

Dies academicus
22 novembre 2018

Dialogo e autorità tra società e Chiesa

Prolusione del prof. CHRISTOPH THEOBALD SJ

docente di teologia sistematica - Centre Sèvres, Parigi

Le grandi onde che, in questo tempo, agitano in maniera consistente la barca della Chiesa, necessitano che l'insieme dell'equipaggio, e soprattutto coloro che sono incaricati di "governarla", s'interrogano non solamente sulla maniera di tenerla a galla, ma anche di mantenerla nella direzione del vento per non perdere l'unica rotta che è l'annuncio del Vangelo a tutta la creazione (Mc 16,25 s. e *Lumen Gentium*, 1).

Ora, nello scorso mese di agosto, papa Francesco ha inviato una lettera al popolo di Dio nella quale parla della sofferenza vissuta da parte di innumerevoli vittime di abusi sessuali e fustiga il clericalismo riconoscendo in esso una delle cause di questa malattia che attanaglia la Chiesa. Il clericalismo è una «maniera deviata di concepire le autorità nella Chiesa»; una «“attitudine” – come scrive il papa – che annulla non solamente l'identità personale dei cristiani, ma tende parimenti a diminuire e a sottovalutare la grazia battesimale che lo Spirito Santo ha posto nel cuore del nostro popolo. Il clericalismo, favorito dai preti o dai laici, dà vita ad una scissione nel corpo ecclesiale che incoraggia e aiuta a perpetuare molti dei mali che oggi denunciavamo».

Siccome il papa interpella l'insieme del popolo di Dio, mi sembra importante che anche la teologia, le teologhe e i teologi tutti, si mettano all'ascolto di questo appello e se ne preoccupino. Vorrei dunque, in questo intervento, interrogarmi con voi - *in maniera positiva* - circa un esercizio non clericale dell'autorità, allargando il nostro ambito di riflessione al di là della Chiesa e situando la questione dell'autorità dentro l'insieme dei dialoghi relazionali (*entretiens*) che formano la nostra vita quotidiana. Mi sembra infatti che prendere un po' di distanza - come è conveniente fare in occasione di un *Dies academicus* - può sostenere i nostri sforzi concreti in ordine all'impegno di mantenere la barca della Chiesa e le sue vele ancora una volta spiegate al vento dello Spirito Santo.

La questione di fondo che vorrei trattare questa mattina può essere formulata nel modo seguente: *come si articolano concretamente tra loro le molteplici scelte, le negoziazioni e i dialoghi che costituiscono la nostra vita quotidiana e il ruolo dell'autorità o delle autorità che al giorno d'oggi incontriamo sullo stesso terreno complesso del nostro vivere insieme?* Formulo l'ipotesi che una riflessione sulla finalità dei nostri dialoghi interpersonali, familiari, sociali ed ecclesiali ci permetterà di comprendere, allo stesso tempo, le sfide che abbiamo davanti, ma anche ciò che oggi, in questa prospettiva, dobbiamo legittimamente attenderci da ogni forma di autorità¹.

¹ Il titolo originale dell'intervento dato da C. Theobald è: *S'entendre dans l'Église et dans la société. Pour une articulation entre autorité et dialogue* (ndt).

Potremmo descrivere questa finalità utilizzando il felice termine “intesa” (*entente*). Che si tratti di dialoghi tra persone, di deliberazioni in seno ad un gruppo dalle dimensioni più o meno importanti, o di negoziazioni tra gruppi avversari, tra avversari, come pure tra nemici, lo scopo è sempre lo stesso: arrivare ad intendersi. Il sostantivo “intesa” e il verbo “intendersi” sono dei termini dal significato molto ricco. Quando prendiamo coscienza della loro etimologia, scopriamo che essi ci orientano verso il registro dell’ascolto: l’intesa mutuale e reciproca suppone la mia capacità di ascoltare l’altro e quella dell’altro di ascoltarmi e dunque l’attitudine, o almeno la disposizione, ad intenderci reciprocamente. Questo, in effetti, dovrebbe essere il compito di ogni dialogo in quanto cammino che permette di giungere ad un’intesa, per quanto provvisoria essa sia.

Ricordare da subito questi significati (*conditions*) elementari significa prendere coscienza del fatto che il dialogo non è semplicemente o solamente minacciato dai differenti tipi di sordità, dai malintesi o dalle disposizioni o dagli interessi più o meno dichiarati, ma costituisce anche un’impresa rischiosa; esso richiede che ciascuno dei *partners* sia disponibile a giocarsi fino in fondo nel gioco dell’incontro! Non conosciamo forse molti dialoghi interrotti?

La vasta gamma dei nostri interessi personali e sociali, dei nostri problemi da risolvere e delle nostre cause da difendere, ecc. può entrare nei nostri dialoghi: intendersi sul salario minimo non è la stessa cosa che trovare un’intesa per quanto riguarda la coabitazione tra religioni all’interno di uno stesso territorio oppure trovare un’intesa per quanto riguarda la riunificazione di più chiese fino ad ora separate. Accade raramente che un dialogo, un colloquio, una conversazione, costituisca di per se stesso lo scopo, presupponendo già a monte una certa dimensione di intesa; è ad esempio il caso di amici, di congiunti, di compagni di una comunità che si ritrovano insieme; e può darsi il caso che il contenuto del dialogo passi in secondo piano in favore di quella gioia che è frutto di una presenza reciproca, dell’uno all’altro.

Evidentemente si tratta di una situazione rara, poiché siamo tutti inevitabilmente mossi da degli *interessi* nei confronti degli altri; rischiamo di strumentalizzare i nostri compagni di conversazione attraverso l’utilizzo di stratagemmi più o meno raffinati che di per sé falsano i dialoghi; la violenza si introduce sottilmente, spesso nascondendosi, ma a volte uscendo allo scoperto. Ad un altro livello di profondità, alcune nostre convinzioni personali si manifestano nella dinamica del dialogo ed appaiono invincibili, inconfutabili, mettendo alla prova l’intesa. Chiaramente queste convinzioni possono cambiare e trovare un profondo accordo con quelle degli altri: ma capita anche - ed è senza dubbio il caso più frequente - che esse rimangano irrimediabilmente differenti, lontane, donando all’intesa, pur sempre possibile, una qualità particolare che preciseremo in seguito. Tra questi due registri antropologici - quello dei nostri interessi divergenti e quello delle nostre intime convinzioni - si situa tutta la gamma delle nostre differenze culturali, sociali, ecc. che fanno diventare onerosi i nostri dialoghi, se non spaventosamente difficili, sebbene i nostri interessi possano convergere o le nostre convinzioni concordare.

