (n. 77. n. 129) rimanda a quanto già diceva *Evangelii gaudium* sulla «Chiesa in uscita, che accompagna l'umanità in tutti i suoi processi, per quanto duri e prolungati possano essere» (EG 24). Se poi il principio che genera la fraternità universale è la carità (cfr. nn. 91-94; 176-192), dalla quale discende la solidarietà come forma di

«pensare e agire in termini di comunità, di priorità della vita di tutti sull'appropriazione dei beni da parte di alcuni» (n. 116), è soprattutto sulla Chiesa che ricade il compito di realizzare la fraternità universale, come segno che anticipa il Regno di Dio.

D'altra parte, chi per primo deve avere «un cuore aperto al mondo intero» – come titola il capitolo quarto – se non la Chiesa? Il «fecondo interscambio» che dovrebbe regolare la vita dei popoli (cfr. nn.137-138) non rimanda allo scambio di doni tra il tutto e le parti, che definisce la cattolicità della Chiesa (cfr. LG 13)? E non è ancora a questo modello che si ispira il rapporto tra locale e universale nella società mondiale (nn. 142-153)? Se poi si afferma che tale società «non è il risultato della somma dei vari Paesi, ma piuttosto la comunione stessa che esiste tra essi, la reciproca inclusione, precedente rispetto al sorgere di ogni gruppo particolare» (n. 149), bisogna dire che il papa non ha fatto altro che applicare alla fraternità universale ciò che definisce la Chiesa e regola la «mutua interiorità» tra Chiese particolari e Chiesa universale¹⁸. Così come riecheggia in tutta la sezione sui «populismi e liberismi» (nn. 155-169) quanto *Evangelii gaudium* aveva detto sul «santo Popolo fedele di Dio»¹⁹. Peraltro, se nel capitolo su «la migliore politica» – il quinto – il papa si lascia sfuggire che «è bello essere popolo fedele di Dio» (n. 195), a chi sta chiedendo di attuare «il dialogo e l'amicizia sociale» – così titola il capitolo sesto²⁰ – se non alla Chiesa-Popolo di Dio?

Si potrebbe dire che nell'enciclica il papa esprime *ad extra* per tutti quello che già la Chiesa dovrebbe essere – e vivere – *ad intra*²¹: non chiede ad altri ciò che già non incomba come dovere a quanti, avendo ricevuto in dono la carità²², sono chiamati a tradurla in quello che papa Francesco qualifica come «carità sociale» o «amore politico»: quell'amore che spinge a unirsi «per dare vita a processi di fraternità e di giustizia per tutti» (n. 180).

Quale Chiesa?

In conclusione, c'è da domandarsi quale volto di Chiesa emerga in filigrana da *Fratelli tutti*. Ancora una volta, la «Chiesa in uscita», che il papa aveva disegnato con abbondanza di riferimenti in *Evangelii gaudium*. Una Chiesa così capace di uscire da sé, da non dover affermare se stessa, la propria identità; soprattutto, di non doverla af-

fermare contro qualcuno. La «differenza cristiana», semmai, deve essere quel «lievito dentro la pasta» (cfr. *Mt* 13,33) che conferisce a un progetto fondato solo sulle forze umane il carattere più ampio del Regno che viene²³.

D'altra parte, è sintomatico che il papa applichi a questo progetto di costruzione della fraternità universale la stessa immagine che in *Evangelii gaudium* aveva applicato alla Chiesa. Di questa aveva indicato come immagine di riferimento «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» (*EG* 235). In *Fratelli tutti*, tornando sull'urgenza di «far crescere una cultura dell'incontro», il papa sottolinea come tale cultura consista

in uno stile di vita che tende a formare quel poliedro che ha molte facce, moltissimi lati, ma tutti compongono un'unità ricca di sfumature, perché «il tutto è superiore alla parte». Il poliedro rappresenta una società in cui le differenze convivono integrandosi, arricchendosi e illuminandosi a vicenda, benché ciò comporti discussioni e diffidenze. Da tutti, infatti, si può imparare qualcosa, nessuno è inutile, nessuno è superfluo (*FT* 215).

