

CATI, Milano, 26 Ottobre 2019

Francesco Zaccaria, AICa

Ascoltare la realtà ecclesiale per la riforma della Chiesa

La riforma della Chiesa si realizza concretamente attraverso diverse riforme che toccano varie dimensioni che si compenetrano l'una con l'altra: la riforma della Chiesa non è mai solamente una riforma spirituale o strutturale o dottrinale o pastorale, ma ha bisogno di comprendere tutte queste dimensioni. Per contribuire a questa riforma, la teologia ha anche il compito di ascoltare criticamente la realtà, di offrire al discernimento ecclesiale una “analisi teologica del presente”¹. Ascoltare la realtà ecclesiale, più specificatamente, significa intercettare questa pluralità della vita ecclesiale e individuare le diverse dimensioni nelle quali le riforme sono necessarie.

Come dice il teologo pastorale Biemmi:

Quand'è che sentiamo un particolare bisogno di guardare la realtà delle pratiche ecclesiali? Nelle crisi di tradizione, ossia quando una teoria o una istituzione o una forma di chiesa non si rivelano più adatte a interpretare il vissuto, ad accoglierne le domande, a onorare la sensibilità degli uomini e delle donne di un preciso contesto culturale. Oppure (secondo caso) quando è in atto un vissuto che si rivela portatore di istanze eccedenti, che chiedono di essere ascoltate e non rimosse o sacrificate. In sintesi, diventa particolarmente urgente ascoltare la realtà ogni volta che c'è uno scarto tra di essa e le altre due istanze alle quale si deve misurare: la riflessione teologica e la regolazione magisteriale. Ogni volta che c'è uno scarto, per difetto (ad esempio quando una pratica non onora il vangelo e la tradizione della fede) oppure per eccesso, ossia quanto la pratica è gravida di una novità che interpella sia la riflessione teologica che il magistero.²

In questo foglio di lavoro propongo soprattutto alcuni esempi soprattutto di questo scarto pratico “in eccesso”, esperienze di istanze eccedenti rispetto alla teologia e al magistero, che sollevano domande e provocano la riflessione teologica e il discernimento ecclesiale.

1. Riforme del tessuto pastorale e della ministerialità parrocchiale

Ormai da diversi anni, anche in Italia, si sta procedendo a rivedere il servizio delle parrocchie cercando di favorire il lavoro in rete tra le parrocchie e una conduzione delle stesse in chiave più sinodale. Fondamentalmente causata dal calo del numero dei presbiteri, questa revisione ha portato alla nascita di unità o comunità pastorali, alla fusione di più parrocchie (rara in Italia, più comune in Centro e Nord Europa), ai tentativi di una conduzione più “sinodale” delle parrocchie affidate alla cura di più presbiteri insieme, oppure a “*team* pastorali” di presbiteri, diaconi, religiosi

¹ K. RAHNER, *Pastorale e teologia dopo il Vaticano II*, in *Nuovi Saggi*, vol. 3, Roma 1969, 761-788.

² E. BIEMMI, *Discernimento sulle pratiche pastorali della parrocchia*, Intervento alla Conferenza Episcopale Pugliese, 6 febbraio 2019.

e laici, oppure, più raramente in Italia, a *équipes* di questo tipo senza il parroco residente. Anche in Italia, infine, si sta affacciando l'affidamento di ministeri di presidenza liturgica ai laici, come in questi mesi è successo, per quello che riguarda la celebrazione delle esequie, nella diocesi di Bolzano-Bressanone.

Non si ha qui la possibilità di investigare a fondo al fenomeno delle unità/comunità pastorali e i suoi risvolti teologico-pastorali³, né alle loro variegate conformazioni giuridiche nelle diverse diocesi italiane, né tantomeno al “nuovo” fenomeno (in Italia) della conduzione “sinodale” delle parrocchie, ma si vuole solamente prendere in considerazione qualche interrogativo e problema che parte da queste prassi “in eccesso” e arriva alla riflessione teologica sulla riforma della Chiesa.⁴

Sicuramente la serie di domande più importanti riguarda l'identità ministeriale dei presbiteri e degli altri operatori pastorali. Emergono, per esempio, le difficoltà dei presbiteri a vivere il ministero di guida della comunità in rete con altri ministri. Queste difficoltà non possono essere derubricate solamente come mancanze in campo formativo o inerenti alla sfera affettiva e relazionale, esse pongono domande anche alla teologia del ministero presbiterale e di tutti i ministeri ecclesiali, che dinanzi a queste nuove pratiche pastorali mostra di essere in affanno nel tenere insieme istanze cristologiche, ecclesiologiche, pneumatologiche, sacramentali e liturgiche del ministero di guida e presidenza della comunità. L'ordinamento canonico, poi, appare ancora più in difficoltà a sistematizzare queste novità, per esempio nel definire chiaramente le unità o comunità pastorali⁵ o nello strutturare forme di conduzione comunitaria che siano realmente sinodali. La ristrutturazione del tessuto pastorale delle parrocchie richiede una riflessione più approfondita su concetti come leadership, autorità, potere, servizio... nella Chiesa, una riflessione che sappia partire con coraggio anche dalla distorsione e dall'abuso dell'esercizio di questo potere, dai suoi condizionamenti storici e contestuali. La centralità che le donne e i laici hanno già in queste nuove

³ In Italia allo studio delle unità pastorali si è dedicato, per esempio, il teologo pastorale torinese Giovanni Villata. È interessante notare, a conferma della rilevanza del tema, come in questi mesi stiano nascendo tre esperienze di riflessione e formazione sul rinnovamento delle parrocchie che vedono istituzioni accademiche e teologi in ascolto e in dialogo con le realtà ecclesiali, in Puglia, in Toscana e in Veneto.

⁴ È importante “ascoltare” le testimonianze di chi è sul campo, come la quella di Giovanna, un'operatrice pastorale che svolge il suo servizio in una di queste équipes pastorali in una diocesi del Nord-Ovest: *“Durante la mia specializzazione in teologia pastorale ho chiesto all'allora arcivescovo di poter iniziare una collaborazione di servizio pastorale in qualche parrocchia della diocesi; accolse la mia proposta, ma mi chiese di trovarmi un lavoro perché, al massimo, avrei potuto beneficiare di un alloggio parrocchiale (comprese le utenze), ma non di uno stipendio. Iniziai quindi ad insegnare religione con un orario part-time (lavoro che continuo a svolgere), contemporaneamente mi dedicavo alla pastorale (in particolare catechesi e liturgia) e collaboravo con alcuni uffici diocesani nell'ambito della formazione. Ebbi la fortuna di andare in una parrocchia guidata da un prete intelligente e colto con il quale, nonostante sensibilità differenti, iniziammo a condividere dei progetti di rinnovamento (es. la catechesi familiare al posto di quella tradizionale). Rimasi lì per 12 anni finché il parroco ebbe la nomina su due parrocchie in un altro comune nell'ambito di quello che era definito dalla Curia “riassetto diocesano” (in realtà si trattava di mettere in piedi una piccola equipe sulle due parrocchie formata dal presbitero e da un diacono scelto dal vescovo). A questo punto il parroco mi chiese di entrare nel progetto insieme ad un prete kenota che stava studiando a Roma e che era disponibile a trasferirsi in questo comune. Contattata dal vicario, definimmo a grandi linee la cosa, più o meno alle stesse condizioni della collaborazione precedente. Non posso dire che - almeno a livello formale e di consapevolezza - la mia esperienza pastorale sia nella linea del cambiamento: non ho ricevuto nessuna nomina e quando il vicario o il Vescovo incontrano il preti col diacono, non sono mai stata invitata; alcuni parrocchiani ancora non comprendono appieno il senso della mia presenza - soprattutto come donna - nonostante il lavoro che svolgo.*

Dopo dodici anni nella prima equipe e tre anni di lavoro qui posso però dire che la novità si può cogliere nel ruolo che piano piano ho acquisito e mi è tutto sommato riconosciuto dalle parrocchie e dai preti dell'Unità pastorale: coordino la catechesi e la liturgia nelle mie due parrocchie e sono referente per la formazione in questi ambiti nella UP. Rafforzare la credibilità e la competenza di un ministero di fatto mi pare la condizione per una sua futura istituzionalizzazione (almeno questa è la mia speranza non tanto per me, ma per rendere evidente l'identità stessa della Chiesa “variopinta” di ministeri e veramente sinodale).”