Mi sembra conveniente far notare, sin dall’inizio, la presenza di questa fragilità, per non idealizzare ingenuamente il dialogo nelle sue differenti forme. A questo proposito, un’opzione fondamentale consiste nel tenere desta fino in fondo, nonostante tutto, la prospettiva, in un certo senso “utopica”, dell’intesa, al fine di poter disporre di alcuni criteri capaci di stanare tutti gli pseudo-dialoghi e per evitare, inoltre, di cadere in una visione cinica del *vivere* insieme dove tutto si riduce alla lotta tra interessi concorrenziali, fino a che uno, il più forte, si impone sugli altri.

Queste riflessioni introduttive disegnano già un cammino di riflessione. Comincerei dunque con il precisare ciò che, in ordine al dialogo, viene suggerito come uno *strumento* allo stesso tempo necessario e fragile, che permette di giungere ad un’intesa in seno alle nostre società e alla chiesa; qualche richiamo storico ci aiuterà nel nostro percorso (I). In un secondo tempo mi chiederò e ci chiederemo quale trasformazione subisce l’esercizio dell’autorità, nel momento in cui, in maniera particolare, la coesione sociale ed ecclesiale si lascia provocare dalla prospettiva al dialogo (II). Mi resterà infine il compito di trattare, da una parte una difficoltà fondamentale delle nostre società secolarizzate e cioè il loro dovere di rispettare le innumerevoli voci di tutti i membri che le compongono, senza potersi riferire ad una

autorità esterna; dall'altra di riflettere sul ruolo specifico che, in questo contesto difficile, la Chiesa sarà in grado di giocare (III). Ma iniziamo il nostro cammino a partire da uno dei due termini del dibattito, il dialogo, per accostare solo in un secondo e in un terzo tempo il problema dell'autorità; opzione che si chiarificherà subito.

I. Il dialogo e i suoi limiti

La tematica del dialogo non è nuova né nelle nostre società né tanto meno nella Chiesa. Ne dà testimonianza, ad esempio, il fatto che il "dialogo sociale" sia uno dei principi fondatori dell'Organizzazione internazionale del lavoro, sin dal momento in cui fu creata, all'indomani della Prima guerra mondiale, nel 1919. Nella Chiesa cattolica, la questione del dialogo viene nobilitata solamente al tempo del Vaticano II, grazie, in particolare, alla terza parte dell'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI (1964). Ci sembra opportuno soffermarci qualche istante su questo passaggio.

Il dialogo come asse centrale del Concilio Vaticano II

Questa tematica rappresenta in effetti l'asse centrale del Concilio, che nella Costituzione sulla divina Rivelazione (DV, 2), partendo dal dialogo amicale tra Dio e gli uomini, lo introduce nella struttura costitutiva della Chiesa che "si fa dialogo", secondo la bella espressione di Paolo VI (*Documents pontificaux de Paul VI. 1964, 678*). Questo dialogo si diversifica, evidentemente, a seconda degli interlocutori e si riferisce, secondo le circostanze, all'umanità tutta intera, all'ateismo moderno, alle religioni non cristiane e ai cristiani non cattolici (*ibid. 685-693*); ciò risulta, d'altro canto, nei vari testi conciliari. Paolo VI, nella sua enciclica, ricorda altri tipi di rapporti tra la Chiesa e la società – l'atteggiamento di barricarsi rispetto ad uno scambio con il mondo, l'anatema e la crociata o ancora il tentativo di un regime teocratico -, per affermare "che il rapporto della Chiesa con il mondo [...] può esprimersi meglio sotto la forma di un dialogo, e di un dialogo non sempre uguale ma adattato al carattere dell'interlocutore e alle circostanze dei fatti" (*ibid. 681*).

Innumerevoli dialoghi hanno dato corpo a questa mutazione vissuta concretamente da parte del Concilio: è il caso di quanto fu messo in opera nel movimento sinodale postconciliare a tutti i livelli della Chiesa o tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese, ma anche nei rapporti con le religioni non cristiane, in particolare con il giudaismo nonché con la società civile e le sue componenti. Senza dubbio, il cattolicesimo si è iscritto in un clima culturale globale, segnato tanto dagli eventi traumatici della seconda guerra mondiale con la potente aspirazione alla pace che ne è seguita, quanto da una maniera di opporsi al totalitarismo staliniano perorando la causa della celebre "Ostpolitik" e tentando di rinforzare la credibilità del modello delle nostre democrazie sociali in Occidente.

Particolarmente importante per comprendere la significatività di questo slancio, sono le quattro caratteristiche del dialogo evidenziate da Paolo VI: la chiarezza ("il dialogo suppone ed esige che ci si capisca"), la dolcezza, la fiducia e la prudenza pedagogica ("che tiene conto delle condizioni psicologiche e morali degli interlocutori"). Quasi nulla è detto a proposito delle resistenze al dialogo e nemmeno delle violenze che, in molte situazioni, lo rendono impossibile se non addirittura altamente improbabile. La visione spirituale del dialogo, così com'è sviluppata nell'enciclica *Ecclesiam suam* e nei testi conciliari, rimane chiaramente corretta e necessaria; ma non possiamo negare che oggi essa sia un po' messa in discussione dalle inevitabili "prove" del vivere insieme.

Disincanto... affinché possa emergere una volontà "spirituale" di dialogare con l'altro

È dunque possibile comprendere come la distanza culturale nei confronti del Vaticano II, divenuta sempre più evidente durante gli anni Ottanta, soprattutto dopo la caduta del muro di Berlino, conduce a guardare con un certo sospetto all'ideale del dialogo, al punto che lo stesso lessico del dialogo perde

progressivamente di credibilità. Una pluralità di fattori concorre a provocare questa situazione. Le nostre società postindustriali dei consumi di massa sembrano rinforzare l'individualismo rendendo i nostri bisogni ed interessi individuali e particolari ben più aggressivi. L'insieme stesso della vita sociale, essendo primariamente fondato su una modalità contrattuale, trasforma il dialogo in negoziazione e in difesa degli interessi e l'intesa in convenzioni provvisorie. Le famiglie e la stessa coesione sociale sono divenute più fragili, la solidarietà nelle sue varie forme si indebolisce, il sentimento patriottico è divenuto più difficile da mobilitare e le religioni sono sempre più percepite come fattori che perturbano la coabitazione e sono sospettate di fomentare, se non di suscitare, la violenza. Le nostalgie identitarie che oggi conosciamo sono allo stesso tempo l'effetto del pluralismo delle convinzioni e del pluralismo religioso in ordine ad un mondo sociale divenuto sempre più complesso e non trasparente. Anziché perorare e sostenere il dialogo in tutte le sue forme, ci si trova dunque a fare appello anzitutto a delle autorità forti, attendendo da esse la crescita e il mantenimento dell'ordine sociale, sebbene siano presenti alcune correnti "convivialiste"² che spingono verso nuove forme di vivere insieme e di intesa.

