LE RELIGIONI AL SERVIZIO DELLA FRATERNITÀ NEL MONDO
Una riflessione in margine al capitolo ottavo di *Fratelli tutti*

Prof. Edoardo Scognamiglio

«Ti amo, fratello, chiunque tu sia, sia che tu t'inchini nella tua chiesa, o t'inginocchi nel tuo tempio, o preghi nella tua moschea. Tu ed io siamo figli di una sola fede, giacché le diverse vie della religione non sono che le dita dell'amorevole mano di un solo Essere Supremo, una mano tesa verso tutti, che offre a tutti l'interezza dello spirito, ansiosa di accogliere tutti»[1].

«L'umanità è lo spirito della divinità sulla terra. La divinità cammina tra i popoli parlando d'amore e additando la via della vita»[2].

Cosciente della complessa eredità storica della sua terra, il Libano, il poeta dei cedri, Kahlil Gibran (1883-1931), sogna, già prima di noi, una fraternità universale, un'umanità in cammino, per la quale i popoli e le nazioni, le fedi e le culture, possano sostenersi reciprocamente, superando ostacoli e divisioni, rancori e violenze, causati anche e soprattutto dalla differente appartenenza religiosa dei suoi concittadini. Il Libano era stato, per millenni, crocevia di popoli, culture e religioni e culla, per lunghissimi secoli, della pacifica convivenza di etnie, fedi e tradizioni spirituali più che bimillenarie. Attingendo a questa complessa tradizione spirituale e culturale, il poeta-profeta dei Cedri, come pellegrino dell'Assoluto e viandante alla ricerca di una Patria che è eternamente davanti a noi e, che, allo stesso tempo è l'Origine dalla quale proveniamo tutti noi, comprese che la fede non può creare divisioni e non può essere separata dalla vita quotidiana, perché ogni riflessione e azione, sentimento e stupore, è esperienza di Dio: «Your daily life is your temple and your religion [La vostra vita quotidiana è il vostro tempio e la vostra religione]»[3].

La religione deve portare ciascun credente alla crescita dell'io interiore e alla divinizzazione del proprio sé, ossia al risveglio dello spirito. Si tratta di una rinascita che non passa per la violenza o per l'ascesi o gli sforzi morali, e neanche per il sincretismo, ma per l'amore come dono di sé per l'altro. Ogni esperienza religiosa ci pone innanzi alla presenza del Mistero, di Dio come Altro.

Il sogno di un'umanità che ritrova pienamente se stessa riscoprendo i valori religiosi della propria fede e coltivando la dimensione più profonda dell'esistenza – la parte spirituale che ci costituisce come persone –, è l'unica via o percorso che ogni società possa intraprendere per una convivenza pacifica tra i popoli. La terra di Gibran, l'attuale Libano, era – ed è – tormentata da rivalità socio-politiche e culturali e religiose legate a gruppi di maggioranza e ad etnie di minoranza: palestinesi, curdi, siriani, israeliani e beduini, cristiani di varie Chiese… Gli scontri e le rivendicazioni anche per motivi religiosi segneranno il

[1] K. GIBRAN, *La voce del maestro*, in ID., *Tutte le poesie e i racconti*, introduzione di T. Pisanti, edizioni integrali, Newton Compton Editori, Roma 1993, 697.

[2] K. GIBRAN, *Una lacrima e un sorriso*, in ID., *Tutte le poesie e i racconti*, 382.

[3] K. GIBRAN, *The Prophet*, A. Knopf Publisher, New York 2002, 78.

suo percorso letterario e poetico, nella speranza di poter creare uno spazio di dialogo e di amicizia fraterna all'interno del mosaico religioso e politico di quel tempo, se pur vivendo in Occidente ed emigrando in America. È lo stesso spazio di dialogo e di amicizia fraterna che noi auspichiamo oggi. È un po' come il sogno di *Utopia*, il racconto di Tommaso Moro (del 1516), ove ogni cittadino può professare la propria fede e condividere gli stessi principi di uguaglianza e di fraternità tra tutti gli abitanti di quest'isola misteriosa nella quale la guerra è detestata e ogni forma di violenza è al bando insieme alla proprietà privata[4].

In che modo e fino a che punto le diverse religioni possono svolgere un ruolo positivo e fondamentale per la costruzione della fraternità nel mondo dobbiamo ancora scoprirlo. Chissà, direbbero gli scettici, se si tratta di un dato da appurare o di un assioma precostituito che, sprovvisto di verifica, elaboriamo e sviluppiamo in ambito teologico senza alcuna possibilità di riscontro effettivo nella storia dei popoli! I più critici verso l'utopia-sogno della fraternità e della civiltà dell'amore e del dialogo sostengono che, ancora oggi, si uccide nel nome di Dio e che la violenza religiosa, di conseguenza, lascia molti di noi interdetti innanzi alla stessa strumentalizzazione della fede. Il crollo delle torri gemelle nell'attentato terroristico dell'11 settembre 2001 e i continui attacchi terroristici che negli ultimi venti anni si sono registrati in ogni parte del mondo – a Parigi come a Beirut, a Manila come a Madrid, a Bangkok come a Nairobi, etc… –, confermano che c'è ancora in atto uno scontro di civiltà e che la componente determinante degli attriti e delle violenze è marcatamente socio-religiosa e culturale e politica, nonché ideologica.

Tutto ciò rende difficile il lavoro di chi crede effettivamente nella pacifica convivenza e nel dialogo tra le religioni e i popoli che appartengono a tradizioni e a fedi differenti. Sicuramente, il sogno della fraternità universale è carico di speranze e di profezie, e non può venir meno per la violenza che c'è nel mondo. Senza sogni non si costruisce futuro. E la stessa utopia è un modo d'essere e di stare al mondo, uno stile di vita, più che semplicemente un modo di pensare. I sogni diurni, come l'utopia, aiutano a progettare, a realizzare, rendendoci responsabili innanzi al futuro che abbiamo davanti, provando ad anticipare alcuni suoi aspetti che lasciano ben sperare nella manifestazione del sogno che portiamo dentro, in questo caso della fraternità universale.