⁵ Cf A. Fabbri, *Le unità pastorali: tipologia e valenza giuridica. Una prima analisi* (https://www.statoe.chiese.it/images/uploads/articoli_pdf/fabbri_le_unit2.pdf?pdf=le-unita-pastorali-tipologie-e-valenza-giuridica.-una-prima-analisi)

forme di vita pastorale invita ad un approfondimento teologico della ministerialità ecclesiale che sappia “assumere il ruolo di leadership femminile nella Chiesa”⁶: nei Paesi dove il processo di “fusione” tra parrocchie è partito già da molti anni e ai presbiteri sono affidate 5, 10 o 15 comunità, appare evidente come questo non possa essere un trend percorribile per il futuro, in Italia e in Europa. Capovolgendo un pensiero espresso dall’*Instrumentum Laboris* del Sinodo per l’Amazzonia, non possiamo passare da una “pastorale della presenza” a una “pastorale della visita”, e per fare questo sarà inevitabile riflettere su un allargamento del ventaglio della ministerialità ecclesiale.

2. Pastorale con le persone omosessuali

Un’altra attività pastorale che nella Chiesa si sta affacciando negli ultimi anni (in Italia) è la costituzione di gruppi di accompagnamento pastorale delle persone omosessuali e delle loro famiglie. Che sia una prassi pastorale “in eccesso” e in certo senso pionieristica nel nostro contesto ecclesiale lo dimostra il fatto che questi gruppi sono un numero esiguo e sono sparsi nel vasto territorio nazionale (per lo più al Centro-Nord); inoltre solo pochissime diocesi in Italia hanno istituzionalizzato un servizio pastorale per le persone omosessuali.⁷ Questi gruppi mirano ad offrire un sostegno pastorale alle persone che desiderano essere accompagnate nella fede dalla comunità cristiana o ai genitori di persone omosessuali che non di rado vivono un conflitto tra la loro appartenenza ecclesiale e le scelte di vita dei figli. Le esperienze di pastorale con gli omosessuali hanno certo ricevuto negli ultimi anni un incoraggiamento dal magistero e dai gesti di Papa Francesco,⁸ tuttavia questi gruppi affrontano la difficoltà che è la percezione degli insegnamenti della Chiesa in materia di sessualità e in particolare di omosessualità: come ammette la stessa *Christus Vivit* “la morale sessuale è spesso causa di incomprensione e di allontanamento dalla Chiesa, in quanto è percepita come uno spazio di giudizio e di condanna.”⁹ Il problema pastorale è reale, poiché agli stessi insegnamenti della Chiesa si richiamano gruppi che sostengono iniziative pubbliche che non di rado hanno connotazioni apertamente omofobiche.

Tuttavia non è solo un problema di incomprensione o di comunicazione, queste prassi pastorali interrogano e provocano anche un approfondimento critico della teologia e del magistero, perché si tengano in conto le acquisizioni di altre scienze in questo campo e perché possano essere superate alcune ambiguità che prestano il fianco a interpretazioni “omofobiche” che non facilitano l’accoglienza pastorale delle persone LGBT.¹⁰ Non mancano nella riflessione teologica italiana

⁶ *Instrumentum Laboris per l’Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per la regione Panamazzonica*, 78.

⁷ Cf https://www.gionata.org/wp-content/uploads/2017/10/ebook_sulle-tracce-dellaltro_A4-def.pdf

⁸ “La Chiesa conforma il suo atteggiamento al Signore Gesù che in un amore senza confini si è offerto per ogni persona senza eccezioni. Con i Padri sinodali ho preso in considerazione la situazione delle famiglie che vivono l’esperienza di avere al loro interno persone con tendenza omosessuale, esperienza non facile né per i genitori né per i figli. Perciò desideriamo anzitutto ribadire che ogni persona, indipendentemente dal proprio orientamento sessuale, va rispettata nella sua dignità e accolta con rispetto, con la cura di evitare «ogni marchio di ingiusta discriminazione», e particolarmente ogni forma di aggressione e violenza. Nei riguardi delle famiglie si tratta invece di assicurare un rispettoso accompagnamento, affinché coloro che manifestano la tendenza omosessuale possano avere gli aiuti necessari per comprendere e realizzare pienamente la volontà di Dio nella loro vita” (*AL* 250); “Esistono già in molte comunità cristiane cammini di accompagnamento nella fede di persone omosessuali: il Sinodo raccomanda di favorire tali percorsi. In questi cammini le persone sono aiutate a leggere la propria storia; ad aderire con libertà e responsabilità alla propria chiamata battesimale; a riconoscere il desiderio di appartenere e contribuire alla vita della comunità; a discernere le migliori forme per realizzarlo. In questo modo si aiuta ogni giovane, nessuno escluso, a integrare sempre più la dimensione sessuale nella propria personalità, crescendo nella qualità delle relazioni e camminando verso il dono di sé” (*Documento finale del Sinodo dei Vescovi*, 27 ottobre 2018, 150).

⁹ *CV* 81.

¹⁰ Questa è la testimonianza di un diacono permanente che ha una figlia transgender ed è impegnato nella pastorale con gli omosessuali nella sua diocesi in Florida (USA), in queste parole la sua reazione al recente documento della Congregazione per

contributi che vanno già in questa direzione,¹¹ tuttavia l'ascolto attento di queste realtà pastorali rafforza la necessità di ripensamento e riforma anche in questo campo, perché le domande che salgono da questa realtà non andranno via col tempo, anzi probabilmente aumenteranno, dato anche il riconoscimento civile delle unioni omosessuali avvenuto nel 2016 nel nostro Paese.

Cosa ha da dire la fede cristiana alla vita di coppie stabili dello stesso sesso? Ci sono possibilità di celebrazioni rituali/liturgiche che la Chiesa può offrire alle coppie LGBT (domanda che si stanno facendo da qualche anno alcune diocesi tedesche e svizzere)? Come può la proposta morale della Chiesa essere significativa e sensata in questo campo per le nuove generazioni? Ci sono disposizioni disciplinari che vanno riviste nel caso in cui due fedeli costituiscano un'unione civile (domanda che recentemente si stanno facendo a causa di alcuni casi del genere negli USA)? Queste e molte altre domande salgono dalla realtà del nostro tempo alla riflessione teologica che deve dare il suo contributo ermeneutico-critico al discernimento della Chiesa, domande nuove che richiedono risposte capaci di tenere insieme in maniera rinnovata la fedeltà a Dio e la fedeltà alle persone concrete che la Chiesa incontra nella sua azione pastorale, secondo il principio della carità Cristo che è il principio dell'incarnazione.¹²

