

*Mai senza l'altro*  
**L'imperativo etico della fraternità**

Milano, 16 febbraio 2021

---

*Gli uni gli altri*  
*Radici cristologiche e implicazioni ecclesiologiche dell'essere-fratelli*  
Prof. Duilio ALBARELLO

La sapienza cristiana circa la fratellanza segue una strada differente rispetto al doverismo e al cinismo, poiché si istituisce in obbedienza alle parole di Gesù attestate dal vangelo di Giovanni: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amato» (Gv 15,12). È la risposta di un amore compassionevole che si vuole incondizionato, poiché si origina dal riconoscimento di un comune essere-fratelli, in quanto generati dall'agape assolutamente preveniente del Figlio. Tale visione di fraternità universale presenta perciò radici cristologiche, implicazioni ecclesiologiche e sviluppi antropologici, che attendono di venire adeguatamente esplicitati, se si intende sfuggire al rischio di incagliarsi nelle secche del sentimentalismo spiritualistico o del volontarismo moralistico.

Questo è dunque l'obiettivo del presente contributo, che si offre come un percorso tra i molti praticabili. Poiché nessuna voce è mai in assoluto la prima, prenderemo le mosse dall'ascolto responsabile di due prospettive che, nella loro differenza quasi antitetica, si lasciano leggere come gli estremi di un ventaglio di posizioni possibili. Da un lato, ci confronteremo con l'approccio mistico-metafisico di Michel Henry, incentrato sull'Archi-fraternità che emerge dalla sua fenomenologia della Vita (punto 1). Dall'altro lato, ci accosteremo all'approccio teologico-politico di John Milbank, imperniato sulla partecipazione fraterna che sta alla base del suo socialismo spirituale (punto 2). Infine, cercheremo di rilanciare ulteriormente la riflessione, mostrando come una coerente cristologia di Gesù possa autorizzare il riconoscimento storico-salvifico di una fraternità eccedente, che propizia la transizione dello stile

pubblico della Chiesa dalla pretesa di una visibilità egemonica alla testimonianza di un'invisibilità generativa (punto 3).

**1. Corpo sociale come corpo mistico.**  
**L'Archi-fraternità nella fenomenologia della Vita di Michel Henry**

Nell'intero suo percorso, Michel Henry non cessa di muovere una critica a tutti i sistemi teorici che fanno sorgere l'individualità da un fondo neutro o anonimo, quindi derivano l'ipseità da ciò che non è un sé. Rispetto a tale prospettiva, egli contrappone il concetto di «filiazione» dal Verbo della Vita, intesa come ciò che permette di definire propriamente l'uomo.

*1.1. La nascita trascendentale dalla Vita assoluta e l'in-carnazione dell'Archi-Figlio*

La Vita è ciò che sempre rimette il soggetto in possesso di sé, ma soltanto perché il movimento costitutivo del soggetto stesso è il venire a sé della Vita assoluta nella forma particolare della vita singola. Questo è ciò che Henry intende quando parla della «immanenza della Vita in ogni vivente», come concezione formale della trascendenza, che trova la sua determinazione più precisa quando è posta in esplicito riferimento a Dio.

A procedere da tali premesse, Henry riscontra una corrispondenza rispetto a questo orizzonte nella teologia del Nuovo Testamento e in specie del Vangelo di Giovanni. Il primo versetto del Prologo giovanneo: «In principio era il Verbo» dovrebbe essere interpretato nel senso che il Padre, l'Archi-Vita, si rivela a sé nel Figlio, nel senso che si rivela a sé unicamente generandosi come il Sé singo-

lare del Figlio. In questa prospettiva, si può affermare che Cristo è l'Archi-Figlio, ossia il «trascendentale» di ogni uomo e, dunque, la sua In-carnazione primordiale è in grado di gettare luce sul venire all'esistenza dell'uomo stesso.