Il sogno e l'utopia della fraternità universale ci ricordano che non siamo già compiuti, bensì esseri aperti, domanda vivente; «siamo futuro in atto […]. Esposti al fallimento e a perdere la strada, siamo vulnerabili e capaci di soffrire»[5]. L'autentico spirito dell'utopia guarda alla libertà di tutti, alla comunione, alla pace, vivendo i conflitti in modo non violento, lottando con le modalità dell'amore politico, «non sotto la spinta del risentimento e del disprezzo», ma per la cura del «bene comune», riconvertendo «il potere in servizio»[6]. La svolta è nell'accoglienza e nel dialogo, nell'incontro con l'altro e non nello scontro. In tal senso, fraternità è sinonimo di coralità, ossia «una forma

[4] Cf. T. MORO, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, a cura di T. Fiore, Editori Laterza, Roma-Bari 2007.

[5] R. MANCINI, *Utopia. Dall'ideologia del cambiamento all'esperienza della liberazione*, Collana Esh - Il fuoco della Parola, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (Verona) 2019, 18.

[6] Cf. *ivi* 21.

di vita in cui ciascuno può essere se stesso insieme agli altri, senza che le differenze etniche, culturali, di genere o di generazione siano un ostacolo insormontabile»[7].

1. Chiamati ad essere figli e figlie di Dio

Per papa Francesco, così come si esprime nel capitolo ottavo della lettera enciclica *Fratelli tutti* (3-10-2020) – in piena continuità con le attese del Vaticano II che, con la dichiarazione *Nostra aetate*, ha cercato di promuovere il sogno della fraternità universale[8] –, le diverse religioni offrono un prezioso contributo per la costruzione della fraternità e per la difesa della giustizia nella società. Il punto di partenza è, e resta, come da sempre nella teologia cristiana delle religioni[9], il riconoscimento di ogni persona umana come creatura chiamata ad essere figlio o figlia di Dio[10]. C'è, in ogni esperienza religiosa, una cifra della trascendenza che permette di attivare la dimensione simbolica dell'esistenza, ossia una percezione più profonda della realtà che non è semplicemente spirituale, bensì relazionale e comunionale, e attenta, dunque, ai temi del dialogo, dell'accoglienza, della prossimità, del confronto con l'altro, della fraternità appunto[11].

Nel capitolo ottavo di *FT*, sgombrando il campo da ogni possibile fraintendimento sulle vere motivazioni del dialogo, che non avviene per diplomazia o per facciata, papa Francesco afferma chiaramente, riprendendo una dichiarazione dei vescovi dell'India (9-3-2016), che l'obiettivo del dialogo «è stabilire amicizia, pace, armonia e condividere valori ed esperienze morali e spirituali in uno spirito di verità e amore» (*FT* 271). In sostanza, si tratta di fare del dialogo e dell'amicizia fraterna il nostro stile di vita, una forma sociale che

[7] *Ivi* 33.

[8] Su questo aspetto, cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Nel 50° anniversario della* Nostra aetate, in *Asprenas* 62 (4/2015) 526-532.

[9] Cf., per approfondimenti, E. SCOGNAMIGLIO, *Dia-Logos. I. Prospettive. Verso una pedagogia del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2009; ID., *Dia-logos*. *Per una teologia del dialogo*. II. *Orientamenti*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012; ID., *Homo religiosus et symbolicus. Breve introduzione alla storia delle religioni*, LDC, Leumann (Torino) 2012; A. ASCIONE - E. SCOGNAMIGLIO (curr.), *Nei legami della fraternità universale. Ecumenismo – Dialogo – Libertà religiosa*, Cantagalli, Siena 2019.

[10] Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3-10-2020), LEV, Città del Vaticano 2020, n. 271: http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [ultimo accesso 10-3-2021]. [d'ora in poi *FT* con riferimento al numero nel testo].

[11] Scrive in proposito M. BUBER, *Religione come presenza* [*Religion als Gegenwart*], a cura di F. Ferrari, Morcelliana, Brescia 2012, 121: «C'è presenza nella vita nella misura in cui, e solo nella misura in cui, c'è relazione, solo da una tale relazione sorge la presenza. Quando qualcosa ci viene incontro e si pone di fronte a noi, sorge l'esclusiva presenza; e solo in forza di questo c'è presenza qui». La religione è intesa come relazione con l'Altro. Il darsi della presenza è l'immediato frutto dell'instaurarsi della relazione Io-Tu. Vivere la relazione Io-Tu significa poter vedere il mondo alla presenza di Dio. L'evento della rivelazione è, per Martin Buber, il momento stesso della relazione, ossia dell'incontro tra l'uomo e il divino. Ciò significa che l'esistenza religiosa dell'uomo non è tale nella formulazione di una conoscenza o di una dottrina semplicemente o di una forma sociale, ma la reale reciprocità di un contatto presente nella pienezza della vita. Per relazione, egli intende semplicemente l'essere di fronte a qualcuno. La dimensione propria di ogni religione è la relazione di presenza (cf. *ivi* 132-134). Dio non è semplicemente trascendente e la religione non vive di questo, bensì dell'accadere stesso della rivelazione come incontro con l'altro, come un entrare nella presenza, uno stare alla presenza di Dio che ti cambia completamente l'esistenza. Cf. *ivi* 170.

trascende le singole confessioni di fede e permette alle comunità di riconoscere il valore e la dignità della persona che trova nel mistero dell'Assoluto il senso della propria dignità e dello stare al mondo. È come se i valori religiosi insiti in ogni esperienza di fede aiutassero l'umanità a riscoprire la nostra origine comune e a individuare una stessa meta versa la quale avanziamo insieme, come un sola e grande famiglia umana o comunità o, più specificamente, fraternità universale. La paternità di Dio si esprime, in ciascuno di noi, accettando di avvicinarci alle «altre persone nel loro stesso movimento, non per trattenerle nel proprio, ma per aiutarle a essere maggiormente se stesse» [12], proprio sull'esempio di san Francesco.