E ribadisce che, per far crescere la cultura dell'incontro, «quello che conta è avviare *processi* di incontro, processi che possono costruire un popolo capace di raccogliere le differenze» (*FT* 217). Si tratta di «lavorare insieme» (*FT* 228) per la costruzione della fraternità, «di iniziare processi più che di occupare spazi», dando priorità al tempo, che «ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarce» (*EG* 223).

Anche su questo punto, *Fratelli tutti* riprende e rilancia «i quattro principi che orientano specificamente lo sviluppo della convivenza sociale e la costruzione di un popolo in cui le differenze si armonizzano all'interno di un progetto comune» e realizzano una «cultura dell'incontro» (*EG* 221): il tempo è superiore allo spazio, l'unità prevale sul conflitto, la realtà è più importante dell'idea, il tutto è superiore alla parte (*EG* 222-237). Principi che si applicano al bene comune e alla pace sociale, ma che si possono applicare alla vita della Chiesa, che è sì Popolo di Dio, e per questo è chiamata a «diventare popolo» (*EG* 221).

La Chiesa di *Fratelli tutti* è dunque la Chiesa dell'incontro, la Chiesa del dialogo, dell'ascolto: a ben vedere, «una Chiesa sinodale»²⁴. Una Chiesa alla quale il papa non teme di proporre un principio di partecipazione che regolava la vita della Chiesa antica – «*quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*»²⁵ –, dando rilievo e consistenza al *sensus fidei* come soggetto attivo nella Chiesa. Mai un papa aveva parlato tanto di Popolo di Dio e della sua partecipazione alla vita della Chiesa: per Francesco non esiste «processo sinodale» senza la consultazione del Popolo di Dio²⁶. Anche nella sfida sulla fraternità e l'amicizia sociale, questo Popolo è chiamato a giocare, scrivendo un nuovo capitolo di quella inesausta opera di inculturazione del Vangelo.

La domanda è se mai questo Popolo sia all'altezza di tale compito. Già il fatto di rimarcare che «al processo di globalizzazione manca ancora il contributo profetico e spirituale dell'unità tra tutti i cristiani» (FT 280), mostra come questa strada sia irta di ostacoli. Pur incombando sui credenti «il dovere di offrire una testimonianza comune all'amore di Dio verso tutti, collaborando nel servizio all'umanità» (FT 280), il dubbio è che non siano pronti a questa sfida, e nel dialogo finiscano con il perdere la propria identità cristiana, sacrificata sull'altare di una fraternità universale. Qui riemergono le due posizioni delineate all'inizio di questo contributo: quella di chi pensa che le posizioni peculiari delle religioni debbano sciogliersi in una religione universale, e quella di chi teme che i cristiani smarriscano la propria fede nel momento stesso in cui si sedessero al tavolo del dialogo con gli altri uomini di buona volontà.

Tale esito, però, non è dovuto al dialogo in quanto tale, ma all'incapacità degli interlocutori. Si tratta, in altre parole, di una questione di maturità nella vita di fede, evidentemente senza radici profonde. Tuttavia la domanda è d'obbligo: quanti cristiani sarebbero oggi capaci di «cercare insieme la verità nel dialogo, nella conversazione pacata o nella discussione appassionata» (FT 50)? Quanti sarebbero all'altezza di «un cammino perseverante, fatto anche di silenzi e di sofferenze, capace di raccogliere con pazienza la vasta esperienza delle persone e dei popoli» (FT 50)? Per farlo, da cristiani, bisogna essere «pronti a rendere ragione della speranza che è in voi della vita» (1Pt 3,15). Purtroppo, nella stragrande maggioranza dei casi, i credenti manifestano un livello di vita cristiana allo stato embrionale; la vita delle comunità, poi, è lo specchio fedele di questa immaturità.