3. Pratiche di sinodalità

Negli ultimi anni, a partire dall'impulso di rinnovamento del Sinodo dei Vescovi ad opera di Papa Francesco e dalla riscoperta della sinodalità come dimensione costitutiva della Chiesa a tutti i livelli (oltre quindi il solo livello della collegialità episcopale),¹³ si stanno moltiplicando i tentativi di alcune diocesi e conferenze episcopali di allargare il processo sinodale, di favorire pratiche di discernimento comunitario, di esercitarsi nel dialogo e nell'ascolto della base ecclesiale. Le stesse assemblee del Sinodo dei Vescovi (sulla famiglia nel 2014 e 2015, sui giovani nel 2018, sull'Amazzonia nel 2019) sono state precedute da un ascolto e da un discernimento ecclesiale nelle "periferie" senza precedenti (in Italia, in verità, meno che in molte altre parti del mondo). Seguendo questa direzione alcuni vescovi stanno mettendo in atto delle pratiche sinodali come strada per mettere le Chiese locali in processi di rinnovamento pastorale e conversione missionaria. Gli esempi più importanti sono il prossimo concilio plenario delle Chiese in Australia, il "percorso sinodale" in Germania che vede coinvolti insieme conferenza episcopale (DBK) e laici cattolici (ZdK), e il "processo di rinnovamento della Chiesa" annunciato dalla Conferenza Episcopale Svizzera che, pur evitando esplicitamente i termini "sinodo" e "sinodale", sarà improntato, secondo

l'Educazione Cattolica "Maschio e femmina li creò" : "I have a number of serious concerns with the document, but my single greatest pastoral concern is that this document will be used as a reason for Catholic schools and parishes to unjustly discriminate against transgender students, and in the process do some real harm to them and their families. For a church called to follow the way of Our Savior Jesus, the way of love and compassion, the way of inclusion not exclusion, this type of unjust discrimination is simply unacceptable (...) As the parent of a transgender daughter and as a deacon whose ministry includes pastoral care to Catholic families with transgender members, it is also painfully apparent that the document is totally divorced from the lived reality of transgender people. The model on which the entire document is based is fundamentally flawed. It claims that the growth and influence of gender theory makes people believe that they can simply choose their gender. I think that anyone with first-hand experience with gender identity issues will confirm that for an authentically transgender person, being transgender is not a choice, and it is certainly not driven by any gender theory or ideology." (L'intera testimonianza si può leggere su <https://www.newwaysministry.org/2019/06/13/the-vaticans-new-document-on-gender-is-there-hope/?fbclid=IwAR0gy6ux9tRy9B-iUeXISEKxFtoKojCI0bdxbKkBsSjTRgZSuiHSACToG4>)

¹¹ Solo per citarne alcuni: E. CHIAVACCI, *Omosessualità e morale cristiana. Cercare ancora*, in "Vivens Homo", 2/2000, 423-457; P. GAMBERINI, *Coppie omosessuali. Vivere, sentire e pensare da credenti*, in "Il Regno Attualità" 2/2015, 129-136; A. OLIVA, *L'amicizia più grande. Un contributo teologico alle questioni sui divorziati risposati e sulle coppie omosessuali*, Nerbini, Firenze 2015.

¹² Cf CEI, *Il rinnovamento della catechesi. Documento di base*, 1970, 160.

¹³ Cf FRANCESCO, *Discorso per il 50mo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*, 17 ottobre 2015.

quanto dichiarato, all'ascolto di tutte le voci, anche quelle più silenziose e quelle fuori dalla Chiesa. È interessante vedere come queste esperienze hanno in comune il motivo che le ha suscitate, cioè la crisi di credibilità attribuita agli scandali degli abusi sessuali all'interno della Chiesa, alla quale queste Chiese particolari hanno deciso di rispondere con esercizi di ascolto, discernimento e sinodalità.¹⁴

Le difficoltà pratiche di queste esperienze di sinodalità sono evidenti: la lentezza di diverse chiese locali nel condurre processi di ascolto e discernimento comunitario (per esempio in preparazione alle assemblee sinodali dei vescovi), le difficoltà dell'ordinamento canonico vigente nell'inquadrare alcune nuove esperienze sinodali (la disciplina normativa non ha al momento tutti gli strumenti per interpretare in maniera adeguata tutte le istanze contenute in questi nuovi processi), spesso la mancanza di una mentalità che sappia far fronte alle odierne esigenze di comunicazione e trasparenza... questi, ed altri, non sono solamente problemi di carattere "pratico" ma richiedono un'ulteriore riflessione sulle radici di una certa debolezza del "pensiero" sinodale e sulla mancanza di strutture effettivamente sinodali e partecipative nella Chiesa, che valorizzino tutti i carismi pur salvaguardando quello del ministero ordinato come "giudice dell'autenticità della fede e custode dell'unità della chiesa".¹⁵

Può esserci una "via italiana" alla sinodalità ecclesiale? Qual è il ruolo della teologia in questo dibattito? Proporre solamente interventi di singoli studiosi o si può trovare una voce comune a sostegno di un'esperienza sinodale nel nostro Paese, nella legittima diversità di posizioni?¹⁶ Come interpretare teologicamente questa via sinodale che alcune Chiese stanno intraprendendo per rispondere alla crisi innescata dagli abusi del clero? Quali risposte teologiche, non solo istituzionali, canoniche e formative, sta suscitando questa crisi? Quali riforme delle strutture sono necessarie per rendere effettiva la sinodalità ecclesiale e pienamente responsabile la partecipazione dei battezzati ai processi decisionali? Queste sono solo alcune delle domande che le esperienze di una riscoperta sinodalità (non di rado claudicante) fanno al pensiero teologico.

4. Ascoltare anche la realtà "in difetto"

Non solo le pratiche e realtà ecclesiali "in eccesso" provocano la riflessione teologica ma anche quelle "in difetto", cioè quelle non all'altezza della tradizione della fede, quelle che rallentano il processo di evangelizzazione, quelle che si attardano in paradigmi teologici non all'altezza delle sfide di oggi. Non è questo il focus di questo foglio di lavoro, perché la teologia è ben esercitata nel suo compito critico sulle lentezze della prassi, tuttavia faccio brevemente due esempi di queste realtà, innanzitutto perché anche queste prassi pongono domande alla riflessione teologica, soprattutto circa la comunicazione e la formazione ecclesiale e, in secondo luogo, perché la diffusione di queste realtà è corroborata da alcune evidenze empiriche.

¹⁴ Il Concilio plenario australiano avrà sei temi su cui esercitare il discernimento: diventare Chiesa missionaria ed evangelizzatrice (1), inclusiva, partecipativa e sinodale (2), orante ed eucaristica (3), umile, sanante e misericordiosa (4), gioiosa e piena di speranza nel servizio (5), aperta al dibattito, al rinnovamento e alla riforma (6). Il "percorso sinodale" tedesco avrà quattro forum tematici: autorità, partecipazione e divisione dei poteri (1), morale sessuale (2), la forma di vita dei presbiteri (3), le donne nei ministeri e negli uffici ecclesiali (4). Le tematiche, al momento solo ipotizzate, del "processo di rinnovamento" in Svizzera sono: la fede e la trasmissione della fede, il ruolo delle donne, il celibato e i "viri probati", gli abusi sessuali e gli abusi di potere.

¹⁵ S. DIANICH, *La Chiesa Cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014, 134.

¹⁶ L'associazione germanofona dei teologi dogmatici (*Arbeitsgemeinschaft katholische Dogmatik und Fundamentaltheologie*) ha pubblicamente sostenuto il "percorso sinodale" intrapreso dalle Chiese in Germania.

Il primo esempio riguarda la tendenza al clericalismo e il tradizionalismo del clero, soprattutto di quello giovane. Mi riferisco al permanere di modelli pastorali, rappresentazioni di sé e del ministero presbiterale che rispecchiano teorie e pratiche non in sintonia con il rinnovamento conciliare, anche in presbiteri che sono nati dopo il Concilio e che oggi escono dalle nostre istituzioni formative ecclesiali; per descrivere questo fenomeno il teologo pastorale Zulehner parla di “neoclericalismo secondario di difesa”.¹⁷

Un'altra realtà “in difetto” è l'apparente impermeabilità dei cattolici italiani al magistero sociale della Chiesa, in particolare per quello che riguarda gli atteggiamenti verso migranti e richiedenti asilo: in questo campo non solo gli atteggiamenti dei cattolici italiani (e anche dei più “praticanti”) verso gli immigrati non risultano più accoglienti di quelli dei non cattolici, ma al contrario sembra che la maggiore religiosità si correli a più alti gradi di diffidenza verso i migranti e minore sostegno dei loro diritti.¹⁸

Anche queste realtà “in difetto” interpellano la riflessione teologica e il discernimento ecclesiale, non solo nel campo della comunicazione e della formazione pastorale: nessuna riforma ecclesiale può esimersi dal confrontarsi con la realtà e anche il “fare teologia” per la riforma della Chiesa non può non fare i conti con le prassi che vuole contribuire a riformare. Per questo la teologia ha bisogno di lasciarsi completamente alle spalle schemi esclusivamente deduttivi che vedono la prassi solo come il campo delle applicazioni: non è seguendo questi schemi che si cambiano le prassi né si possono innescare processi di rinnovamento.