2. C'è qualcosa da decostruire

In realtà, non tutti condividono questa posizione ottimista del cristianesimo o delle altre tradizioni religiose che oramai spingono al dialogo, all'armonia e alla collaborazione fraterna tra i membri delle diverse comunità religiose. Addirittura, c'è stato chi ha invocato l'eclissi di Dio per scongiurare un nuovo scontro tra civiltà e popoli a motivo proprio delle differenti tradizioni religiose. La religione, in un certo senso, propugnatrice della fraternità tra gli uomini, è stata criticata e ritenuta nient'altro che un'alienazione, fino a ridursi alla sua forma immanentistica, ossia a una fede come visione secolare del mondo – *weltanschauung* – che riempie la vita degli uomini e la rende degna di essere vissuta, attraverso tante fughe e scappatoie spirituali, nonostante il male nel mondo [13]. Per lo più, in senso positivo, la religione richiama alla pienezza intramondana dell'esistenza, al *surplus* della vita, che vale sempre la pena attuare completamente, ed è quindi una funzione della società, del vivere comune; il vissuto religioso è e contiene una sorta di slancio vitale che ci riempie di energia in questo mondo[14].

Nella migliore delle ipotesi, l'amore fraterno propugnato dal cristianesimo, se pur scopo nobile, è apparso socialmente impossibile perché l'individuo, nella sua condotta privata, è sempre destinato a non realizzare i suoi più nobili scopi. In una società organizzata con strutture economiche e politiche di dominio, non può esserci coerenza con l'amore fraterno e la fraternità è solo un fine nobile,

[12] E. LECLERC, *Exilio y ternura*, ed. Marova, Madrid 1987, 205.

[13] È questa la critica alla religione di A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, 470-472, per il quale, comunque, l'ideale di fraternità, libertà e uguaglianza porta dentro di sé un fermento e una forza per cambiare la storia.

[14] Da qui è praticata la sottile distinzione tra religione come dottrina e forma sociale e il vissuto religioso quale disposizione d'animo interiore e spinta vitale del soggetto credente. La religiosità è l'esperienza soggettiva di una relazione con una cifra misteriosa della vita stessa, quindi un'ancora di salvezza cui la vita dello spirito nella metropoli si aggrappa per sfuggire al rischio di divenire piatta e dominata dal calcolo. La religione, nella sua forma e dottrina, che impone canoni unificanti, tange solo la periferia della persona. La religiosità, invece, è lo stato in cui si trova una persona rispetto al mistero. Cf. le tesi di G. SIMMEL, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976; ID., *Saggi di sociologia della religione*, prefazione e cura di R. Cipriani, Borla, Roma 1993; ID., *La socievolezza*, a cura di G. Turnaturi, Armando, Roma 1997.

sebbene inefficace, della condotta individuale e privata degli esseri umani[15]. Si è messo in dubbio finanche il carattere gratuito del dono, dell'amore come diffusione del bene, che obbliga in qualche modo a una sorta di reciprocità, e vincolerebbe a uno scambio non richiesto e non desiderato.

Questo modo di pensare è stato applicato anche alla categoria del perdono: ricevere il perdono di qualcuno non è un atto gratuito, ma pretensioso e arrogante, perché significa, intrinsecamente, ammettere la propria colpa e riconoscersi nell'errore. Chi offre il perdono, dunque, segue la logica dell'imposizione indiretta della propria ragione, della propria verità.

L'ipotesi di fine Novecento dello scontro delle civiltà, che prende atto del pluralismo culturale e religioso nel quale abitiamo – e afferma che la fonte di conflitto fondamentale nel nuovo mondo non è, sostanzialmente, né ideologica né economica, e che le grandi divisioni dell'umanità e la fonte di conflitto principale sono legate alla cultura e alla religione, quindi avvengono tra diverse civiltà –, ha fomentato il pregiudizio secondo il quale la religione è sempre più causa di violenza, sollecitando a sua volta l'ostilità contro le religioni.

Nel 1996, il politologo Samuel Huntington teorizzò lo scontro tra civiltà come lo scenario del mondo post-Guerra Fredda. Non più una lotta tra ideologie, com'era avvenuto in precedenza, ma un violento incontro tra culture diverse, una divisione giocata non sul piano economico e politico, bensì su quello culturale e religioso. Il mondo occidentale contro quello islamico; il liberismo contro i regimi mediorientali.

Per Huntington, il mondo moderno non può più riconoscersi in una suddivisione per Stati-nazione: la cultura è il vero terreno di scontro e divisione tra i popoli. Alle grandi ideologie si è sostituita la forza delle culture e l'abbattimento delle barriere fisiche e politiche che, paradossalmente, accentuano questo conflitto e amplificano le differenze. Per Huntington, l'incontro/scontro tra culture diverse non è la fine di tutto, non preannuncia l'apocalisse dei popoli: il rafforzamento delle peculiarità locali diventa lo strumento migliore per contrastare queste minacce globali. Il tanto temuto scontro tra civiltà, dunque, non si risolve in una guerra tra i mondi, ma in una valorizzazione del locale come unica via per raggiungere un'universalità che non sia sinonimo di universalizzazione, improduttiva e irrealizzabile[16].