Conclusione

Sta tutto qui il problema: sia per una Chiesa sinodale, che il papa propone come cammino della Chiesa del terzo millennio²⁷, come per l'edificazione della fraternità e della pace, indicata in *Fratelli tutti* come la sfida per il futuro dell'umanità, servono persone mature, libere, con una visione della realtà che salga da un Vangelo realmente incarnato. Persone che non sono tali, se si rinchiudono in una difesa a oltranza della «verità cattolica» scomunicando tutto e tutti, o se perdono la propria fede nel momento in cui tentano di imbastire un dialogo con altri. Tra i due estremi di un cristianesimo trasformato in ossessione ideologica o in camicia di forza moralistica, e un cristianesimo a rischio di diluizione in una religione universale – ambedue cartine al tornasole di una vita teologale informe –, non rimane che un'alternativa: diventare veramente Chiesa; essere quel corpo di Cristo, nel quale «arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo» (*Ef* 4,13).

Il concilio già indicava profeticamente questo orizzonte alla Chiesa:

Il popolo messianico, per quanto non comprenda di fatto tutti gli uomini e non di rado appaia come un piccolo gregge, è però per l'intera umanità un germe sicurissimo di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per la comunione di vita, di carità e di verità, viene da lui assunto anche come strumento di redenzione per tutti, ed è inviato a tutti gli uomini come luce del mondo e sale della terra (cfr. *Mt* 5,13-16) (LG 9).

O avverrà questo, con comunità mature e capaci di testimonianza credibile, o la Chiesa si ridurrà a una realtà residuale, senza capacità di incidere sul cammino della storia e di manifestare la bellezza del Regno che viene.

¹ Cfr. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), in *AAS* 105(2013), pp. 1019-1137; *EV* 29, 2104-2396.

² Francesco, *Lettera enciclica Lumen fidei sulla fede* (Roma, 29 giugno 2013), in *AAS* 105(2013), pp. 555-596, il quale così scrive: «Queste considerazioni sulla fede – in continuità con tutto quello che il magistero della Chiesa ha pronunciato circa questa virtù teologale – intendono aggiungersi a quanto Benedetto XVI ha scritto nelle lettere encicliche sulla carità e sulla speranza. Egli aveva già quasi completato una prima stesura

di lettera enciclica sulla fede. Gliene sono profondamente grato e, nella fraternità di Cristo, assunto il suo prezioso lavoro, aggiungendo al testo alcuni ulteriori contributi» (LF 7).

³ Questa la formula adottata nelle encicliche a firma di Benedetto XVI: Benedicti Pp. XVI summi pontificis litterae encyclicae *Deus caritas est* episcopis, presbyteris, et diaconis, viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis *de christiano amore* (Romae 25, dec. 2005, in *AAS* 98 (2006), pp. 217-252; per *Spe salvi*, Benedicti Pp. XVI litterae encyclicae *Spe salvi* episcopis, presbyteris, et diaconis, viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis *de spe christiano* (Romae 30 nov. 2007), in *AAS* 99 (2007), pp. 985-1027. Singolare che la medesima formula sia ripresa in *Evangelii gaudium*, ma senza nominare i vescovi: «Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* ai presbiteri, ai diaconi, ai consacrati e alle consacrate e a tutti i fedeli laici sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale».

⁴ Francisci Pp. Litterae encyclicae *Laudato si'* de communi domo colenda (24 mai 2015), in *AAS* 107 (2015), pp. 847-945.

⁵ Il testo della Dichiarazione, pubblicato sull'«Osservatore Romano» del 4-5 febbraio 2019, è ripreso anche a conclusione dell'enciclica.

⁶ E. Scalfari, Editoriale. *Sentire la voce di Francesco per un solo Dio*, in «La Repubblica», 13. 03.2021.

⁷ *Ibidem*.

⁸ S.M. Lanzetta, Editoriale. *Fratelli ma senza un Padre perché privi del Figlio*, in «Fides Catholica», XV (2020/2), p. 6.

⁹ *Ibi*, p. 7.