Il dialogo è dunque condannato a scomparire o a sopravvivere in qualche nicchia della società? Oggi più che mai esso è necessario – e ci ritornerà –, ma le difficoltà e le resistenze che incontra nella nostra situazione culturale *devono essere integrate nella comprensione stessa del dialogo*. Come evocato nell'Introduzione, a partire dalla finalità stessa del dialogo, occorre *pensare oggi - in maniera concertata* - la prospettiva dell'intesa e il "mal-inteso" o il "mal-comprendere". Nella grande conversazione che costituisce ciascuna delle nostre esistenze individuali e collettive, l'intesa può essere presupposta solo di rado. La nostra merce quotidiana, nei confronti di coloro che non condividono il nostro punto di vista abituale, è l'indifferenza, è l'ascolto attraverso un orecchio distratto, è il malinteso, anche nel momento in cui la connessione viene effettivamente stabilita, ecc. La violenza è in effetti in agguato, accovacciata alla porta delle nostre conversazioni quotidiane, presentandosi in forme più o meno sottili; essa può esplodere oppure invocare la necessità dell'intervento delle "autorità" (come si dice) al fine di mantenere allo stesso tempo l'ordine sociale e il bene comune di un grande gruppo, se non dell'intera società.

All'interno di questa situazione divenuta, negli ultimi anni, molto più complessa, il dialogo (che si colloca lungo il cammino che va dall'indifferenza o dalla semplice difesa dei propri interessi, da un lato, all'intesa prospettata, dall'altro) è reso possibile allorché si verifica una specifica *volontà* e una rara *capacità* di "uscire da sé" per intendere realmente gli interessi e le attese altrui. Si tratta qui di una *attitudine propriamente spirituale* che attraversa le frontiere abituali tra la Chiesa e la società. L'adesione alla tradizione cristiana non è in alcun modo una garanzia né della volontà né della capacità di dialogare con l'altro (il Sinodo sulla famiglia e le turbolenze che stiamo attraversando ne sono una viva illustrazione). Inversamente, non si può attribuire alla mancanza di qualunque riferimento cristiano la sparizione automatica della capacità di "uscire da sé", di vincere l'indifferenza, ovvero la propensione ad imporre i propri interessi ingaggiando così un vero dialogo con gli altri.

Questo combattimento spirituale - nel senso più profondo del termine – che si sviluppa allo stesso tempo nella chiesa e nella società – è necessariamente confrontato alle nostre immagini sociali ed ecclesiali circa l'intento dei nostri dialoghi, cioè l'intesa. Il sogno di una certa unanimità continua ad ossessionarci; lo si vede espresso, ad esempio, in occasione di alcune manifestazioni nazionali (in Francia, in occasione di mondiali di calcio), lo vediamo all'opera in una certa frangia cattolica che tenta di imporlo alla Chiesa e alla società, o ancora, è all'opera presso tutti coloro che pensano che la coesione sociale sia il risultato di una semplice tecnica di persuasione. Come se il duro lavoro del dialogo, in seno alla Chiesa e alla società, potesse essere aggirato! Ora, solamente un dialogo paziente permette, in quanto tale, di liberare e di sviluppare, all'interno delle nostre società iper-organizzate e burocratizzate, *un terreno del vivere insieme*, che non è il frutto di una logica di efficacia o non deriva da una sofisticata retorica di persuasione, ma che è in grado di far accadere un incontro al livello delle

² Riferimento al «Manifesto convivalista. Dichiarazione d'interdipendenza», pubblicato nel 2014 dal sociologo francese Alain Caillé, uno dei fondatori del M.A.U.S.S., e firmato da 64 intellettuali di fama mondiale (*ndi*).

nostre convinzioni più profonde. Esso può allora sfociare in una “intesa” che è la risultanza della percezione di tutti i partecipanti, ivi compresi gli ultimi, di essere stati ascoltati e, in più, compresi dagli altri, *senza che questi adottino tutti la stessa posizione*. Come frutto di un tale dialogo, l’intesa consiste dunque nel fare affidamento e considerare l’apporto delle “risorse spirituali” di ciascuno in vista di un migliore vivere-insieme che riguarda tutti.

Il dialogo sociale nel pensiero di papa Francesco

Se, cinquant’anni dopo il Vaticano II, papa Francesco tratta, nei due testi maggiori che sono l’Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* e l’Enciclica *Laudato si’*, il tema del “dialogo”, così come auspicato dal Concilio, non è tanto per fare un’operazione di ritorno al passato, ma per prendere in considerazione le mutazioni culturali e sociali che abbiamo appena segnalato. Il quarto capitolo di *Evangelii Gaudium*, che tratta della “dimensione sociale dell’Evangelizzazione”, offre anzitutto uno spazio privilegiato a quante e a quanti sono esclusi dal dialogo sociale, ai senza voce dei quali è chiesto di “intendere il grido”, “a volte il grido di interi popoli, i popoli più poveri della terra” (EG, 186-220); tutto ciò offre una porta d’ingresso particolare, ma allo stesso tempo molto evangelica, alla questione del dialogo, ponendo immediatamente una domanda: *ma chi sono gli esclusi dei nostri colloqui e delle nostre discussioni?* Lo stesso capitolo offre spazio, in seguito, al tema del “dialogo sociale” propriamente detto (EG, 238-257). Esso si sviluppa in tre ambiti diversi dove la Chiesa vuol essere presente: il dialogo con gli Stati, il dialogo con la società – che include il dialogo con le culture e con le scienze – e il dialogo con gli altri credenti che non fanno parte della Chiesa cattolica (EG, 238). L’insieme di questo percorso non cessa di insistere sulla prossimità tra i *partners* del dialogo, sull’insostituibile ruolo dello Stato nell’animazione del dialogo politico e sulla creazione del consenso (EG, 240) nonché sulla prospettiva e lo scopo dei nostri dialoghi e discussioni, espressa, quest’ultima, non tanto nei termini di “intesa” ma di “pace”.