Sembra che la democrazia degli Stati e delle società esiga l'eclissi di Dio o, comunque, il suo esilio negli abissi più reconditi del pensiero umano e dell'agire sociale[17]. È da non dimenticare, poi, la critica di R. Girard al mondo del sacro e

[15] È la critica di K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1965, 196-197. La fraternità, se pur nobile fine, è relegata a un pio desiderio del singolo ma non ha la forza efficace per attecchire nella società.

[16] Cf. S. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon&Schuster, New York 1996 [*Lo scontro delle civiltà e il Nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2005]. Tesi approfondita dall'autore e già presente in un suo precedente articolo *The Clash of Civilizations*, in *Foreign Affairs* 72 (3/ 1993) 22-49. Si consideri pure F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

[17] Cf. S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995; ID, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2006; R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007; C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007; M. ONFRAY, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, Fazi, Roma 2009; P. ODIFREDDI, *Discorso sull'ateismo*,

alle religioni. Il mistero del sacro non è altro che il mistero del potere e della sua violenza intrinseca. Girard colloca la tesi sul sacro in un'ottica fortemente riduttiva: la violenza è fondatrice del sacro. Egli considera religiosi tutti i fenomeni legati alla rammemorazione, alla commemorazione e alla perpetuazione di un'umanità sempre radicata, in ultima analisi, nel sacrificio della vittima emissaria. Il nocciolo della teoria di Girard è il ruolo del sacrificio nella vita religiosa, spiegato partendo dalla tragedia greca e dai miti etnologici. Così, il gioco del sacro e quello della violenza sono un tutt'uno. È la violenza che costituisce il vero cuore e l'anima segreta del sacro che è tutto ciò che domina l'uomo. Per Girard, il cristianesimo è la sola religione non sacrificale e quella che afferma la sua trascendenza etica in rapporto a tutte le altre. Gesù è venuto ad abolire i sacrifici di sangue e ad annullare la nozione pagana di riscatto per immolazione d'un essere vivente. Il Dio del Vangelo è il Dio della non-violenza. Con il cristianesimo si realizza, tranne qualche *gap*, la fine del sacro come violenza[18].

Sulla violenza religiosa è interessante il contributo del rabbino J. Sacks: ritiene che il XXI secolo debba confrontarsi con il costante aumento dell'estremismo religioso e della violenza nel nome di Dio. In un suo famoso saggio ne esplora in profondità le radici e, concentrandosi su ebraismo, cristianesimo e islâm, dimostra che perfino la più compassionevole delle religioni può essere corrotta dalla violenza quando la lettura dei testi si cristallizza e non è più in grado di rinnovarsi nel tempo alla luce della verità dell'unità di Dio e del rispetto dell'altro. Vi è, nella ricerca di Sacks, un richiamo accorato e severo per tutti coloro che hanno smarrito la via e uccidono nel nome del Dio della vita e fanno la guerra nel nome del Dio della pace e praticano la crudeltà nel nome del Dio della compassione[19].

Gli stessi storici e politologi devono ammettere, però, che lo scontro di civiltà per causa delle confessioni di fede e delle diverse culture che coabitano sul medesimo territorio è stato in parte scongiurato: molti profeti di sventura non hanno trovato alcun riscontro effettivo delle loro tesi circa la fine delle esperienze religiose e dell'esclusione del sacro dal nostro tempo, e la domanda di senso sul destino dell'uomo è sempre più viva, e ha trovato una risposta, se pur complessa, nell'ideale della fraternità. Perché ciascuno di noi proviene da un grembo materno e, quindi, da una comunità che lo costituisce e nella quale forma il proprio essere (identità e pensiero): così, la fraternità è come la nostra comune Origine e la Patria verso la quale ci muoviamo, diventando, nonostante tutte le contraddizioni e i conflitti presenti al suo stesso interno, un sogno da realizzare e una profezia e una sfida da vivere.

3. Riconoscere un "grembo comune"

Sossella, Roma 2007; ID., *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007; G. GIORELLO, *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo*, Longanesi, Milano 2010.

[18] Cf. R. GIRARD, *La violenza e il sacro* [1972], Adelphi, Milano 1980; ID., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo* [1978], Adelphi, Milano 1983; ID., *Il capro espiatorio* [1982], Adelphi, Milano 1987.

[19] Cf. J. SACKS, *Non nel nome di Dio. Confrontarsi con la violenza religiosa*, Giuntina, Firenze 2017.

Fraternità è sinonimo di "carnalità comune", di "grembo fontale" e di "pluralità coabitativa", di differenza che ci co-costituisce in quanto persone provenienti da un "punto comune" e in cammino verso "un dove" da decifrare. In senso religioso, come radice teologica, questo "grembo fontale" si ritrova storicamente nell'esperienza di fede di Abramo, padre di una moltitudine che, alzando gli occhi al cielo per contarvi le stelle (cf. *Gen* 15,5), vide la promessa della sua discendenza e, dunque, una famiglia umana immensa[20].

Parlare nuovamente di fraternità significa, oggi, riscoprire e attivare la dimensione simbolica della nostra personale esistenza, quella più profonda ed efficace, che offre una percezione totalizzante della realtà e determina la nostra posizione definitiva dinanzi al mondo e al senso della storia. La dimensione simbolica dell'esistenza si manifesta, tante volte, in noi (inconsapevolmente), e a noi (coscientemente), attraverso questi e altri simili interrogativi: "Chi siamo?"; "Da dove veniamo?"; "Perché ci troviamo qui?"; "Dove stiamo andando?"; "Che cosa siamo diventati?"; "Che cosa possiamo sperare?"; "Che cosa dobbiamo fare?". Sono le inquietudini dell'uomo che *Nostra aetate* aveva già richiamato al n. 1:

> «Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo».