¹⁰ Il metodo della Revisione di Vita, composto di tre momenti – vedere, giudicare, agire – fu sviluppato dai gruppi della *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* in Francia e poi dall'Azione Cattolica dagli anni Quaranta del secolo scorso. A livello ecclesiale, ha conosciuto una larga diffusione in America Latina dopo il concilio. I Documenti finali di Medellín, Puebla e Aparecida (non di Santo Domingo, che anche da questo punto di vista costituisce un elemento di discontinuità) sono redatti tenendo in conto questo metodo.

¹¹ Nei documenti del papa non sono frequenti le citazioni del concilio. *Fratelli tutti* non fa eccezione, perché le citazioni esplicite sono soltanto 3, su 288 note: *GS* 1 alla nota 53; *GS* 24 alla nota 62 e *NA* 2 alla nota 271. Anche in *Evangelii gaudium*, dove il riferimento al concilio era più diretto, le citazioni sono soltanto 17 su 217 note: questo significa che il concilio non costituisce più una fonte immediata di ispirazione dei documenti pontifici (la stessa tendenza si riscontra nei testi di Benedetto XVI), ma in papa Bergoglio è il frutto di una recezione ormai compiuta di affermazioni e prospettive assunte come convincimenti personali.

¹² È facile ritrovare nelle contestazioni a papa Francesco le medesime critiche rivolte a suo tempo al concilio Vaticano II dagli ambienti tradizionalisti. Per non dilungarsi in elenchi, basterà ricordare il saggio di S. Lanzetta, *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Cantagalli, Siena 2014.

¹³ Per comprendere *Gaudium et spes* bisogna tenere conto della nota al titolo del testo, che illustra il significato di 'pastorale' e indica i criteri di interpretazione del documento: cfr. *GS*, nota 1.

¹⁴ In questa prospettiva, è possibile leggere in una visione complementare *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*. La costituzione dogmatica sulla Chiesa, nel momento in cui sottolinea il rapporto costitutivo tra la Chiesa e il Regno (di cui la Chiesa è "germe e inizio"), mostra all'umanità la destinazione comune alla comunione con Dio; la costituzione pastorale, evidenziando il rapporto altrettanto costitutivo della Chiesa con il mondo, indica la comune condizione di tutti, ma la diversa disposizione che regola

la vita e la sua comprensione, essendo i cristiani coloro che, «riuniti insieme da Cristo, sono guidati dallo Spirito santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre» (GS 1). Stando alla formula di LG 1 – «La Chiesa è in Cristo come un sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano» –, si può dire che *Lumen gentium* sviluppa maggiormente il primo aspetto, *Gaudium et spes* il secondo.

¹⁵ Cfr., in generale, D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2012; su *Dignitatis humanae*, S. Noceti - R. Repole (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 6: Ad gentes, Nostra Aetate, Dignitatis humanae, EDB, Bologna 2018.

¹⁶ Il testo chiarisce che, «trattando di questo tema della libertà religiosa, il Sacro Sinodo si propone di sviluppare la dottrina dei Sommi Pontefici più recenti sui diritti inviolabili della persona umana e sull'ordinamento giuridico della società». Segno che negli insegnamenti del magistero il tema della libertà religiosa era del tutto assente. Nelle note alla prima parte, sugli aspetti generali della libertà religiosa, si trovano i seguenti rimandi: nella nota 2 a Giovanni XXIII, Enciclica *Pacem in terris* (1963); Pio XII, Radiomessaggio del 24 dicembre 1942; Pio XI, Enciclica *Mit brennender Sorge* (1937); Leone XIII, Enciclica *Libertas praestantissimum* (1888); nella nota 4 a Giovanni XXIII, Enciclica *Pacem in terris* (1963), Paolo VI, Radiomessaggio del 22 dicembre 1964; nella nota 5 a Giovanni XXIII, Enciclica *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963); nella nota 6 a Giovanni XXIII, Enciclica *Pacem in terris* e Pio XII, Radiomessaggio del 1 giugno 1941; nella nota 7 a Leone XIII, Enciclica *Immortale Dei* (1885).