È importante rimarcare che il legame con Dio si gioca proprio lì dove il soggetto trae la possibilità di venire a sé. Tale legame stabilisce l'uomo in un'insuperabile condizione filiale, esattamente perché il suo rapporto con la Vita assoluta si fonda nel Sé del Figlio. Ne deriva che l'auto-affezione in cui il sé perviene alla propria condizione filiale non è altro che l'auto-affezione della Vita assoluta: in altre parole, non esiste il sé del soggetto umano se non in Dio. Di conseguenza, gli esseri umani – proprio in quanto figli – sono posti tra di loro nello status di fratelli.

### *1.2. La soggettività «filiale» e l'Archi-fraternità come «corpo mistico»*

Da questo punto di vista, Henry può affermare che la concezione dell'intersoggettività, che emerge dalla sua fenomenologia della Vita, è la stessa che è implicata nella dottrina del corpo mistico di Cristo, il quale si riferisce in ultimo all'interiorità fenomenologica reciproca di tutti i viventi, che si genera grazie all'interiorità fenomenologica reciproca del Padre e del Figlio. Da qui scaturisce la Archi-fraternità, in forza della quale l'identità di figli definisce la condizione comune degli uomini.

L'oblio della condizione filiale non significa la perdita di una qualificazione parziale del soggetto, bensì la perdita della sua stessa vita. Commentando Lc 6,32-35, in cui Gesù aggiunge di amare i nemici, Henry rileva che la legge dello scambio, che esclude dall'amore chi non può o non vuole ricambiare, nasce proprio dalla dimenticanza della condizione filiale: nella misura in cui l'uomo ha perso la verità della propria relazione con Dio, non è più in grado di considerare gli altri per quello che sono, ossia fratelli, costituiti come tali grazie all'Archi-fraternità, che originariamente li unisce.

Per Henry, come si è visto, la relazione con Dio ha luogo nel venire a sé della Vita, cioè nel costituirsi dell'ipseità carnale del soggetto. Coerentemente, tale relazione si risolve in un'affezione immediata, che avviene nello

stesso momento in cui il soggetto «patisce» se stesso. Occorre al contrario rilevare che la relazione con Dio, pur avendo luogo lì dove il soggetto diventa sé stesso, non è immediata, in quanto non presenta una forma lineare, ma complessa: più esattamente, presenta una forma storica, che trova la sua attuazione compiuta nell'evento cristologico e nel riferimento credente ad esso tramite la risposta della fede teologale.

La scelta di esporsi nella fraternità è già sempre preceduta e sostenuta dall'iniziativa di Dio di esporre sé stesso per primo a nostro favore, non immediatamente attraverso il Verbo eterno, bensì concretamente attraverso la vicenda storica di Gesù Cristo. Si tratta di mostrare in che modo Gesù Cristo si dia a comprendere come il «fondamento» teologico della fraternità che lega gli esseri umani, abbandonando però una fenomenologia di tipo «mistico-metafisico», quale quella proposta dal filosofo francese, che finisce di condizionare in senso a-storico l'ermeneutica delle categorie neotestamentarie di creazione e di predestinazione in Cristo.

## **2. L'animale politico e il corpo pneumatico. La fraternità radicale nel socialismo spirituale di John Milbank**

Se il punto di vista da cui si pone la riflessione di Henry è intenzionalmente decontestualizzato rispetto ad ogni determinazione effettiva della storia e della cultura, al contrario la proposta teologica del «socialismo spirituale» elaborata da John Milbank prende esplicitamente le mosse da una critica serrata alla prospettiva politica ed economica del liberalismo. Il sistema liberale moderno appare posto nel campo di tensione generato da una duplice forma speculare di legalità: per un verso, la regola della vita immediata, che implica la concezione di un ordine idealmente capace di emergere dal basso in modo spontaneo; per altro verso, la regola di un'autorità centralizzata, che promulga l'affermarsi a livello collettivo di un ordine imposto dall'alto.

### *2.1. Il «regno di agape» e l'imperativo etico della partecipazione fraterna*

Milbank ritiene che tale tensione tra la dinamica della vita e la dinamica dell'autorità

possa essere radicalmente reinterpretata nella misura in cui la si confronti con la visione teologico-politica elaborata da Paolo di Tarso nel suo corpus epistolare. Lo snodo decisivo è rappresentato dall'inedita idea di vita, che risulta dall'opera paolina.