Certamente i due testi del pontefice fanno intervenire, nel dialogo auspicato, dei parametri etici ben noti come la giustizia, la solidarietà, il bene comune e, evidentemente, la cura della fragilità – ivi compresa quella della creazione- nonché lo sviluppo integrale di tutti; parametri che, a conti fatti, sono largamente condivisibili e plausibili nel contesto sociale. Tuttavia, essi pongono l’attenzione e fanno emergere l’aspetto negativo del nostro vivere insieme, delineano quella che possiamo chiamare “malattia” e formano l’insieme delle “cause strutturali delle povertà” (EG, 202). È proprio qui che interviene la questione del rapporto specifico delle tradizioni religiose, e in particolare del cristianesimo, in ordine al dialogo sociale. Rivolgendosi ad “ogni persona che abita su questo pianeta, *Laudato si’* fa entrare in gioco la fede cristiana in maniera sorprendentemente nuova. L’Enciclica non la considera attraverso l’angolo della verità (prospettiva non negata); ma la fa comparire tra le “risorse” di cui dispone l’umanità per attraversare la crisi sociale ed ecologica. Questa postura umile ed esigente all’interno della “nostra casa comune” implica che, come affermato da Francesco in due occasioni, “su molte questioni *concrete* la Chiesa non possiede alcuna ragione per proporre una parola definitiva e che essa comprende che deve *ascoltare* e poi *promuovere il dibattito...*” (LS, 61 et 188). Siamo messi di fronte, qui, alla postura specifica dell’autorità all’interno dei nostri dialoghi; tornerò su questo punto tra qualche istante, nella seconda e nella terza parte del mio intervento.

Prima di proseguire, conviene però fermarsi qualche istante su un altro testo, il vangelo di san Giovanni, capace di fornirci una potente teologia del dialogo, in grado di aprirci la strada verso un giusto posizionamento dell’autorità anche all’interno del nostro vivere insieme tra persone. Secondo il quarto vangelo, il “Verbo di Dio fatto carne” si presenta effettivamente *nella “carne dei discorsi”* tra Gesù e quanti, donne e uomini, egli incontra lungo la sua strada: Nicodemo e la Samaritana, l’ufficiale del re e il paralitico, ecc. L’evangelista utilizza in queste pagine la tecnica letteraria del “frintendimento”: Nicodemo, ad esempio, non comprende cosa significhi “nascere dall’alto”: “Come può nascere un uomo quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?”

(Gv 3,4). Ora, qui non si tratta solamente di una tecnica letteraria, poiché – com'è già stato suggerito – il “frintendimento” appare semplicemente perché non siamo a priori in accordo gli uni con gli altri; un velo sembra interporci tra noi: è questo che il Vangelo chiama propriamente “carne”; e non c'è carne senza frintendimento. Il malinteso può degenerare in “durezza di cuore”, in rifiuto di comprendere e, finalmente, in violenza. È il caso della *figura del potere* espressa dai giudei e da Pilato: la loro non-comprensione conduce alla morte violenta Gesù, esposto alla violenza degli altri come Agnello innocente che dona la sua vita per la moltitudine. Qui, nella sua persona, si disegna una nuova figura di autorità; ci ritornerò in seguito. L'altra possibilità è il comprendere progressivamente. Il *frintendimento* conduce allora ad un “intendere”: intendere gli altri e, nella misura in cui li si intende, intendere veramente se stessi; è ciò che accade nel dialogo di Gesù.

A questo punto percepiamo con più chiarezza che il vero dialogo implica una “conversione radicale”; ciò che ho già suggerito quando si è trattata la questione della *volontà* di “uscire da sé” per dialogare con l'altro e la questione del combattimento spirituale suscitato dalle immagini di intesa ideale che ci formiamo. Papa Francesco, quando ci interroga sugli esclusi dal dialogo sociale, fa intervenire questa conversazione e fa intervenire la “risorsa” costituita dalla tradizione biblica e cristiana proprio lì dove dichiara la malattia del nostro vivere insieme.

Avendo abbozzato questa teologia del dialogo posso passare all'altro versante del mio intervento e interrogarmi di conseguenza sul ruolo che l'autorità deve giocare oggi all'interno del dialogo e in ordine al possibile cambiamento delle nostre relazioni allorquando l'autorità gioca realmente il suo ruolo, ruolo che potremmo già definire come “sapienziale” e “profetico”.

II. Il cambiamento del ruolo dell'autorità

Il quarto vangelo, a cui mi sono riferito poco sopra, non nega assolutamente la necessità del “potere” ma lo relativizza – insieme a tutta la Scrittura – e ne mette in rilievo la propensione idolatrica. Senza abbandonare questa vigilanza evangelica (alla quale arriverò alla fine di questa seconda parte), possiamo ritrovarci, oggi, in una situazione particolare e probabilmente inedita: da una parte, siamo lontani da una contestazione sistematica di ogni potere e percepiamo piuttosto, in una buona parte della popolazione europea, l'appello a delle autorità forti; dall'altra notiamo che non poche autorità sanno bene che non giungeranno ad una intesa almeno minimale, in non importa quale ambito, senza appoggiarsi in una qualche forma di consenso sociale; le autorità sono passate da contestazione radicale della loro legittimità patriarcale, acquisita nelle società dell'antica Europa, ad un esercizio della stessa autorità, sempre più difficile e complesso. Ed è proprio questo cambiamento e questo esercizio, in seno al dialogo sociale quale *mezzo* allo stesso tempo necessario e fragile, che diventano ora oggetto della nostra riflessione. Faccio dunque memoria, rapidamente, di qualche distinzione classica in questo ambito e mi concentro in seguito sulla nostra nuova ed inedita situazione.

La distinzione tra potere e autorità

La distinzione tra “potere” e “autorità” può considerarsi acquisita dopo il lavoro di Max Weber e la sua ripresa da parte di p. Gaston Fessard nella sua celebre opera *Autorité et bien commun* (1944 e 1969)³. Fessard esplora, nel suo testo, il termine autorità: «In francese questo termine ha assunto una molteplicità di significati che possono essere principalmente ricondotti a tre: ordinariamente, esso designa il *potere giuridico* che appartiene [...] al capo all'interno di una società di diritto costituita... Questo significato, il più usuale, è stato esteso sino ad intendere l'influenza, la considerazione, il *potere di fatto*, di cui beneficia colui che sa imporsi sugli altri, in forza delle qualità personali e al di fuori di qualunque consacrazione giuridica... Infine, questo significato generale si è specificato fino a caratterizzare il valore che dentro un ordine preciso, qualunque esso sia, si impone puramente come

³ Cfr. G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, Aubier, Paris 1944; ID., *Autorité et bien commun*, Aubier-Montaigne, Paris 1969.

valore. In questo modo, potremmo dire, riferendoci ad una persona sapiente, che è *un'autorità* nella sua scienza, o anche, che *fa testo*...». Ricordiamo altresì l'attenzione di Fessard circa l'origine greca e latina del termine "autorità" che significa "far crescere, accrescere, aumentare" e successivamente "produrre, far nascere...e perfezionare, portare a compimento, compiere" i due termini di una crescita, inizio e fine, oppure esserne l'autore. L'autorità sarebbe dunque «la potenza generatrice del legame sociale, volta a crescere fino al suo compimento». (*ibid.*, 13). L'etimologia ci rivela dunque il legame intrinseco tra, da un lato, il dialogo o la conversazione come espressione del legame sociale e, dall'altro, il ruolo dell'autorità intesa nelle tre forme appena distinte.