5. Perché la teologia dovrebbe ascoltare le pratiche ecclesiali

In questa ultima sezione sintetizzo alcuni punti che non solo giustificano ma rendono necessario per la teologia mettersi in ascolto della realtà ecclesiale. Abbozzo cioè una risposta alle critiche che non di rado si ascoltano verso approcci teologici “dal basso” che cercano di proporre un'ermeneutica teologica della situazione, scorgendovi innanzitutto orizzontalismo, induzionismo, psicologismo, relativismo, pragmatismo, sociologismo, empirismo e così via. Lo faccio utilizzando alcuni pronunciamenti di Papa Francesco che, a mio parere, incoraggiano la riflessione teologica a intraprendere decisamente la strada dell'ascolto della realtà.

5.2. In ascolto del presente

Il compito della teologia è mettere in comunicazione la “Tradizione” con la “realtà”. Alla teologia non spetta solamente indagare e riflettere sul patrimonio di fede che ci viene dal passato, ma anche tenere vivo il legame tra tradizione e situazione presente. Secondo Papa Francesco la teologia oggi deve tenere viva questa comunicazione tra passato e presente ecclesiale:

¹⁷ Cf P.M. ZULEHNER – A. HENNERSPERGER, *Chiesa e ministero pastorale in Europa: preti nella cultura contemporanea*, in «Regno Attualità» 14/2001, 483ss; P. J. LEVESQUE – S. M. SIPROTH, *The correlation between political and ecclesiological ideologies of Catholic priests. A research note*, in «Sociology of Religion» 2/2005, 419-429. Anche in Italia qualche ricerca ha rilevato alcune tendenze del genere: cf F. GARELLI, *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna 2013.

¹⁸ Cf P. SEGATTI – F. VEGETTI, *Immigrazione. Fattore sfiducia – Rapporto sull'accoglienza degli italiani*, Inserto in «Regno Attualità» 7/2018; F. ZACCARIA – F.V. ANTHONY – C. STERKENS, *Religion for the political rights of immigrants and refugees? An empirical exploration among Italian students*, in C. Sterkens - H.-G. Ziebertz (eds.), *Political and judicial rights through the prism of religious belief*, Springer, Berlin (etc.) 2018, 45-70.

Ogni tentativo, ogni ricerca di ridurre la comunicazione, di rompere il rapporto tra la Tradizione ricevuta e la realtà concreta, mette in pericolo la fede del Popolo di Dio. Considerare insignificante una delle due istanze è metterci in un labirinto che non sarà portatore di vita per la nostra gente. Rompere questa comunicazione ci porterà facilmente a fare della nostra visione, della nostra teologia un'ideologia [...] Per superare queste tentazioni, il cammino è la riflessione, il discernimento, prendere molto sul serio la Tradizione ecclesiale e molto sul serio la realtà, facendole dialogare. In questo contesto penso che lo studio della teologia assuma grandissima importanza. Un servizio insostituibile nella vita ecclesiale.¹⁹

Il Papa evidenzia la necessità per la riflessione teologica di mantenere vivo il rapporto fra la Tradizione e la realtà presente e di evitare inutili e sterili contrapposizioni. Un pensiero teologico apprezzabile non può esimersi da una seria considerazione del contesto attuale, ma allo stesso tempo questo sforzo ermeneutico e scientifico della teologia verso l'oggi non deve sottovalutare il patrimonio biblico e dottrinale ereditato dal passato. Compito della teologia è mantenere questi due poli in costante dialogo ed evitare riduzionismi ed estremismi. Tali riduzionismi sono ricondotti da Papa Francesco alla “falsa opposizione” tra teologia e pastorale, o tra dottrina e pastorale:

Si genera una falsa opposizione tra la teologia e la pastorale; tra la riflessione credente e la vita credente; la vita, allora, non ha spazio per la riflessione e la riflessione non trova spazio nella vita. I grandi padri della Chiesa, Ireneo, Agostino, Basilio, Ambrogio, solo per citarne alcuni, furono grandi teologi perché furono grandi pastori. Uno dei contributi principali del Concilio Vaticano II è stato proprio quello di cercare di superare questo divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita. Oso dire che ha rivoluzionato in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare e di pensare credente. Questo incontro tra dottrina e pastorale non è opzionale, è costitutivo di una teologia che intende essere ecclesiale.²⁰

Il richiamo al Concilio Vaticano II, come evento in cui la teologia ha irrevocabilmente superato tale divorzio tra dottrina e pastorale, non è secondario. Il carattere “pastorale” del Concilio non è inteso come una diminuzione dello spessore dottrinale, ma come l'irrinunciabile nesso che deve esserci tra la dottrina e la condizione dell'uomo contemporaneo. Una dottrina avulsa dalla vita reale, che non tiene conto del mondo e della società, che non è in serio ascolto delle istanze antropologiche contemporanee rinuncia alla sua funzione fondamentale: annunziare il Vangelo di Gesù Cristo all'uomo e al mondo di oggi. A rimarcare la mutua compenetrazione tra dottrina e pastorale è specialmente *Gaudium et Spes* che è, al tempo stesso, costituzionale e pastorale.²¹ La nota apposta al titolo della *Gaudium et Spes*, per spiegare questa coesistenza dei due termini, non ne diminuisce la portata innovatrice, ma al contrario la sottolinea: carattere dottrinale e pastorale del documento sono uniti in un'unica riflessione, non come due momenti distinti e separati, ma come fasi necessarie e complementari di un discorso teologico che è al contempo dottrinale e pastorale.

¹⁹ FRANCESCO, *Videomessaggio al congresso internazionale di teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina*, Buenos Aires, 1-3 Settembre 2015.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cf M. MIDALI, *Teologia pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, vol. 1, LAS, Roma 2000, 99-105.

Di fatto, tale problematica non è ancora pienamente risolta, come dimostrano i dibattiti intorno ai Sinodi 2014 e 2015 sulla dialettica tra questioni dottrinali e questioni pastorali che riguardano le famiglie.

Sempre nel medesimo intervento Papa Francesco sottolinea come l'ascolto del presente per la teologia non sia in prima istanza un procedimento meramente astratto o speculativo, ma un vero compito ermeneutico di ascolto della vita concreta. Questo ascolto reale del Popolo di Dio ha una portata veritativa, perché anche le nostre formulazioni di fede sono nate dall'ascolto e dal dialogo con situazioni e culture concrete:

Le domande del nostro popolo, le sue pene, le sue battaglie, i suoi sogni, le sue lotte, le sue preoccupazioni, possiedono un valore ermeneutico che non possiamo ignorare se vogliamo prendere sul serio il principio dell'incarnazione. Le sue domande ci aiutano a domandarci, i suoi interrogativi c'interrogano. Tutto ciò ci aiuta ad approfondire il mistero della Parola di Dio, Parola che esige e chiede che si dialoghi, che si entri in comunione. Non possiamo quindi ignorare la nostra gente al momento di fare teologia [...] Le nostre formulazioni di fede sono nate nel dialogo, nell'incontro, nel confronto, nel contatto con le diverse culture, comunità, nazioni, situazioni che richiedevano una maggiore riflessione di fronte a quanto non esplicitato prima. Perciò gli eventi pastorali hanno un valore considerevole. E le nostre formulazioni di fede sono espressione di una vita vissuta e ponderata ecclesialmente.²²

Quello richiamato dal Papa è un vero processo di incarnazione della teologia: dalla scelta di Dio di incarnarsi non può che derivare una dottrina incarnata nella situazione, nelle culture, nei contesti, nel presente. Così la teologia è chiamata a porsi in ascolto e in dialogo con la realtà che la circonda, alla ricerca di Dio dove Egli ha deciso di incarnarsi, nella concretezza della vita, nelle sue luci e nelle sue ombre, dove la sua volontà di salvezza è già in atto. Tale dialogo con le diverse culture ed esperienze del mondo presente, come compito di tutta la teologia, deve comprendere anche il dialogo e l'ascolto delle scienze umane e della cultura contemporanea.²³ La ricerca dei segni della presenza di Dio nel nostro presente si allarga quindi anche alla cultura accademica e scientifica. Anche questa dimensione va ascoltata dalla teologia, perché, ovviamente, non c'è vero dialogo senza ascolto. Il dialogo vero presuppone una reale disponibilità ad ascoltare le ragioni dell'altro, anche quando queste mettono in discussione i nostri modelli e le nostre acquisizioni. Applicare questo alla teologia significa delineare il profilo di una riflessione teologica aperta, che desidera cercare interlocutori nel mondo della cultura e delle altre scienze, anch'essi aperti all'ascolto della razionalità teologica.