Paolo infatti muove dalla convinzione derivata dalla fede che Cristo, avendo patito la morte assumendola su di sé a favore d'altri, grazie al dono del suo Spirito chiama tutti gli esseri umani a partecipare di tale morte salvifica. Ora, partecipare nello Spirito alla morte di Cristo significa vincere le passioni auto-referenziali, per affermare invece la passione oblativa identificata con l'agape, che fonda una pratica della libertà connotata da una generosità sovrabbondante.

Dunque, Milbank rilegge la risurrezione del Crocifisso come un dono eccedente d'amore, attraverso il quale Dio rivela che, più originaria del sospetto e del conflitto, è la disposizione della fiducia e della dedizione, destinata ad essere accolta e messa in atto fra gli uomini come fondamento di una fraternità radicale, che crea le condizioni per una loro convivenza pacifica e solidale nel «regno di agape».

L'ethos della partecipazione fraterna non si radica perciò nell'esercizio di una ragione astratta, bensì sul terreno di una fede al contempo narrativa, pratica e dottrinale, il cui luogo effettivo di attuazione è la comunità ecclesiale. A questo livello, gioca un ruolo fondamentale la rilettura del tema relativo all'incarnazione del Figlio, come accadere storico-concreto della unità nella differenza del divino e dell'umano. La prassi inedita, che scaturisce dall'umanità del Figlio di Dio, è connotata dal fatto che l'evento cristologico unisce in maniera paradossale il massimo della dedizione ad altri con il massimo del ritrovamento di sé.

## *2.2. Ricostituire il legame sociale nella forma di una fraternità soprannaturale*

Il riferimento all'evento di Cristo dall'inizio della sua vicenda sino al compimento pasquale - ripresentato dalla Chiesa di generazione in generazione - permette di riconoscere che soltanto nella prassi di agape si attua quella logica del dono incondizionato e gratuito, in base alla quale diventa possibile istituire e ricostituire il legame sociale nella

forma di una fraternità, capace di superare il sistema competitivo prescritto dall'utilitarismo liberista.

L'impostazione metodologica seguita da Milbank risulta in debito con quella che egli stesso definisce la «rivoluzione integrale», posta in atto dalla teologia cattolica del Novecento in particolare nel contesto francese e tedesco. La via francese – rappresentata in specie dagli autori appartenenti alla cosiddetta *nouvelle théologie*, che trova in Maurice Blondel il suo antesignano ispiratore e in Henri de Lubac il suo esponente di spicco – appare connotata dall'intento programmatico di una «soprannaturalizzazione del naturale». Al contrario, la via tedesca – aperta emblematicamente dal progetto teologico-trascendentale elaborato da Karl Rahner – si propone di argomentare la prospettiva fondamentale di una «naturalizzazione del soprannaturale».

Milbank dichiara in maniera esplicita la sua preferenza per la linea francese declinata in particolare da de Lubac, che si spinge, in maniera più radicale, a far valere l'accadere storico della «carità soprannaturale» come novità irriducibile, capace di inaugurare una forma di socialità politica e una figura di pratica etica basate sulla partecipazione fraterna. Perciò soltanto quest'ultima declinazione dell'istanza di integralità sarebbe in grado di provvedere la base adeguata per l'impresa di formulare una critica teologica all'assetto della società ed elaborare una proposta alternativa, nella direzione del rilancio di una rinnovata cristianità.

Tentando di raccogliere in uno sguardo complessivo la proposta del socialismo spirituale di Milbank, possiamo notare che la sua visione della partecipazione fraterna si basa non su di una cristologia del Logos, quale quella operante nel pensiero di Michel Henry, ma su di una cristologia di Gesù, attenta a sottolinearne la dimensione temporale e quindi pratica. Il comandamento di agape – «amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (Gv 15,12) – rinvia ad un ideale regolativo di fraternità vissuta, che da un lato sporge verso un compimento escatologico, ma per altro verso esige un'anticipazione storica, che contiene in sé delle ineludibili implicazioni a livello delle relazioni ecclesiali e sociali.