Se la molteplicità di autorità delle nostre società o all'interno della Chiesa combinano in teoria queste tre forme di esercizio dell'autorità o di potere secondo diverse proposizioni, sembra tuttavia che ci sia un'ulteriore distinzione fondamentale da mantenere e cioè quella tra i poteri di fatto e di diritto, da un lato rispetto a *ciò o a colui che fa testo*, è autorevole dall'altro. Gaston Fessard fa, a questo punto, una osservazione decisiva: il criterio distintivo dell'autorità è il "volere di per sé" (*ibid.*, 23), poiché – per prendere l'esempio del maestro o del sapiente – un sapere non si impone di per sé stesso, in virtù del suo proprio valore in quanto il maestro svolge, nei confronti dell'apprendista o del discepolo, il ruolo di un potere di fatto; ma a partire dal momento in cui essi stessi fanno esperienza di ciò che hanno a loro volta ricevuto, il maestro si fa da parte. Questa osservazione ci conduce al cuore stesso della tradizione profetica e neotestamentaria che tratteremo alla fine di questa parte dell'intervento. Resta il fatto che, nelle nostre società dove, per le ragioni già evocate, il *potere di diritto* è indebolito e ogni sorta di *potere di fatto*, fondato sull'ascendente personale, rischia di imporsi e di essere ricercato da una parte della popolazione, la *differenza* che caratterizza ciò o colui che è autorevole emerge con maggior evidenza poiché essa consiste nell'introdurre e nel rendere urgente la questione della stessa credibilità, in tutte le forme di potere. È in effetti possibile che, pur restando comunque legittimato, un potere perda la sua credibilità – e dunque la sua autorità – com'è altresì possibile che la posizione credibile di qualcuno - che diventa quindi autorevole – non coincida con alcun potere né di fatto né di diritto.

I criteri classici della credibilità

Proprio quando questa differenza è percepita, la questione dei criteri di credibilità o di ammissibilità di un'autorità passa in primo piano. Come è stato annunciato, faccio di seguito una distinzione tra ciò che potremmo chiamare criteri classici e ciò che potremmo definire come dei criteri più nuovi, particolarmente esigiti e accentuati nell'ambito attuale della situazione ecclesiale e sociale.

Al di là della competenza specifica, necessaria quando si tratta di questo o di quell'ambito preciso – competenza tra l'altro spesso regolata dal potere giuridico – l'autorità specifica di qualcuno riposa abitualmente su un triplice criterio: la coerenza, la capacità di empatia e il riferimento all'altro da sé o comunque l'assenza di ogni auto-referenzialità (come si usa dire). (1) La coerenza, chiamata a volte autenticità, può essere facilmente compresa come la concordanza che un soggetto possiede in ordine ai pensieri, alle parole e agli atti ed implica inoltre la sua capacità di riconoscere le sue incoerenze. Questo primo criterio, legato alla struttura della persona, alla sua "carne" (per usare il linguaggio del quarto vangelo) nella quale tale concordanza non è mai garantita, esige un secondo criterio che chiama in causa le nostre relazioni. (2) Chiamo questo criterio la capacità di empatia. Essa può essere definita come la capacità di colui che è autorevole, che sa mettersi al posto dell'altro, attraverso una certa simpatia e una compassione attiva, senza mai lasciare il suo proprio posto, essendo capace di rispettare fino in fondo l'insostituibilità di ogni essere umano. (3) Se questi primi due criteri si collocano su un piano etico, il terzo è dell'ordine meta-etico poiché riguarda il rapporto di tutte le nostre forme di potere con la morte. Ritroviamo qui l'osservazione del padre Fessard e l'elemento distintivo dell'autorità, che è il «volere la sua stessa fine». Possiamo altresì esprimere questo criterio nei termini della libertà dell'autorità nei confronti di se stessa ovvero parlare di cancellazione, o piuttosto di decentramento, in ordine ad una trascendenza, qualunque essa sia, senza precisarne, per il momento, i contorni.

La difficoltà principale nell'applicazione di questi tre criteri viene dal fatto che, a differenza dell'autorità che non si impone mai, il potere si impone di fatto, oppure attraverso la forza della legge. L'autorità fa appello ad un giudizio libero, se non addirittura ad un vero e proprio *sensus* specifico dell'umano, capace di percepire, dietro l'immagine che essa offre – a volte deformata dall'opinione pubblica – e dentro la sua espressione singolare, la sua coerenza interna, la sua capacità di empatia e la sua libertà nei confronti di se stessa.

Ora, gli abusi sessuali, commessi da alcuni membri del clero, e dissimulati da altri, che hanno un potere di fatto e un potere giuridico, conducono alla distruzione – attraverso questi tre criteri – della credibilità dell'istituzione ecclesiale (che si sarebbe voluto proteggere) e della fiducia che in essa è riposta in quanto portatrice di una autorità libera nei confronti di se stessa. Il riconoscimento, da parte di papa Francesco e da parte di qualche vescovo, di questa situazione di estrema gravità, rappresenta un primo passo, necessario ma non sufficiente, al fine di attraversare questa crisi che durerà, senza dubbio, ancora. Dovranno essere compiuti altri passi in ordine al governo della Chiesa.

Nuovi criteri della credibilità

Avendo richiamato le distinzioni e i criteri classici di credibilità, comprendiamo meglio le nuove caratteristiche, evocate nella prima parte, che sono richieste dall'autorità in ordine alla situazione attuale. Esse ci permettono di tener maggiormente in considerazione quanto abbiamo detto circa il dialogo sociale come mezzo allo stesso tempo necessario e fragile, ma pur sempre capace di giungere ad un'*intesa* all'interno delle nostre società e delle Chiese. Le nostre società europee sono in effetti minacciate da quanto, in alcuni circoli di estrema destra, viene chiamato a volte "fatica democratica"; inoltre, il fatto che sia frequentemente calpestato il principio di rappresentatività ("ciò che riguarda tutti deve essere trattato da tutti") mostra quanto l'esercizio di deliberazione e di dialogo a tutti i livelli della società non sia così ovvio e scontato. Occorre dunque *credere* che solamente un'*intesa*, fondata sul dialogo tra tutti, o quasi, può garantire una coesione sociale "relativamente" solida; ciò ci conduce verso un quarto criterio di credibilità. (4) Dobbiamo poterci attendere, dall'autorità, che essa incarni veramente questa *fede* nella virtù del dialogo e che essa inviti quanti potenzialmente ne fanno parte, a crederci. È un modo per comprendersi come "potenza generatrice del legame sociale", legame che entra qui propriamente in gioco e che è tributario dell'*intesa* tra tutti, o almeno quasi tutti. Questa fede nella capacità di deliberare offre un contorno specifico al terzo criterio, quello della libertà dell'autorità nei confronti di se stessa. Evidentemente, essa deve esistere per potersi *autolimitare* e arrischiarsi nell'ascolto di tutte le voci; ma è precisamente questa autolimitazione a vantaggio del dialogo che manifesta la sua forza specifica. Ed è precisamente in forza di questa capacità di voler far crescere la vita comune nella diversità dei partecipanti o membri di un gruppo o di una società che possiamo parlare qui di un "criterio sapienziale".