Il bisogno di fraternità e il sogno della fratellanza universale ci dicono che la persona umana è un essere simbolico, alla ricerca di senso e di valori trascendenti, all'insegna di un'Origine da ritrovare e di una Patria che è, al tempo stesso, dietro di noi ed eternamente davanti a noi.

"Fraternità" significa grembo che ci tiene in gestazione e dal quale si fuoriesce per tessere, non senza nostalgia e desiderio di ritorno, nuovi legami di fraternità. In tal senso, il senso di comunità e di fraternità che portiamo dentro non è tanto un ideale, bensì un evento ontologico ed esistenziale. La fraternità non è fatta di somme di persone che decidono di stare assieme, ma è un evento fondativo che accade rivelando la sua autonoma specificità, che è quella di farci incontrare

[20] Si pone in questa prospettiva la riflessione di papa Francesco a proposito della fraternità universale che è fondata teologicamente in Dio ma che ha come riferimento storico-religioso la figura di Abramo, così come ha affermato nel recente viaggio in Iraq (5/8-3-2021). Nell'incontro interreligioso avvenuto nella piana di Ur (6-3-2021), il papa ha affermato che l'itinerario compiuto dal grande patriarca Abramo fu un cammino in uscita che comportò sacrifici ma anche una grande benedizione perché divenne padre di una famiglia di popoli. Così, anche per noi, il cammino in uscita ci permette di vedere negli altri dei fratelli. «Sta a noi avere il coraggio di *alzare gli occhi e guardare le stelle*, le stelle che vide il nostro padre Abramo, le stelle della promessa»: (FRANCESCO, *Discorso* [6-3-2021], n. 2: http://www.vatican.va/content/francesco/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2021/3/6/iraq-incontro-interreligioso.html [ultimo accesso 8-3-2021]).

nella finitezza della nostra condizione umana. C'è fraternità, in un certo senso, perché c'è un'origine comune[21].

Forse, è anche vero, accogliendo la critica di chi tenta di decostruire ogni legame ontologico della fraternità, che più di Origine, bisogna parlare di "precedenza" della quale ogni persona umana fa costantemente esperienza nell'atto stesso di venire al mondo[22]. La fraternità, dunque, è cifra della precedenza nella quale ci muoviamo e che portiamo dentro di noi, fino alla fine dell'esistenza.

Si può parlare di comunità e di fraternità in termini di solidarietà tra esseri umani finiti e come forma di apertura alla relazione con gli altri che diventa comprensibile e vincolante proprio sulla base di un autentico riconoscimento sia del nostro ineludibile essere dal nulla, sia dell'essere per la morte quale orizzonte effettivo della finitezza.

In rapporto al pensiero della morte, la fraternità è un'ancora di salvezza temporanea, di sostegno, per sopravvivere al nulla ma sempre nella finitezza dell'esistenza: «Dobbiamo essere fratelli, non perché saremo salvati, ma perché siamo perduti»[23]. Tuttavia, nel contesto dell'attuale globalizzazione, sembra che la valenza di legame insita nel desiderio umano di incontro con gli altri possa fiorire soltanto nel cuore di esperienze concretamente situate, nel senso che più vi è di mondiale, più bisogna che vi sia del locale. La fraternità, in tal senso, è uno strumento efficace se riesce a intrecciare i cammini più svariati degli esseri umani che incontriamo sulla strada accanto a noi[24].

Forse, accettando per buone alcune critiche da parte di chi decostruisce qualsiasi mito fondativo della fraternità e/o della comunità, rinnegando soprattutto una sua intrinseca qualità religiosa e, in particolar modo, escludendo la cifra della differenza cristiana del vivere assieme, possiamo fare nostre alcune intuizioni di Roberto Mancini che menziona, in una sua profonda riflessione sulla comunità, la costellazione di sette criteri di discernimento dell'autenticità del bene che possono essere applicati a ogni tentativo umano di costruire una fraternità. C'è fraternità – l'autore dirà "c'è bene" –

> «quando siamo in presenza di creatività, libertà e liberazione, comunicatività comunionale, buona reciprocità, riconoscimento e verità, umanizzazione delle persone e delle relazioni, integrità e integrazione di questi aspetti. Sono queste le forze, le qualità e le dinamiche tipiche dell'ordine del bene [*della fraternità*]»[25].

---

[21] Cf. R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Biella) 2004, 14-16; ID., *Utopia. Dall'ideologia del cambiamento all'esperienza della liberazione*, Gabrielli Editore, San Pietro in Cariano (Verona) 2019.

[22] Cf. E. BIANCHI, *Creazione e redenzione*, Qiqajon, Magnano (Biella) 1991, 2.

[23] E. MORIN - B. KERN, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994, 177.

[24] È la prospettiva di E. Morin, secondo il quale, la fraternità è una comunità di destino terrestre tra gli esseri umani viatori di questo mondo.

[25] MANCINI, *L'uomo e la comunità*, 207. Secondo la prospettiva di Roberto Mancini, la comunità è la risposta a una donazione originaria e mette in primo piano la relazione con l'origine e quel suo perdurare attuale che devono essere presi sul serio da una comunità cosciente di sé. La relazione con l'origine è il tratto fondante della fraternità che non può ridursi a un fatto puramente organizzativo e convenzionale. Cf. *ivi* 34-37.

In sintesi, seguendo una prospettiva più teologica, possiamo ricondurre questi criteri a un principio biblico molto importante: l'amore è sempre autocomunicazione del bene. Possiamo, allora, ritenere per vero, senza sbagliare, che si costruisce il sogno della fraternità se c'è autocomunicazione personale del bene sia da parte di Dio sia da parte degli uomini e delle donne di ogni tempo e luogo e condizione culturale, religiosa, politica, economica e sociale. È una concezione molto ampia di fraternità che non va ancora a toccare l'identità propria di una comunità che, per il processo di assimilazione al suo interno, crea identificazione e, necessariamente, esclusione e poi possibilità d'integrazione e di accoglienza e d'incontro con l'altro.