Tuttavia, Milbank – coerente con la sua impostazione ispirata ad una «ortodossia radicale» – stabilisce un’antitesi di principio tra il piano antropologico dell’animale politico e il piano teologico del corpo pneumatico. Ciò è dovuto al presupposto di un’integralità della salvezza, che stenta a riconoscere alla comune condizione umana un’effettiva consistenza, poiché tende ad inglobarla in maniera quasi immediata nella sfera religiosa e specificatamente cristiana. Nondimeno, solo ammettendo che la «secolarità» – dunque, l’attuazione dell’umano comune – mantiene una sua densità non riducibile, si creano i presupposti per immaginare una nuova sintesi del cristianesimo con la cultura moderna e contemporanea. Una sintesi, che potrebbe trovare il suo punto di mediazione proprio nel riferimento alla condizione dell’essere-fratelli, riletta adeguatamente nella sua qualità antropologica e allo stesso tempo teologale.

### **3. «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?». La buona pratica di una fraternità eccedente**

Nel vangelo di Matteo, nel contesto del discorso escatologico che precede immediatamente il racconto della passione e della risurrezione, Gesù si rivolge ai suoi con questa esortazione: «Voi non fatevi chiamare “rabbi”, perché uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate nessuno “padre” sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello celeste» (*Mt* 23,8-9). Qui la condizione fraterna, che accomuna i discepoli dell’unico Maestro, è posta in stretto rapporto con il riconoscimento dell’unico Padre che è nei Cieli, come vertice insuperabile della nomina autentica di Dio. Nel momento post-pasquale, queste parole di Gesù sembrano trovare corrispondenza nella circostanza testuale per cui, negli Atti degli apostoli, il termine più ricorrente per designare i cristiani è proprio quello di «fratello» (*At* 1,15; 11,1; 12,17; 14,2; 21,17; ecc.). Ciò è dovuto al fatto che la comune appartenenza a Cristo dentro la sequela condivisa autorizza l’iscrizione della peculiarità di quel rapporto nella semantica della fraternità.

Da questo punto di vista, allargando ulteriormente lo sguardo, sembra plausibile so-

stenere che le categorie della creazione e della predestinazione in Cristo – soprattutto nella loro declinazione all’interno dell’epistolario paolino – siano probabilmente da leggere sullo sfondo di questo concreto vissuto ecclesiale, come il tentativo di esprimere attraverso una formula sintetica l’operazione di universalizzazione di quel vissuto stesso. Di conseguenza, tali categorie neotestamentarie non sono da interpretare secondo un’ontologia metafisico-essenzialista, coerente con una cristologia del Logos, bensì secondo un’ontologia storico-salvifica, corrispondente ad una cristologia di Gesù. In questa prospettiva, l’unità del genere umano - compresa come l’espressione di un essere-fratelli che abbatte i muri di separazione fra Giudeo e Greco, schiavo e libero, maschio e femmina – non è tanto da intendersi come fondata sulla condivisione protologica di una generica «immagine di Dio», quanto piuttosto sulla comune orientazione costitutiva verso la conformazione escatologica alla peculiare «immagine del Figlio» (*Rm* 8,29), grazie alla quale tutti sono «uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3,28).

#### *3.1. Apertura o chiusura, paura o fiducia. Un dilemma da sciogliere*

Qui è in gioco quella che potremmo definire una «fraternità eccedente», incardinata sull’affidamento condiviso ad una promessa più grande, che permette all’alleanza tra gli esseri umani di nascere e di mantenersi in vita, «sperando contro ogni speranza» per usare ancora il linguaggio di Paolo (*Rm* 4,18). Occorre partire dalla constatazione che l’esperienza umana originaria è rappresentata per tutti da quello spazio di prossimità fraterna in cui ognuno viene riconosciuto in quanto se stesso soltanto tramite l’altro e con l’altro, di certo senza ignorare l’eventualità e in alcuni casi l’inevitabilità del conflitto. In particolare, all’interno della convivenza urbana tale spazio di prossimità si amplia a dismisura, letteralmente fino al rischio di smarrire la misura appropriata di una relazionalità, che consenta in concreto di riconoscersi a vicenda.