Questo ascolto del presente da parte della teologia conserva sempre una funzione critica. Esso non è mero appiattimento sulla situazione, ma immersione nella realtà anche per denunciarne incongruenze, alienazioni, ritardi e direzioni contrarie a quella salvezza integrale promossa dal Vangelo. E' quella che Francesco chiama funzione "profetica" della teologia: la teologia attinge dalla ricchezza della tradizione ereditata, opera un ascolto ed un discernimento sul presente per contribuire a costruire il futuro. Qui il Papa sottolinea la portata escatologica della teologia, sempre in tensione dialettica tra ieri, oggi e domani, tra il già e il non ancora, in una continua reciprocità

²² FRANCESCO, *Videomessaggio*.

²³ Cf EG 133.

che non deve oscurare o trascurare mai uno di questi poli.²⁴ Una teologia in ascolto del presente, allora, non è una teologia né senza memoria né senza forza propositiva, ma una teologia che entra in un reale processo di ascolto del mondo intorno a sé, in tutte le sue dimensioni, non appiattendosi su di esso ma alla ricerca del seme della Parola dovunque esso stia portando frutto. Per essere a servizio di una Chiesa “in uscita” non bisogna aver paura di essere una teologia “in uscita”, e questa, secondo Papa Francesco, deve accettare la “libertà inafferrabile della Parola, che è efficace a suo modo, e in forme molto diverse, tali da sfuggire spesso le nostre previsioni e rompere i nostri schemi.”²⁵

5.2. *In ascolto del sensus fidei*

Un luogo privilegiato del presente verso il quale la teologia deve prestare il suo ascolto è, secondo Papa Francesco, il *sensus fidei*:

Il teologo è innanzitutto un credente che ascolta la Parola del Dio vivente e l'accoglie nel cuore e nella mente. Ma il teologo deve mettersi anche umilmente in ascolto di «ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (Ap 2,7), attraverso le diverse manifestazioni della fede vissuta del popolo di Dio. Lo ha ricordato il recente documento della Commissione su "*Il sensus fidei nella vita della Chiesa*". E' bello. Mi è piaciuto tanto quel documento, complimenti!²⁶

Ma come definisce il *sensus fidei* questo documento e come parla del rapporto tra questo e la teologia? Innanzitutto il *sensus fidei* può essere inteso in due accezioni, una in forma individuale (*sensus fidei fidelis*), l'altra in forma comunitaria o ecclesiale (*sensus fidei fidelium*). Il primo significato esprime la capacità del singolo credente di discernere la verità della fede, il secondo indica il senso di fede della Chiesa stessa che, attraverso la convergenza nella fede dei credenti (*consensus fidelium*), riconosce il suo Signore e ne proclama il Vangelo.²⁷ Con le parole del Papa si può dire che il *sensus fidei* è la “fede vissuta del Popolo di Dio”, il suo vissuto di fede, le sue esperienze e le sue pratiche religiose, le sue idee e le sue rappresentazioni circa la fede. Ogni credente, sia preso singolarmente che insieme agli altri credenti, possiede un istinto di fede, un patrimonio di fede, un'esperienza di fede, una capacità di discernimento evangelico che è frutto del dono dello Spirito Santo ricevuto nel Battesimo. Questo vissuto di fede degli uomini e delle donne di oggi deve essere oggetto di ascolto da parte della teologia, anzi, di più: “questo *sensus fidelium* non è per i teologi soltanto oggetto di attenzione, ma costituisce un fondamento e un *locus* per la loro opera”.²⁸ Il *sensus fidei* è quindi *locus theologicus*, punto di partenza, fondamento di

²⁴ Cf FRANCESCO, *Videomessaggio*.

²⁵ EG 22.

²⁶ FRANCESCO, *Udienza alla Commissione Teologica Internazionale*, 5 Dicembre 2014. Colpiscono le somiglianze di questo discorso con un altro messaggio di Papa Paolo VI, uno stralcio del quale si riporta in questa nota, a testimoniare che vi è una forte affinità tra il Magistero e la teologia di Papa Francesco e quelli degli anni del Concilio. “La teologia è, in certa misura, mediatrice tra la fede della Chiesa e il Magistero. Attenta a cogliere la fede vissuta della comunità cristiana, le sue verità, i suoi accenti, i suoi problemi, gli orientamenti che lo Spirito Santo suscita nel popolo di Dio (. . . «*quid Spiritus dicat Ecclesiis*», Ap 2, 7), essa deve vagliare con il metodo ed i criteri propri di un buon metodo teologico questa fede vissuta e le sue intenzioni, per confrontarle con la parola di Dio e con tutta la tradizione fedele della Chiesa, per proporre le soluzioni dei problemi che essa suscita nel suo confronto con le esperienze, la storia e la riflessione umana, ed aiutare così il Magistero ad essere sempre luce e guida della Chiesa pienamente all'altezza del compito, naturalmente non al di sopra della parola di Dio, ma al suo servizio.” (PAOLO VI, *Discorso al Congresso Internazionale sulla teologia del Concilio*, 1 Ottobre 1966).

²⁷ Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, 2014, 3; EG 119.

²⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei*, 81.

riflessione, fonte di ispirazione, criterio sorgivo dell'investigazione teologica, insieme agli altri *loci* tradizionali.

Il rapporto della teologia con il *sensus fidei* è di una relazione a doppio senso; anche qui si tratta di un dialogo, di una comunicazione bilaterale, di una mutua interdipendenza: da un lato la teologia si apre al *sensus fidelium*, dall'altro ne offre una lettura critica. Pertanto per diverse ragioni è fondamentale l'ascolto del vissuto e delle rappresentazioni di fede dei credenti: perché la Parola di Dio è seminata nel suo popolo e in esso va ascoltata e riconosciuta; perché i fedeli possiedono un intuito soprannaturale nel riconoscere idee ed esperienze che corrispondono al Vangelo; perché il *sensus fidei* è il luogo privilegiato dell'incarnazione del Vangelo nella diversità dei contesti, delle storie e delle culture del popolo di Dio, come dimostra il caso della ricchezza e varietà della religiosità popolare, forma di inculturazione del Vangelo di cui il teologo deve porsi attentamente in ascolto,²⁹ oppure come rivelano i dibattiti intorno al Sinodo 2019 e alla necessità di dare un volto indigeno alla Chiesa in Amazzonia. La teologia esercita anche una funzione critica verso il *sensus fidei* per offrire al Magistero dei criteri utili per il discernimento delle esperienze, delle opinioni, delle idee, delle espressioni di fede dei credenti, perché si possano cogliere o meno i segni dello Spirito.³⁰ In questa relazione di mutua interdipendenza, teologia e *sensus fidei*, come in ogni vero dialogo, camminano e crescono con un reciproco sostegno: non solo il popolo di Dio è arricchito dalla teologia, che lo aiuta ad evitare confusioni e deviazioni, ma anche la teologia "impara" dal popolo di Dio, si lascia da lui evangelizzare, si mette alla scuola del genuino intuito cristiano presente nei credenti e da esso apprende, nella varietà dei contesti e delle culture, forme, accenti, espressioni di Vangelo che arricchiscono e approfondiscono l'ascolto della voce di Dio e della sua Parola nell'oggi della Chiesa.³¹

Ascoltare il *sensus fidei* per la teologia è fondamentale per svolgere la sua funzione essenziale di sostegno al discernimento da parte della Chiesa dei "segni dei tempi". Richiamandosi a *Gaudium et Spes*, Papa Francesco rilancia questo necessario compito della teologia:

Infatti, insieme a tutto il popolo cristiano, il teologo apre gli occhi e gli orecchi ai "segni dei tempi". È chiamato ad «ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della parola di Dio - è quella che giudica, la parola di Dio - perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta» (Conc. Ecum. Vat. II, Cost. *Gaudium et spes*, 44).³²

I "segni dei tempi", secondo il Concilio, sono fatti salienti, prospettive caratteristiche, eventi importanti che segnano un'epoca, che non hanno solo un carattere storico-sociologico, ma anche un senso propriamente teologico. Alla ricerca di questo senso teologico si pone il discernimento di fede della comunità cristiana che, negli avvenimenti, nelle attese, nelle richieste, negli interrogativi del nostro tempo si impegna ad individuare, tra gli elementi negativi ed antievangelici, i segni della presenza dello Spirito di Dio nella storia.³³ In questa opera di discernimento, che ha per soggetto

²⁹ Cf *ibidem*, 82.