Se la fraternità è il sogno dell'autocomunicazione del bene ad ampio raggio (orizzontale e verticale), allora, è sempre uno spazio inclusivo ed estroverso, ossia rivolto sempre all'esterno, secondo la dinamica propria del bene che si diffonde per sua stessa natura, ed è in grado di riconciliare i cuori delle persone, superando il male delle lacerazioni e delle azioni compiute. Se il bene è la stoffa di cui è intessuta la nostra esistenza per quanto possa subire deformazioni e lacerazioni, allora la fraternità è nel cuore di ogni uomo, perché appartiene all'essenza del bene stesso.

4. Riscoprire il fondamento ultimo: Dio è Padre-Madre di tutti noi

In *FT* 272, papa Francesco dichiara esplicitamente che il fondamento ultimo della fraternità nel mondo è Dio come Padre di tutti. È un'affermazione teologica di grande importanza che si ricollega al testo conciliare *Nostra aetate* 1 e 5:

> «I vari popoli costituiscono infatti una sola comunità. Essi hanno una sola origine, poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra hanno anche un solo fine ultimo, Dio»; «Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio. L'atteggiamento dell'uomo verso Dio Padre e quello dell'uomo verso gli altri uomini suoi fratelli sono talmente connessi che la Scrittura dice: "Chi non ama, non conosce Dio" (*1Gv* 4,8). Viene dunque tolto il fondamento a ogni teoria o prassi che introduca tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, discriminazioni in ciò che riguarda la dignità umana e i diritti che ne promanano».

Se Dio è padre-madre di tutti noi, allora noi siamo tutti fratelli e sorelle e abbiamo pari dignità innanzi al mondo. Quindi, il servizio che le religioni possono rendere alla fraternità nel mondo ha un fondamento teologico che s'apre a una prospettiva più antropologica e socio-culturale e civile e politica. Tuttavia, come credenti, se pur di fedi differenti, l'appello alla fraternità da parte di papa Francesco ha una radice abramitica, biblica, giudeo-cristiana, anche se si apre a una prospettiva universale. Di fatti, è poi affermato più avanti sempre al n. 272, riprendendo un passo della lettera enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI (il n. 19), che

> «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».

C’è bisogno di una verità trascendente per riconoscere la fraternità universale, ossia un “mondo altro” che ha il nome di Dio Padre. Quando la ricerca di Dio non è strumentale, né ideologica, allora l’esperienza religiosa vissuta con sincerità da un credente genera sempre del bene nella società umana che, a sua volta, se estromette Dio dalla vita pubblica e civile, finisce per impoverirsi (cf. *FT* 274). Riprendendo il *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (Abu Dhabi, 4-2-2019), il papa afferma che tra le più importanti cause della crisi del mondo moderno c’è una certa coscienza umana anestetizzata e l’allontanamento dai valori religiosi, nonché il predominio dell’individualismo e delle filosofie materialistiche che divinizzano l’uomo e mettono i valori mondani e materiali al posto dei principi supremi e trascendenti (cf. *FT* 275). In ogni testo sacro ci sono dei valori religiosi sempre validi per la nostra società che non possiamo assolutamente trascurare. Ciò significa che occorre riconoscere a ogni religione una funzione pubblica e non semplicemente privata. Ogni esperienza di Dio ha il potere in noi di risvegliare le forze spirituali della persona che può fecondare tutta la vita sociale.

I nn. 277-280 di *FT* sono dedicati all’identità cristiana e si dice c he la sorgente di dignità umana e di fraternità, per noi cristiani, sta nel Vangelo di Gesù Cristo (cf. n. 277): da qui scaturisce l’interesse della Chiesa cattolica per tutti ciò che è umano (cf. n. 278, con chiaro riferimento a Paolo VI e alla sua lettera enciclica *Ecclesiam suam* (6-8-1964).

5. Alle radici della violenza religiosa

Libero da ogni sorta d’irenismo, papa Francesco, nei nn. 281-284 di *FT*, tocca il tema delicatissimo del rapporto tra religione e violenza e ribadisce, senza equivoci, che non si può uccidere nel nome di Dio. Solo un uso strumentale e ideologico della fede può permettere la morte del fratello e, quindi, il ricorso alla violenza nel nome di Dio. Però, anzitutto, al n. 281, si afferma che tra le religioni è possibile un cammino di pace perché il punto di partenza è e dev’essere lo sguardo di Dio che non guarda con gli occhi ma con il cuore. Quindi, si auspica, poi, al n. 282 di *FT*, che i credenti possano trovare spazi per dialogare e per agire insieme per il bene comune e la promozione dei più poveri.

Non è in atto il tentativo di creare una nuova religione mondiale che accoglie tutti. Non c’è nessun rischio di sincretismo o di pan-spiritualismo. Il papa sembra smontare subito questa ipotesi di accusa o rischio in atto per chi crede nella pacifica convivenza tra le religioni e riconosce il loro effettivo contributo per la pace e la promozione del bene comune. Per sgombrare il campo da ogni sorta di relativismo, papa Francesco afferma sempre al n. 282 di *FT*, citando il n. 106 dell’esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia* (2-2-2020), che

> «Non si tratta di renderci tutti più *light* o di nascondere le convinzioni proprie, alle quali siamo più legati, per poterci incontrare con altri che pensano diversamente […]. Perché tanto più profonda, solida e ricca è un’identità, tanto più potrà arricchire gli altri con il suo peculiare contributo».