Ne deriva che il compito prioritario della comunità ecclesiale sul piano pubblico non sarà quello di limitarsi a ripetere discorsi prescrittivi riguardanti il comportamento etico e l’impegno politico. Si tratta piuttosto di scoprire, attivare e alimentare in ogni persona la

capacità di riconoscere la fonte di quelle risorse di partecipazione, collaborazione e solidarietà, che possono rendere la società un luogo vivibile e ospitale per chiunque. Questo è esattamente il tema dell'ultima enciclica di papa Francesco, *Fratres omnes*, dedicata alla fraternità e all'amicizia sociale. Non a caso, la struttura portante del documento si pone nel campo di tensione tra «le ombre di un mondo chiuso» e il «pensare e generare un mondo aperto», che invoca la plasmazione di «un cuore aperto al mondo intero» come condizione di possibilità di una necessaria cultura dell'incontro.

Per superare quella che Zygmund Bauman chiama la logica delle tribù, c'è realmente bisogno non solo di un dialogo tra culture, bensì ancora prima di una cultura del dialogo, che nasce soltanto a patto che molti siano disponibili a fare un atto coraggioso di fiducia nella fraternità, anche a costo di esporsi all'incomprensione e al fallimento. Proprio su questo terreno la Chiesa è provocata a testimoniare a livello pratico quella cattolicità che – per citare il *Proemio* di *Veritatis gaudium* al n. 4, d – «la qualifica come fermento di unità nella diversità e di comunione nella libertà».

### 3.2. C'è dell'altro. Dalla visibilità egemonica alla invisibilità generativa

Di conseguenza, il dono più fruttuoso che il cristianesimo offre ad ogni cultura e società è proprio sollecitare e abilitare a riconoscere quella fraternità eccedente, che si fa strada e si alimenta ovunque vengano attuati gesti di dedizione, di cura, di tenerezza, di misericordia, di riconciliazione, di giustizia. La stessa comunità ecclesiale non è capace di provocare il darsi di questa fraternità: piuttosto, è incaricata di seguirne con ostinazione le tracce ben oltre i suoi confini, ovunque si lascino intravedere; ed è chiamata a benedirne con letizia i gesti, sempre gratuiti e sorprendenti, da chiunque siano compiuti.

Questa sensibilità per il senso condiviso dell'essere-fratelli esige che la Chiesa cattolica prenda finalmente congedo dal lutto interminabile per la cristianità perduta, con la sua perfetta sovrapposizione tra appartenenza ecclesiale e appartenenza civile. È chiaro che accettare lo sgretolamento di questa sovrapposizione significa cambiare i connotati della propria identità. Dentro un contesto di cristia-

rità, l'identità della Chiesa trova il suo contrassegno nell'occupazione integrale degli spazi; è un'identità che punta ad una visibilità egemonica, per rivendicare un primato e un peso nell'assetto della convivenza civile. Al contrario, quando l'ossessione per una visibilità egemonica lascia spazio alla sollecitudine per un'invisibilità generativa nello Spirito del Figlio, allora si avvia un movimento di diaspora, in cui l'identità ecclesiale si misura piuttosto nel riferimento ad una dispersione all'interno del vivere insieme, che permette ai discepoli di essere sale e lievito entro la rete delle relazioni interpersonali e collettive.

La metamorfosi identitaria che è richiesta da questa transizione post-sacrale non è senza dolore e neppure senza conversione. Si tratta di immaginare un Cattolicesimo probabilmente a bassa intensità sociologica, ma sicuramente ad alta intensità evangelica; un Cattolicesimo incaricato di testimoniare in maniera credibile quell'umanesimo in Cristo, che è capace di riannodare i fili, troppo spesso troncati, che legano la libertà con la responsabilità e la fraternità. In altri termini, la presenza cristiana è chiamata a suscitare e condividere nell'ambito della convivenza sociale una maniera più giusta e solidale di abitare il mondo, in nome appunto della forza umanizzante della fede, con le sue risorse spirituali capaci di autorizzare una speranza radicale nella vita e nei legami. Mai senza l'altro, ma anche gli uni gli altri in una buona reciprocità; in ogni caso, con e come Gesù il Figlio, nel quale soltanto possiamo tendere a diventare realmente e pienamente tutti fratelli.