³⁰ Cf *ibidem*, 83.

³¹ Cf EG 198.

³² FRANCESCO, *Udienza alla Commissione Teologica*.

³³ Cf GS 44.

tutta la Chiesa e alla quale la teologia collabora, l'ascolto del *sensus fidei* del popolo di Dio è fondamentale.³⁴

La teologia, se vuole assolvere pienamente a questo compito di ascolto senza ridurlo ad un mero esercizio retorico o paternalistico o ideologico, deve sviluppare e sperimentare una epistemologia ed una metodologia capace di inglobare sistematicamente l'ascolto dell'oggi, nelle sue espressioni popolari come in quelle scientifiche, nei grandi eventi globali e sociali come nelle piccole storie personali.³⁵ Questo sforzo di dialogo e di ascolto non è un corollario della riflessione teologica, ma ne costituisce un caposaldo irrinunciabile, soprattutto in questo momento ecclesiale, in cui è chiamata anche a sostenere il processo di riforma e aggiornamento ripreso dal pontificato di Papa Francesco.

³⁴ Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei*, 70.

³⁵ Per un approfondimento su come l'epistemologia della teologia pastorale o pratica può offrire alla teologia un possibile contributo in questo senso cf J. A. VAN DER VEN, *Practical Theology. An empirical approach*, Peeters, Leuven 1998; ZACCARIA F., *Per una teologia in ascolto. Una proposta teologico-pratica per l'oggi ecclesiale*, in Associazione Italiana Catecheti, *Catechetica in ascolto* (ed. C. Cacciato), Elledici, Leumann (To) 2016, 86-100.

1. Il rinnovamento degli studi ecclesiastici secondo *Veritatis gaudium*³⁶

Sulla scia del magistero conciliare e papale precedente, la costituzione *Veritatis gaudium* rilancia il rinnovamento degli studi ecclesiastici collocandoli “sul campo” e “in uscita missionaria” (VG, *proemio*, 3).

In questo contesto il papa espone «i criteri di fondo per un rinnovamento e un rilancio» degli studi ecclesiastici: criterio prioritario e permanente è la contemplazione e introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*; criterio ispiratore è il dialogo a tutto campo; criterio fondamentale è l’inter e la trans-disciplinarietà; e, infine, il criterio urgente di “fare rete” tra le diverse istituzioni che coltivano e promuovono gli studi ecclesiastici (VG, *proemio*, 4).

Un accento peculiare pare che il proemio riservi al rilancio della ricerca scientifica nelle istituzioni accademiche in ambito ecclesiale. Ciò richiede il dovere fondamentale di puntare alla qualità degli studi e della ricerca scientifica sia nelle scienze sacre sia nel necessario dialogo con i diversi sistemi culturali (VG, *proemio*, 5).

Infine, il proemio indica alcuni compiti che il papa affida alla ricerca e agli studi ecclesiastici: lo sviluppo della cosiddetta “apologetica originale”³⁷, di cui ha parlato nell’esortazione *Evangelii gaudium*, n. 132; la creazione di centri di ricerca aperti a studiosi che rappresentano diversi universi religiosi e scientifici; la promozione del dialogo con i differenti ambiti scientifici anche presso le Università e le Facoltà ecclesiastiche (VG, *proemio*, 5).

Ad un primo confronto sinottico tra *Sapientia christiana* e VG, a parte le vistose differenze nel proemio, al testo della precedente costituzione si sono apportate le necessarie aggiunte e specificazioni, ma si è pure mantenuto sostanzialmente intatto l’impianto sistematico generale. In questo senso non si può fare a meno di evidenziare una certa dicotomia tra il proemio, certamente programmatico e innovativo, e la parte normativa. Ciò è evidente soprattutto per la normativa riguardante le Facoltà di diritto canonico, dal momento che VG ha materialmente accolto quando già aveva disposto la riforma del 2002. Tuttavia, ai criteri di riforma non è seguita una riforma delle norme.

Accanto a ciò va però notato che è mutato il contesto in cui il testo della costituzione è stato pensato. La riforma degli studi ecclesiastici si inserisce in una visione di Chiesa, di una Chiesa inclusiva e più attenta ai segni dei tempi. Il Pontefice ha espresso questa attenzione tra i principi di EG, quando scrive che la realtà è superiore all’idea. Alla luce di tale principio si ripropone una questione ineludibile: quanta capacità di riforma richiede questo criterio nell’insegnamento del diritto canonico e nel metodo di insegnamento?

2. Una sinodalità in cammino³⁸

Per essere parte di un rinnovamento o riforma della Chiesa, questa deve poggiarsi su un fondamento solido: l’annuncio del Vangelo. Secondo EG 111-134, il soggetto di tale annuncio è “tutto il popolo di Dio”. Pertanto la circolarità tra *sensus fidei* e magistero può essere indicata come criterio per l’esercizio della sinodalità nella Chiesa. Il fatto che anche i pastori siano parte della

³⁶ Cf. L. SABBARESE, *L’insegnamento del diritto canonico alla luce dei recenti sviluppi normativi*, relazione al XLVI Incontro di studio del GIDDC, Borca di Cardone 1-5 luglio 2019, in corso di pubblicazione.

³⁷ Cf. F. SANCHEZ LEYVA (a cura di), *Credere e non credere a confronto. Per un’«apologetica originale»*, Roma 2018.

³⁸ Cf. V. MOSCA, *Se e in che senso un diritto missinorario serva alla riforma della Chiesa*, in L. SABBARESE (a cura di), *Riforme nella Chiesa riforma della Chiesa*, UUP, Città del Vaticano 2019, 309-319.

universitas fidelium, lungi dallo svuotare la funzione del *sensus omnium fidelium* a favore del magistero, mostra che la priorità nella Chiesa non sta nell'esercizio delle funzioni di servizio o di potere, ma nella vita di fede come "luogo" della salvezza cristiana, e perciò anche come fattore di intelligenza della fede.

In tale prospettiva si possono riconsiderare il Sinodo dei Vescovi (cann. 342-348) e le Conferenze episcopali (cann. 447-459).

2.1. Il Sinodo dei Vescovi

Il Sinodo dei Vescovi può rappresentare una duplice valenza di sussidiarietà: esprime l'esigenza del governo primaziale di aprirsi ad una partecipazione episcopale che non sia quella istituzionale della Curia Romana, attraverso l'assemblea ordinaria e straordinaria; riflette il bisogno dell'episcopato, nel suo insieme, o in alcune sue articolazioni, di affrontare problemi generali, o specifici, come nell'assemblea speciale, nell'ambito di una cooperazione diretta tra Chiesa universale e Chiese particolari/locali.

Si tratta quindi di una struttura che tende a favorire uno scambio per agevolare l'esercizio della potestà primaziale e per promuovere la *sollecitudo omnium ecclesiarum* da parte dell'episcopato.