Il confronto con l'altro, che nasce dalla cultura dell'incontro, sollecita a ritornare all'essenziale della nostra fede: l'amore per Dio e l'amore per il prossimo. Dunque, la violenza non trova radice o base nelle convinzioni religiose fondamentali ma nelle loro deformazioni. Se c'è un culto sincero reso a Dio non si potrà non volere il rispetto per la dignità e la libertà degli altri (cf. *FT* 283).

Il terrorismo sparso nel mondo, al nord come al sud, in Occidente come in Oriente, non è dovuto alla religione, bensì alle accumulate interpretazioni errate dei testi religiosi, come anche alle politiche di fame, di povertà, di ingiustizia, di oppressione e di arroganza (cf. *FT* 283). Qui è ancora una volta richiamato il *Documento sulla fratellanza umana* quando si afferma che le convinzioni religiose riguardo al senso sacro della vita umana ci permettono di

«riconoscere i valori fondamentali della comune umanità, valori in nome dei quali si può e si deve collaborare, costruire e dialogare, perdonare e crescere, permettendo all'insieme delle diverse voci di formare un nobile e armonico canto, piuttosto che urla fanatiche di odio»[26].

Al n. 284 di *FT* si riconosce la responsabilità anche di alcuni leader religiosi che fomentano la violenza fondamentalista scatenando i rispettivi gruppi religiosi. Per questo, c'è bisogno di leader religiosi con capacità di dialogo e di mediazione per la pace e di formazione ai valori religiosi autentici, tra i quali predominano la sacralità della vita e il rispetto della libertà religiosa.

6. I testimoni della fraternità

L'enciclica si conclude con l'appello alla pace e alla fraternità già presente nel *Documento sulla fratellanza umana* di Abu Dhabi (cf. *FT* 285) e richiama, al n. 286, alcuni testimoni della fraternità universale. Tra tutti, san Francesco d'Assisi, poi si fa riferimento a Martin Luther King, Desmond Tutu, il Mahatma Gandhi e il beato Charles de Foucauld. Sono persone che, con storie diverse e fedi differenti, hanno lavorato nell'unico sentiero della fraternità compiendo un vero cammino di trasformazione. Il papa si sofferma, proprio nelle ultime battute dell'enciclica, su Charles de Foucauld[27] che si è sentito veramente fratello di tutti e, come ama ricordarlo Paolo VI, il "fratello universale".

«Egli andò orientando il suo ideale di una dedizione totale a Dio verso un'identificazione con gli ultimi, abbandonati nel profondo del deserto africano. In quel contesto esprimeva la sua aspirazione a sentire qualunque essere umano come un fratello, e chiedeva a un amico: "Pregate Iddio affinché io sia davvero il fratello di tutte le anime di questo paese". Voleva essere, in definitiva, "il fratello universale". Ma solo identificandosi con gli ultimi arrivò ad essere fratello di tutti. Che Dio ispiri questo ideale in ognuno di noi. Amen».

[26] *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (Abu Dhabi, 4-2-2019): *L'Osservatore Romano* del 4-5 febbraio 2019, p. 7.

[27] Cf. CHARLES DE FOUCAULD, *Meditazione sul Padre nostro*, in ID., *Opere spirituali*, Paoline, Roma1983, 555-562; ID., *Solo con Dio in compagnia dei fratelli*, a cura di E. Bolis, Paoline, Milano 2002; P. SOURISSEAU, *Charles de Foucauld 1858-1916. Biografia*, traduzione a cura delle Discepole del Vangelo e di A. Mandonico, Effatà, Cantalupa (Torino).

Di san Francesco d'Assisi e del suo sogno di fraternità universale e del suo viaggio in Egitto presso il Sultano si è già scritto abbastanza. Il Poverello inaugurò la terza via, quella del dialogo e dell'incontro fratello, che permette di vedere nell'altro un dono di Dio e non una minaccia per la propria identità. La prima via fu quella delle crociate e si rivelò un percorso sbagliato, difficile, tragico. La guerra produce solo morti e sconfitte: perché non è mai chiara la distinzione tra vinti e vincitori. Lo stesso san Francesco ne sperimentò il fallimento: rientrò ad Assisi senza più il sogno di essere cavaliere perché la guerra gli provocò ferite, sofferenze, crisi. L'oppressione e lo sterminio dell'altro determinano sempre ideologie a scapito delle alterità e delle diversità: il prossimo – lo straniero, l'altro – è "diverso da me" solo "temporaneamente", fino a quando non lo elimino.

La seconda via fu, ed è ancora, quella dell'isolamento e dell'emarginazione, del pregiudizio, ma oggi non avrebbe più senso, perché siamo nell'era della globalizzazione. Non è più percorribile, anche se in molti, fuori e dentro la Chiesa, vorrebbero conservarla per la paura, in nome della difesa della propria identità cristiana, dimenticando, invece, che la nostra fede è dialogica, capace di accogliere d'integrare le diversità. Di fatti, l'altro c'è, vive accanto a me, e non è più il nostro nemico o un estraneo che posso mettere da parte con indifferenza. Per questa seconda via, l'altro c'è, lo straniero è ammesso, ma deve stare in disparte, lontano da me, dalla mia famiglia, dalla mia città, ai confini, fino a quando non si convertirà alla mia fede, alle mie tradizioni, perdendo così la sua identità: egli sarà altro solo temporaneamente, fino al completamento del suo processo identificativo nella mia cultura. Nella migliore delle ipotesi, questa seconda via può generare soltanto una sorta di tolleranza passiva. La terza via, invece, è quella del sogno e dell'utopia che non può venire meno e che tanti altri testimoni di fedi differenti e anche non credenti sembrano praticare.