Un ultimo criterio è di ordine profetico: (5) l'autorità si rende credibile mantenendo una vigilanza nei confronti degli esclusi dal dialogo. Questo criterio fondamentale è senza dubbio il più distante rispetto a ciò che caratterizza e legittima il potere di diritto (e a volte anche il potere di fatto), e cioè il mantenimento delle frontiere di una società e la definizione dei criteri di appartenenza. Allorché, proprio la questione di quanti sono esclusi dalla deliberazione sociale non cessa di oltrepassare le frontiere esistenti e di sfidare la sorte per ottenere ospitalità. Questa questione può costituire una minaccia letale per l'autorità profetica.

Come è stato fatto a proposito dei primi tre criteri, è opportuno sottolineare anche in ordine all'applicazione degli ultimi due, che nulla si presenta come automatico o scontato. Essa necessita, da parte dei membri di una società o di un gruppo, una certa capacità di vedere e di comprendere la credibilità nonché la forza di un certo esercizio dell'autorità come messa in opera di una autolimitazione sapienziale e di un interesse profetico nei confronti degli esclusi dal dialogo. Potremmo accontentarci qui di una rappresentazione un po' manichea che condanna tutti coloro che non riconoscono questi ultimi due criteri - penso qui alla frangia minoritaria del Sinodo sulla famiglia –

e che avrebbe voluto mantenere “l’autorità” in una posizione di un *potere di diritto*, sacralizzato e posto al disopra di ogni deliberazione. Mi sembra invece che, come è già stato riscontrato nella prima parte, la difficoltà non venga propriamente da una cattiva volontà: è *l’immagine dell’intesa* che è qui in gioco e il sogno di una unanimità, munita di una dottrina immutabile, che vede nel potere pontificio il suo garante e che teme che ogni deliberazione metta in pericolo l’uniformità considerata implicita nella dottrina.

La necessità di figure credibili

Quest’ultima sottolineatura ci iuta a comprendere che, su questo punto decisivo, non potrà avvenire alcun cambiamento se non grazie ad un’immagine alternativa. L’opinione diffusa nella Chiesa cattolica fino alla fine del pontificato di Pio XII (1958), secondo la quale il dogma del primato di giurisdizione e di infallibilità del papa sancito dal Vaticano I rendeva inutile, se non addirittura nocivo, ogni concilio, non ha potuto essere smentita che grazie alla convocazione del Concilio Vaticano II e al modo in cui è stato condotto da Giovanni XXIII e da Paolo VI. L’uno e l’altro sono stati capaci di *incarnare*, in unione ai Padri conciliari e a tutte le loro chiese, l’immagine di una Chiesa deliberante e di una deliberazione ecclesiale, messa in atto dal vescovo di Roma, derivanti non solo dal suo potere giuridico bensì “dall’autorevolezza” scaturita dai criteri sapienziali e profetici poco sopra menzionati e analizzati.

Cinquant’anni dopo, il Sinodo sulla famiglia ha incarnato un’*immagine alternativa* malgrado alcuni conflitti che, tra l’altro, non sono mancati neppure durante il Vaticano II. Papa Francesco ha voluto farne la teoria, in occasione del cinquantesimo Anniversario dell’istituzione del Sinodo romano, il 17 ottobre 2015 e ha appena pubblicato, il 15 settembre scorso, una Costituzione apostolica sulla sinodalità dei vescovi, dal titolo *Episcopalis communio*. Non potendo riprendere l’insieme delle questioni ecclesologiche di questi testi, prendo in considerazione unicamente il passaggio a proposito dell’autorità, dove il papa iscrive il suo ministero, e ogni ministero, all’interno di “una Chiesa interamente sinodale”. La “sinodalità, quale dimensione costitutiva della Chiesa, ci offre il quadro interpretativo più adatto per comprendere lo stesso ministero gerarchico”:

In questa Chiesa, come in una piramide capovolta, il vertice si trova al di sotto della base. Per questo coloro che esercitano l’autorità si chiamano “ministri”: perché, secondo il significato originario della parola, sono i più piccoli tra tutti. È servendo il Popolo di Dio che ciascun Vescovo diviene, per la porzione del Gregge a lui affidata, *vicarius Christi*, vicario di quel Gesù che nell’ultima cena si è chinato a lavare i piedi degli apostoli (cfr. Gv 13,1-15). E, in un simile orizzonte, lo stesso Successore di Pietro altri non è che il *servus servorum Dei*. Non dimentichiamolo mai! Per i discepoli di Gesù, ieri oggi e sempre, *l’unica autorità è l’autorità del servizio*, l’unico potere è il potere della croce.⁴

Al cuore della crisi attuale, si delinea un passo nuovo. Il suo obiettivo è una riforma reale del governo ecclesiale. Tale revisione va intesa certamente in senso spirituale; potremmo dire che è il suo scopo principale. Ma essa deve condurre verso una nuova figura del vivere insieme nella Chiesa, figura che l’espressione «una Chiesa interamente sinodale» tenta di descrivere.

Quest’ultima riflessione di papa Francesco ci riconduce al testo giovanneo già evocato alla fine della prima parte e ci permette di delineare una teologia del dialogo nel quale il ruolo dell’autorità ritrova un giusto spazio. Ed è proprio sulla questione dell’autorità che mi concentro. Se i primi due criteri della credibilità dell’autorità nell’ambito del dialogo o all’interno di una “Chiesa interamente sinodale” – (1) la coerenza e (2) la capacità di empatia – fanno riferimento ad una plausibilità etica, i tre successivi – (3) la libertà dell’autorità nei confronti di se stessa, (4) la sua concreta espressione nell’autolimitazione sapienziale in ordine alle conversazioni tra tutti e (5) la vigilanza in ordine agli esclusi dal dialogo – ci conducono al cuore della tradizione biblica e cristiana.