Sembra importante esaminare se il Sinodo dei Vescovi rifletta pienamente questo reciproco rapporto di sussidiarietà, o se si sia limitato a una funzione ausiliaria nei confronti del governo primaziale. Un limite è ravvisato nella sua consultività (cf. can. 343).

L'invito del papa a una conversione missionaria della Chiesa sembra "guardare oltre" e "richiedere qualcosa di più". Infatti «proprio il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»³⁹.

In una chiesa sinodale, il Sinodo dei Vescovi è solo la più evidente manifestazione di un dinamismo di comunione che ispira tutte le decisioni ecclesiali. Esso "*cum Petro*" e "*sub Petro*" si realizza attraverso tre livelli: nella Chiesa particolare, a livello di raggruppamenti di Chiese particolari, a livello di Chiesa universale.

Nella Chiesa particolare esprime sinodalità il Sinodo diocesano e i suoi specifici organismi di comunione (consiglio presbiterale, collegio dei consultori, capitolo dei canonici, consiglio pastorale, consiglio di missione). In proposito osserva il papa: «Soltanto nella misura in cui questi organismi rimangono connessi col "basso" e partono dalla gente, dai problemi di ogni giorno, può incominciare a prendere forma una Chiesa sinodale: tali strumenti, che qualche volta procedono con stanchezza, devono essere valorizzati come occasione di ascolto e condivisione»⁴⁰.

Il secondo livello è quello delle province e delle regioni ecclesiastiche, dei Concili particolari e "in modo speciale" delle Conferenze episcopali. Per questo livello, il papa dice: «Dobbiamo riflettere per realizzare ancor più, attraverso questi organismi, le istanze intermedie della collegialità, magari integrando e aggiornando alcuni aspetti dell'antico ordinamento ecclesiastico. L'auspicio del Concilio che tali organismi possano contribuire ad accrescere lo spirito della collegialità episcopale non si è ancora pienamente realizzato. Siamo a metà cammino, a parte del cammino. In una Chiesa sinodale, come ho già affermato, "non è opportuno che il Papa sostituisca gli Episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare "decentralizzazione"»⁴¹.

Il terzo livello è quello della Chiesa universale: «Qui il Sinodo dei Vescovi, rappresentando l'episcopato cattolico, diventa espressione della collegialità episcopale all'interno di una Chiesa

³⁹ L. BALDISSERI (ed.), Sinodo dei vescovi, 50° *Anniversario 1965-2015*, LEV, Città del Vaticano 2016. *Discorso del Santo Padre Francesco*, 74.

⁴⁰ *Ibidem*, 78.

⁴¹ *Ibidem*, 79.

tutta sinodale. Due parole diverse: “collegialità episcopale” e “Chiesa tutta sinodale”. Esso manifesta la *collegialitas affectiva*, la quale può pure divenire in alcune circostanze “effettiva”, che con-giunge i Vescovi fra loro e con il Papa nella sollecitudine per il Popolo di Dio»⁴².

Per questo papa Francesco afferma: «Sono persuaso che, in una Chiesa sinodale, anche l’esercizio del primato petrino potrà ricevere maggiore luce. Il Papa non sta, da solo, al di sopra della Chiesa; ma dentro di essa come Battezzato tra i Battezzati e dentro il Collegio episcopale come Vescovo tra i Vescovi, chiamato al contempo – come Successore dell’apostolo Pietro – a guidare la Chiesa di Roma che presiede nell’amore tutte le Chiese»⁴³.

Riflettendo sulla sinodalità come dimensione costitutiva della Chiesa, sui soggetti della sinodalità (popolo di Dio, collegio episcopale, vescovo di Roma) e sul suo esercizio (livelli, modi, luoghi), si è andata delineando anche una revisione dell’*Ordo Synodi Episcoporum* sull’esempio di maggiore consultività della base e delle istanze intermedie, come avvenuto nei due sinodi sulla famiglia.

Il 15 settembre 2018, papa Francesco ha promulgato una nuova costituzione apostolica sul Sinodo dei Vescovi, dal titolo *Episcopalis communio*, che ribadisce in maniera più convincente la comunione episcopale con Pietro e sotto Pietro di tale istituzione, che «presta una efficace collaborazione al Romano Pontefice, secondo i modi da lui stesso stabiliti nelle questioni di maggiore importanza». In questo modo il Sinodo dei Vescovi «rappresentando tutto l’Episcopato cattolico, manifesta che tutti i Vescovi sono partecipi in gerarchica comunione della sollecitudine della Chiesa universale» (n. 1).

Il documento non presenta notevoli novità, ma lo spirito aiuta a riflettere su tre attenzioni del recente magistero: la svolta missionaria ed evangelizzatrice di tutta l’attività ecclesiale; l’attuazione dei suoi propositi ed eventuali decisioni con uno sguardo attento alla diversità delle culture e quindi alla loro inculturazione; la possibilità di ulteriori e possibili sviluppi secondo quanto lo stesso Supremo Pastore riterrà opportuno.

La costituzione evidenzia in particolare come, attraverso l’istituzione del Sinodo dei Vescovi, si mira a raggiungere una collegialità più diffusa e un coinvolgimento e ascolto del popolo di Dio. Si presenta come uno strumento per poter riconoscere che tutti i membri di questo popolo sono allo stesso tempo oggetto e soggetto all’interno della Chiesa, e di conseguenza concedere loro gli spazi a cui hanno diritto.

In tal senso si esprime *Episcopalis communio*:

- «Pure oggi, in un momento storico in cui la Chiesa si introduce in “una nuova tappa evangelizzatrice”, che le chiede di costituirsi “in tutte le regioni della terra in uno ‘stato permanente di missione’”, il Sinodo dei Vescovi è chiamato, come ogni altra istituzione ecclesiastica, a diventare sempre più “un canale adeguato per l’evangelizzazione del mondo attuale, più che per l’autopreservazione”. Soprattutto, come auspicava già il Concilio, è necessario che il Sinodo, nella consapevolezza che “il compito di annunciare dappertutto nel mondo il Vangelo riguarda primariamente il Corpo episcopale”, si impegni a promuovere “con particolare sollecitudine l’attività missionaria, che è il dovere più alto e più sacro della Chiesa” (n. 1)».

- «Da ultimo, alla celebrazione dell’Assemblea del Sinodo deve seguire la fase della sua attuazione, con lo scopo di avviare in tutte le Chiese particolari la recezione delle conclusioni sinodali, accolte dal Romano Pontefice nella modalità che egli avrà giudicato più conveniente. Occorre a questo riguardo tenere bene a mente che “le culture sono molto diverse tra loro e ogni principio generale [...] ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato”. In tal modo, si mostra che il processo sinodale ha non solo il suo punto di partenza, ma anche il suo punto di arrivo nel Popolo di Dio, sul quale devono riversarsi i doni di grazia elargiti dallo Spirito Santo per mezzo del raduno assembleare dei Pastori (n. 7)».

⁴² *Ivi.*

⁴³ *Ibidem*, 79-80.

2.2. Le Conferenze episcopali

Le Conferenze episcopali hanno ricevuto una buona sanzione codiciale se pensiamo alla loro definizione giuridica e alle loro competenze (cf. cann. 447-459), anche se nell'intenzione originaria del Vat. II, erano stati previsti molti più campi di intervento, in seguito ridotti. Infatti nel campo specifico della *missio ad gentes*, AG 38 aveva assegnato loro molte più possibilità nell'ambito della cooperazione tra le Chiese, mentre il lavoro di revisione del Codice, per rispettare il diritto nativo dei vescovi diocesani, ne ha limitato la competenza generale.

Anche le Conferenze episcopali rispondono a due istanze di sussidiarietà: quella dei Vescovi di dar vita a forme congiunte del ministero, e di realizzare livelli di governo per quanto possibile omogenei e comunque adeguati alle esigenze di determinate aree e regioni ecclesiastiche, e quella di un collegamento organico e continuativo tra il governo centrale della Chiesa e le Chiese locali di un determinato territorio.