¹⁷ Cfr., su questi temi, anche G. Canobbio, *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007; Id., *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1994.

¹⁸ Il riferimento sarebbe all'enunciato di LG 23 sulle «Chiese particolari, nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica», di cui viene data una precisazione autorevole dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nell'istruzione *Communio in notio* (29. 05. 1992): «La formula del concilio Vaticano II: la Chiesa nelle e a partire dalle Chiese, è inseparabile da quest'altra: le Chiese nella e a partire dalla Chiesa» (CN 9).

¹⁹ Cfr. capitolo III, L'annuncio del Vangelo: sezione I: *Tutto il Popolo di Dio annuncia il Vangelo* (nn. 110-134).

²⁰ Sarebbe possibile leggere in contrappunto *Evangelii gaudium* e *Fratelli tutti*. Sul tema della pace, ad esempio, ma anche del dialogo, si può comprendere più a fondo l'impegno per la costruzione di un mondo più giusto di *Fratelli tutti* alla luce di quanto EG 238-258 dice sul dialogo sociale come contributo per la pace.

²¹ È qui il caso di ricordare come la distinzione *ad intra* e *ad extra* sia stata utilizzata dal concilio per ridisegnare i temi ecclesiologicali, e come la chiarificazione della dottrina sulla Chiesa *ad intra* in *Lumen gentium* abbia costituito la base per costruire l'immagine di una Chiesa *ad extra*, “estroversa”, aperta al dialogo con il mondo in *Gaudium et spes*.

²² Il *Fratelli tutti* la carità di cui parla il papa è, con ogni evidenza, la carità teologale, come dimostra il rimando puntuale alla *Summa Theologiae* di san Tommaso (Cfr. note 69, 72-74, 181). Da un punto di vista strettamente teologico, la spiegazione tomista pone un problema, in quanto fede, speranza e carità sono virtù infuse – doni soprannaturali comunicati nel battesimo –, per cui si darebbe una differenza fondamentale tra chi agisce unicamente per volontà umana, e chi per una volontà potenziata dalla carità. Ma questo renderebbe ancora più responsabili i credenti, resi capaci dalla grazia di un amore più alto, e perciò più gratuito. Sulla questione mi permetto di rimandare al mio saggio, D. Vitali, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia 2001.

²³ La nota 138 dice testualmente: «Qualcosa di simile si può dire della categoria biblica di “Regno di Dio”». Il papa, dopo aver sviluppato il tema dei populismi, sta chiarendo i

valori e limiti delle visioni liberali, spiegando come la categoria di popolo è generalmente rifiutata da queste concezioni individualistiche della società, come «la mitizzazione di qualcosa che non esiste» (FT 163). Ma se quella di popolo non è una categoria mitica o romantica, ma tale da ispirare una organizzazione sociale, la stessa dinamica segue la categoria di Regno: è capace di ispirare una società più giusta, più vera, più libera. In questo orizzonte, l'agire dei cristiani diventa anticipazione – sempre provvisoria – del Regno.

²⁴ «Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che ascoltare "è più che sentire". È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo "Spirito della verità" (Gv 14,17), per conoscere ciò che Egli «dice alle Chiese» (Ap 2,7)»: Francesco, Discorso in occasione del 50° dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015), in AAS 107(2015), 1138-1144; EV 31, 1660-1676. Ho provato a mostrare quanto sia impregnato di logiche sinodali il pensiero di papa Francesco in: D. Vitali, *Un popolo in cammino verso Dio. La sinodalità in Evangelii gaudium*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

²⁵ Canone del *Codex Iustinianus*, V, 59, 5, 3. Per l'influsso che eserciterà nella Chiesa antica e medievale, Cfr. Y.-M. Congar, "Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet", in *Revue historique de droit français et étranger*, 81(1958), 210-259.

²⁶ Cfr. Francesco, Costituzione apostolica *Episcopalis communio* (15 settembre 2018), art. 6: *Consultazione del Popolo di Dio*.

²⁷ Così si esprime il papa nel discorso in occasione del 50° dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015).