⁴ Discorso del Santo Padre in occasione della Commemorazione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi, Città del Vaticano, sabato 17 ottobre 2015.

Nei testi del profeta Geremia possiamo trovare la primissima traccia di una subordinazione radicale di ogni autorità (nel senso attribuito da Fessard) a beneficio del “cuore” di ogni essere umano. Nella sua relazione immediata con Dio: «Non dovranno più istruirsi l’un l’altro dicendo: “Conoscete il Signore”, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande» (Ger 31,34). La stessa *autolimitazione* dell’autorità si trova nel quarto Vangelo, in particolare al capitolo 6; esso cita Ger 31,34 applicandolo a Gesù che si decentra rispetto alle attese di coloro che vengono verso di lui: “Sta scritto nei profeti: *E tutti saranno istruiti da Dio*. Chiunque ha ascoltato il Padre e ha imparato da lui, viene a me”. (Gv 6,45). E se una parte dei “dirigenti” del popolo d’Israele sono accusati di “Amare la gloria degli uomini più che la gloria di Dio” (Gv 12,43), è davanti al potere politico romano che Gesù definisce la sua propria autorità “regale” come quella di un “testimone”: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. *Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce*” (Gv 18,37). Ci si attenderebbe spontaneamente il contrario: “chiunque ascolta la mia voce, è dalla verità”. Ma Gesù rende credibile la sua autorità lasciando cadere precisamente ogni autoreferenzialità, ricentrandosi dunque in ordine alla verità, accessibile, quest’ultima, a *chiunque* che, nella misura in cui “ne fa già parte”, si mostra capace di ascoltare la sua voce.

Certamente, il testo giovanneo non fa accenno alla deliberazione, così com’è presente negli Atti degli apostoli e nella tradizione sinodale della Chiesa; ma conosce il dialogo e tutte le trappole in cui può cadere, com’è apparso nella prima parte dell’intervento. È dunque all’interno della verità che opera *tra tutti gli uomini* e, secondo la loro capacità di ascolto, *in* tutti i loro discorsi, che si situa l’autorità del “testimone”, la sua libertà in ordine alla sua autorità e l’apertura radicale verso “chiunque”, realizzando così i tre criteri teologici di credibilità evocati poc’anzi. Infine, l’autorità di Gesù testimone si fonda sulla sua personale capacità di ascolto dello Spirito di verità, Spirito «che soffia dove vuole» – «ne senti la voce ma non sai né da dove viene né dove va» (Gv 3,8; 31-34; 14,17). Ed è propriamente nei confronti di questa esperienza di ascolto – che, secondo papa Francesco, rende possibile l’unità di tutti i membri della Chiesa – che l’autorità deve giocare il suo ruolo e la sua capacità di dialogo: «Noi domandiamo prima di tutto allo Spirito Santo, per i Padri sinodali, il dono dell’ascolto», ha ripetuto il 17 ottobre scorso: «ascolto di Dio fino ad ascoltare con Lui il grido del popolo; ascolto del popolo fino a respirare la volontà alla quale Dio ci chiama. Infine, il cammino sinodale culmina nell’ascolto del vescovo di Roma, chiamato a pronunciarsi “come pastore e dottore di tutti i cristiani”, non a partire dalle sue convinzioni personali, ma come testimone supremo della *fides totius Ecclesiae*».

Se consideriamo in maniera seria questa caratteristica fondamentale dell’autorità – vale a dire il suo *status* di “testimone” che ascolta, fino al punto di sentire lo Spirito di Dio in tutti coloro che sono *dalla* verità – capiamo bene che essa non può non confliggere – a volte mortalmente – con alcuni *poteri di fatto e di diritto*. È quanto è accaduto con Gesù di Nazareth e che può accadere anche oggi alle “autorità” non meno credibili, «in un mondo che – come dice Francesco – sebbene invochi la partecipazione, la solidarietà e la trasparenza nell’amministrazione degli affari pubblici, mette spesso il destino di intere popolazioni tra le mani avidi di gruppi ristretti di potere». Quest’ultima annotazione, alla fine del suo discorso, ci conduce verso l’altro versante della nostra questione: dopo essermi interrogato sulla mutazione della figura dell’autorità all’interno dei nostri dialoghi di oggi, mi rimane ancora, per qualche istante, una riflessione da fare. Si tratta della possibile mutazione delle nostre relazioni nel momento in cui l’autorità gioca realmente il suo ruolo.

III. La Chiesa nella società

Se Paolo VI e il concilio Vaticano II hanno voluto comprendere la Chiesa come dialogo – «essa si fa dialogo» e prosegue sottolineando che è chiamata, «come il Verbo di Dio che si è fatto uomo, a immedesimarsi, in certa misura, nelle forme di vita di coloro a cui si vuole portare il messaggio di Cristo» (*Ecclesiam suam*, 90) – papa Francesco conclude la sua allocuzione del 17 ottobre adottando il movimento inverso: «Il nostro sguardo si allarga anche all’umanità. Una Chiesa sinodale è come vessillo innalzato tra le nazioni (cfr. Is 11,12) [...]. Come Chiesa che “cammina insieme” agli uomini,

partecipe dei travagli della storia, coltiviamo il sogno che la riscoperta della dignità inviolabile dei popoli e della funzione di servizio dell'autorità potranno aiutare anche la società civile ad edificarsi nella giustizia e nella fraternità, generando un mondo più bello e più degno dell'uomo per le generazioni che verranno dopo di noi».

Una difficoltà fondamentale si presenta all'interno di questo andare e venire tra la Chiesa e la società laica dalla quale la Chiesa non può sottrarsi dimostrando una santità particolare. Oggi più che mai, la società ma anche la Chiesa, devono confrontarsi, nella crisi attuale, con un quesito lancinante: Su cosa fondare l'intesa tra tutti? In nome di cosa intraprendere un dialogo sociale? Che cosa è autorevole (o che cosa è autorevole in questo mondo?) e permette di rinunciare ai propri interessi? E se la Chiesa non può e non vuole – per le ragioni teologiche già richiamate – assumere alcuna autorità (nel senso fessardiano del termine), quale servizio può rendere al dialogo sociale all'interno delle nostre società civili?