Nelle parole famose di Martin Luther King (15-1-1929/4-4-1968) – *I have a dream* – si cela un ampio progetto socio-politico e cultural-religioso di pacifica convivenza tra popoli e comunità multietniche che imparano a convivere assieme, in modo interculturale e intrareligioso, scoprendosi gli uni amici e fratelli degli altri e viceversa. Il suo impegno profetico, per la non violenza e la fine della segregazione razziale, gli costò la vita (fu assassinato la sera del 4 aprile 1968) ed è tuttora un modello valido di laboratorio per la pace. Il sogno di Martin Luther King, pastore evangelico e attivista politico americano, fu di vedere che un giorno, sulle rosse montagne della Georgia, i figli degli ex schiavi e i figli degli ex padroni di schiavi sedessero insieme alla tavola della fraternità[28].

Merita attenzione anche la testimonianza del vescovo anglicano sudafricano Desmond Tutu (premio Nobel per la pace nel 1984) che, in nome della fede cristiana, ha denunciato ogni forma di razzismo e d'ingiustizia soprattutto verso le categorie più deboli della società mondiale, rimettendo al centro la forza profetica del Vangelo. Desmond Tutu si è esposto in prima linea nella lotta contro l'apartheid in Sudafrica e ha guidato la Commissione *Verità e*

[28] Cf. almeno M.L. KING, *«I have a dream». L'autobiografia del profeta dell'uguaglianza*, a cura di C. Carson, Mondadori, Milano 2017.

Riconciliazione che ha permesso al suo paese un nuovo inizio dopo la stagione della segregazione razziale. Dal 2007 al 2013, l'arcivescovo Tutu è stato presidente di «The Elders», un gruppo di leader mondiali indipendenti che operano in difesa della pace e dei diritti umani[29].

Ben noto a un vastissimo pubblico è la testimonianza per la non violenza e la fraternità del Mahatma Gandhi e per aver tentato di liberare la religione dalla sfera privata della fede inserendola nella vita sociale e politica del credente, a partire proprio dall'India[30]. La sua costante esperienza spirituale gli insegnò che non vi è altro Dio che la Verità stessa. Egli fu convinto che, per vedere faccia a faccia l'universale Spirito di Verità, che tutto pervade, si deve essere capaci di amare la più infima creatura come se stessi. Dunque, non ci si può estraniare da alcun ambito della vita, neanche dal campo politico della nostra esistenza. La religione, per Gandhi, è il servizio umanitario a tutto ciò che vive, perché il Signore abita tutto ciò che nel mondo si muove[31]. L'esperienza di Dio, in ogni religione, è apertura alla Vita, a partire dai più bisognosi, ed è apertura alla Verità e all'Amore. Dunque, per essere veramente religiosi occorre passare per la vita pubblica. Diversamente, la religione, se resta nella sfera privata, è solo una forma sociale di superstizione.

Per Gandhi, non è possibile suddividere in compartimenti stagni il lavoro sociale, economico, politico e quello puramente religioso. Nessuna religione è separata dall'attività umana: ne costituisce, in realtà, la base morale per l'agire della persona. Vige questo principio molto caro a Gandhi: "coloro che sostengono che la religione nulla ha a che fare con la politica, non sanno che cosa significhi religione". La verità (*satya*) implica l'amore e la fermezza (*agraha*) genera, quindi, forza. Da qui l'inizio del movimento indiano guidato da Gandhi *satyagraha*, ossia della forza che nasce dalla Verità e dall'Amore (o nonviolenza). La Verità (*Satya*) è Dio stesso[32] e solo la prova di Verità è l'azione basata sul rifiuto di fare del male e dà la virtù di accogliere su di sé la sofferenza del conflitto con la finalità di interrompere la spirale della violenza. In questa prospettiva, la religione della nonviolenza è per tutti, per ogni uomo e per qualsiasi credente: è la legge della nostra specie umana. La dignità dell'uomo richiede l'obbedienza a una legge superiore, ossia alla forza dello Spirito[33].

Questi, come altri testimoni della fraternità universale, lasciano ben intendere, così com'è nell'intenzione di papa Francesco, che la fede non è separata dalla vita concreta e che non esiste un tempo per il mercante e un tempo per Dio, così

[29] Cf. D. TUTU, *Il mio Dio sovversivo*, Emi, Verona 2015.

[30] Cf. M. K. GANDHI, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1940. Si consideri pure l'edizione online https://www.gandhiashramsevagram.org/autobiography/content.php [ultimo accesso 16-3-2021].

[31] Cf. *ivi* 382-382.

[32] Cf. M GANDHI, *Una guerra senza violenza*, Centro Gandhi, Pisa 2005, 102-103. Per Gandhi, è fondamentale riconoscere che la Verità è Dio e non semplicemente che Dio è la Verità, perché la legge di Dio è Dio stesso. La persona che prega Dio deve fondersi con lui completamente. L'uomo non diventa tale in quanto ha due mani ma diventa uomo veramente quando diventa un tabernacolo di Dio.

[33] «Vi è una forza vivente, immutabile, che tiene tutto assieme, crea, dissolve e ricrea. Questa forza o spirito informatore è Dio […]. E questa forza è benevola o malevola? La vedo esclusivamente benevola, perché vedo che in mezzo alla morte persiste la vita, in mezzo alla menzogna persiste la verità, in mezzo alle tenebre persiste la luce»: (M. GANDHI, *Antiche come le montagne*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, 100).

come non si può più marcare definitivamente la differenza tra uno spazio sacro e uno spazio profano. L'incontro con Dio, nell'esperienza religiosa, avviene sempre attraverso l'incontro con l'altro. Il nostro vissuto quotidiano è impregnato della nostra fede e la nostra testimonianza di vita manifesta concretamente quello che siamo e ciò in cui crediamo, divenendo consapevoli che «amare il più insignificante degli esseri umani come un fratello, come se al mondo non ci fosse altri che lui, non è perdere tempo»[34].

[34] R. VOILLAUME, *Frère de tous*, Ed. du Cerf, Paris 1968, 13.