Una società in attesa di fraternità

Ricordiamo qui, per comprendere la portata del problema, che il motto “Libertà – Uguaglianza – Fraternità”, che in Francia si trova in tutti i municipi, scolpito come la legge di Mosè sulla pietra, rappresenta una secolarizzazione dei valori cristiani centrali. Ora, è significativo che questi tre valori fondamentali non si situino allo stesso livello: i primi due – libertà e uguaglianza – rientrano nella sfera del diritto il quale colloca i loro effetti e le loro esigenze concrete all'interno di uno schema legislativo; essi sono dunque suscettibili di un richiamo giudiziario. Il terzo valore, invece, la “fraternità” o “l'agire degli esseri umani, gli uni verso gli altri, in uno spirito di *fratellanza*”, secondo l'articolo 1 della «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo» (1948), è tutt'al più una *obbligazione morale*. Nessuna legge dello Stato può imporlo concretamente. Esso *trascende* dall'interno ogni costituzionalità e non smette di richiamarci il carattere altamente problematico della coesione sociale, continuamente messa alla prova e consegnata alla nostra arte del “vivere-insieme”.

È precisamente in questo contesto che si gioca il *combattimento* spirituale, già evocato nella prima parte dato che nessuna società può esistere senza un dialogo sociale capace di superare l'eterno combattimento degli interessi personali o gruppalì e la lotta tra poteri di fatto e di diritto, ivi compresi gli *influencers*, chiamati a volte “intellettuali”. Non c'è alcun dialogo senza che ci si creda e senza “uscire da sé”, tanto meno senza rinuncia a un dato privilegio o vantaggio acquisito; cosa che sembra sempre più difficile allorquando intervengono delle differenze sociali e culturali nonché delle convinzioni diverse. Ho già fatto notare tutto ciò nella prima parte.

Solo un sentimento reale e quasi-fisico di “fraternità” può allora rendere possibile un *superamento* della lotta sociale e dare accesso ad una intesa e ad una coesione, pur sempre fragile e provvisoria. L'autorità si trasforma qui in *autorità della fraternità*; trasformazione che suppone una autorità *fraterna*, capace di suscitare – per contagio, se posso dire così – il sentimento della fraternità o “lo spirito di fraternità” (secondo la Dichiarazione universale), precisamente là dove le “tormente della storia” rischiano di ingoiarla. Ritroviamo qui orientati alla “fraternità”, i primi due criteri etici della credibilità di ogni “autorità” (nel senso fessardiano del termine) e cioè la coerenza con se stessi e la capacità di empatia. Ma questo sentimento di “fraternità” in quanto condizione di possibilità di ogni dialogo, è *già* caricato di una certa *mistica* o di una “connaturalità verso le realtà divine”, come notato da papa Francesco (EG, 119). Esso implica quantomeno l'apertura agli altri criteri propriamente teologici dell'autorità, in particolare a quello del superamento di ogni barriera e a quello dell'apertura ospitale nei confronti degli esclusi dai nostri dialoghi.

Il ruolo della Chiesa

È precisamente su questo piano che la Chiesa *può* ancora “essere autorevole” all'interno delle nostre

società laiche, a condizione che essa tiri tutte le conseguenze di ciò che in questo tempo è successo e che si impegni in una veritiera riforma del suo modo di governo. Essa può offrire l'immagine di una Chiesa *fraterna* e dunque sinodale e deliberante; è quanto sottolinea Francesco alla fine del suo discorso del 17 ottobre. Essa può anche giocare il ruolo di una “rabbdomante”, capace di scoprire – “come testimone” – lo Spirito di fraternità all’opera all’interno dei nostri dialoghi quotidiani e presso gli esclusi delle nostre conversazioni, mostrandosi sempre preoccupata di rendere attraente, grazie alla sua semplice presenza, quella conversione che riguarda ogni esperienza elementare di dialogo fraterno.

È propriamente qui che si colloca l’apporto di papa Francesco al nostro tema, nella misura in cui porta l’attenzione sul modo di presenza della Chiesa all’interno delle nostre società. È impegnandosi nel *concreto* delle nostre relazioni quotidiane, qualunque esse siano, che opereremo in favore dell’avvenire delle nostre società e della Chiesa e non tanto contando su questi poteri di diritto o di fatto, che rimangono comunque necessari. Occorre evidentemente prendere coscienza della fragilità dei dialoghi, sempre minacciati dalla violenza, e vigilare al mutamento della figura dell’autorità che è da essi presupposta, essendo l’ethos contemporaneo senza dubbio più sensibile al rovesciamento evangelico della piramide gerarchica: è ciò che ho voluto mostrare nella prima e nella seconda parte. Ma l’insistenza di Francesco si colloca piuttosto sul versante delle condizioni fondamentali dell’intesa umana, orientando *allo stesso tempo* il dialogo e l’esercizio dell’autorità, verso ciò che egli chiama la «mistica della fraternità» (EG, 87) o «la fraternità mistica, contemplativa» (EG, 92): «Nella sua incarnazione, il Figlio di Dio ci invita alla rivoluzione della tenerezza» (EG, 89).

È tempo di concludere e ritorno, ancora una volta, al vangelo di Giovanni. Questo testo (lo abbiamo visto nelle prime due parti) è molto sensibile al lato oscuro dei nostri dialoghi – al “frintendimento”, che fa parte della nostra condizione carnale – e, collocando Gesù all’interno di queste conversazioni, lo mette nella posizione specifica del testimone orientato alla verità che è già presente – come Verbo – tra “tutti coloro che *sono in essa*”. Aggiungiamo ora che il quarto vangelo riconduce la libertà del testimone Gesù alla sua propria autorità «fino alla fine» (Gv, 13,1). Grazie a papa Francesco, possiamo riferirci qui alla scena della lavanda dei piedi; senza dubbio, è doveroso citare anche le parole sul Paraclito, parole che si completano nella dinamica della sparizione-compimento dell’autorità, affinché possano generarsi i legami e la conversazione fraterna: «è bene per voi che io me ne vada» dice il Gesù Giovanneo, «perché se non me ne vado, non verrà a voi il Paraclito; se invece me ne vado, lo manderò a voi» (Gv 16,7). È alla fine del quarto Vangelo, dopo la risurrezione, che appare – come primo dono dello Spirito – la “fraternità” (cfr. Gv 20,17; 21,23) e la missione di comunicare a tutti la pace della riconciliazione (cfr. Gv 20,22 e ss.). Questa fraternità è la condizione “spirituale” – nel senso pneumatologico del termine – di ogni dialogo, per quanto difficile esso sia. Può darsi che il vangelo di Giovanni si faccia interprete, in questo modo, di quell’intuizione teologale capace di offrire al dialogare fraterno di ogni giorno, radicalmente aperto a tutta l’umanità, la profondità abissale del Dio tre volte santo.

[Traduzione dal francese di Marco Piovesan e Stefano Didonè]

**© Questo testo non può essere riprodotto con alcun mezzo né integralmente né parzialmente.
Tutti i diritti di pubblicazione sono di proprietà della Facoltà Teologica del Triveneto.**