Il vigore attuativo delle Conferenze episcopali ha apportato notevoli vantaggi dal Concilio Vaticano II ad oggi: una pratica della collegialità ed un incremento dell'*affectus collegialis* che ha portato i Vescovi delle diverse regioni a imprimere indirizzi unitari od omogenei nel campo della pastorale, del governo delle chiese, e nei rapporti con gli Stati, ed a dare visibilità e coerenza all'enunciazione di valori morali e sociali.

Si ripropone, tuttavia, la problematica delle relazioni tra Chiese particolari e Chiesa universale, e tra le Chiese particolari tra loro. Problematica che non può essere affrontata in termini di alterità ontologica, bensì di simbiosi concentrica, e di reciprocità comunionale, dal momento che ciascuna porzione del popolo di Dio riflette in sé tutti interi i caratteri e le qualità della comunità ecclesiale universale.

La Conferenza episcopale è al centro di molteplici relazioni sussidiarie che riguardano i singoli vescovi, il rapporto tra Chiese locali, e tra queste e la Chiesa universale. Infatti, i raggruppamenti di Chiese locali da un lato rendono possibile la *communio* tra le Chiese locali che a essi appartengono e un'inculturazione autonoma del Vangelo, e dall'altro si inseriscono nella comunione della Chiesa universale, costituendo così il cardine per la realizzazione della molteplicità nell'unità e dell'unità nella molteplicità.

Lo stesso papa Francesco riconoscendo l'importanza reale di questa istituzione, e auspica: «Il Concilio Vaticano II ha affermato che, in modo analogo alle antiche Chiese patriarcali, le Conferenze episcopali possono “portare un molteplice e fecondo contributo, acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente”. Ma questo auspicio non si è pienamente realizzato, perché ancora non si è esplicitato sufficientemente uno statuto delle Conferenze episcopali che le concepisca come soggetti di attribuzioni concrete, includendo anche qualche autentica autorità dottrinale. Un'eccessiva centralizzazione, anziché aiutare, complica la vita della Chiesa e la sua dinamica missionaria» (EG 32).

Dopo la pubblicazione del m.p. *Apostolos suos*, che ha riconosciuto una certa autorità dottrinale a determinate condizioni si desidera però, di guardare oltre. Infatti con l'espressioni “statuto”, “soggetto di attribuzioni concrete”, “autorità dottrinale”, sembra che si pensi a questioni già poste nel processo postconciliare e postcodiciale 1983 e cioè la natura teologica delle Conferenze episcopali, il loro *status* giuridico, il loro mandato di insegnare. Inoltre l'allusione alla “dinamica missionaria”, l'aspetto più importante di tutta la EG, situa la questione nel quadro della cattolicità della Chiesa e nel processo di inculturazione della fede nei diversi contesti culturali e regionali. Ancora la citazione esplicita in questo testo di LG 23d, che stabilisce un'analogia evidente tra le “chiese patriarcali” e “le conferenze episcopali”, non è irrilevante sulla base dei dibattiti post-conciliari. Si stabilisce una certa equazione fra *coetus ecclesiarum* – *coetus episcoporum*, di modo che il concilio passa spontaneamente dall'uno all'altro, poiché i due termini che si richiamano reciprocamente. La Conferenza episcopale apparirebbe così inizialmente, allo

stesso tempo, come un *coetus episcoporum* e un *coetus ecclesiarum*. Vi è qui un elemento teologico di rilievo.

Questi e altri fattori sembrano suggerire un nuovo spirito cattolico e missionario della Chiesa meno eurocentrico e occidentale e più universale. E sembrano avviare verso l'affermazione di una "collegialità più effettiva" che le stesse Conferenze episcopali possono esprimere nel discorso di più ampio respiro della sinodalità della Chiesa. In tal senso si possono auspicare anche rapporti migliori tra le Conferenze episcopali e la Curia romana ne termini di rappresentanza della voce dei Vescovi non solo individualmente ma collegialmente come Conferenze.

Questo ruolo è stato ribadito e messo concretamente in atto, ad esempio, nelle modifiche al can. 838 introdotte con m.p. *Magnum principium* del 3 settembre 2017, che è generatore di un nuovo rapporto tra la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti e le Conferenze episcopali, in materia di traduzione dei libri liturgici.

La novità consiste essenzialmente nella distinzione tra il ruolo richiesto dalla congregazione, con la *recognitio*, e quello richiesto per la *confirmatio*. Si tratta di due diverse modalità di intervento sottolineate rispettivamente dai §§ 2 e 3 del can. 838. Con la *recognitio*, gli adattamenti (*aptationes*) approvati dalle Conferenze episcopali dovranno essere sottoposti ad un'autentica "revisione", che richiede un maggiore coinvolgimento della Sede Apostolica attraverso la Congregazione competente, *per il fatto che si tratta di una novità, di un testo nuovo, e che pertanto va esaminato per salvaguardare l'unità sostanziale del Rito Romano. Con la confirmatio, le versioni nelle lingue correnti dei libri liturgici saranno preparate ed approvate dalle Conferenze Episcopali, e pubblicate solo dopo la "conferma" della Sede Apostolica.*

*Il Papa colloca la modifica nell'ottica di evitare ogni ostacolo alla collaborazione*⁴⁴. Per questo in merito alla natura della *recognitio*; già il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, in una Nota esplicativa che aveva per scopo quello di individuare la traduzione migliore di tale termine, per evitare che fosse tradotto come semplice "autorizzazione", aveva affermato che si «tratta, invece, di un esame o revisione attenta e dettagliata: per giudicare la legittimità e la congruità con le norme universali canoniche o liturgiche dei relativi testi che le Conferenze episcopali desiderano promulgare o pubblicare»⁴⁵. In merito al senso e alla portata del termine *confirmatio*, già il commento al m.p. *Magnum principium* apparso sull'Osservatore Romano, a firma del segretario della Congregazione evidenziava un criterio operativo nella logica della modifica avvenuta: «La *confirmatio* della Sede apostolica non si configura pertanto come un intervento alternativo di traduzione, ma come un atto autoritativo con il quale il dicastero competente ratifica l'approvazione dei vescovi. Supponendo ovviamente una positiva valutazione della fedeltà e della congruenza dei testi prodotti, rispetto all'edizione tipica su cui si fonda l'unità del rito»⁴⁶.

Pertanto alle Conferenze episcopali spetta l'onere e la responsabilità delle traduzioni. Queste esplicazioni, secondo lo stesso m.p. sono fondate su una profonda conoscenza e più chiara interpretazione dei testi conciliari, che sono citati come fonti, e dei successivi documenti applicativi.

⁴⁴ Cf. G. INCITI, *Magnum Principium: per una migliore mutua collaborazione tra curia romana e conferenze episcopali*, 11, in <http://www.cultodivino.va/content/cultodivino/it/documenti/motu-proprio/-magnum-principium---3-settembre-2017-/articoli/giacomo-inciti/italiano.html>.

⁴⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Nota esplicativa *La natura giuridica e l'estensione della "recognitio" della Santa Sede*, "Communicationes" 38 (2006), 10-17.

⁴⁶ A. ROCHE, *Il motu proprio Magnum Principium. Una chiave di lettura*, "L'Osservatore romano" del 10 settembre 2017, 5.

Reformatio ecclesiae: un approccio ecumenico

Simone Morandini

1 Premesse

- Questo intervento fa riferimento al dialogo ecumenico *stricto sensu*, senza entrare in questioni legate alla dimensione interreligiosa.
- Esso muove dalla convinzione che all'interno del cammino (ancora incompiuto) delle chiese verso la comunione stia già adesso emergendo una sorta di “*tradizione ecumenica*”. Sia chiaro, il termine andrà inteso in senso analogico, ad indicare una progressiva significativa convergenza su un insieme di punti, nodi e categorie, espressa in diversi testi condivisi e nati da cammini di dialogo, cui può oggi attingere la riflessione teologica.
- Tali testi – ad alcuni dei quali faremo riferimento in quanto segue – sono molto diversi per provenienza ed autorevolezza (documenti di singole chiese; testi di dialogo bilaterali o multilaterali, internazionali o locali; semplici studi o accordi siglati). Non sempre tra l'altro l'efficacia e la rilevanza delle categorie indicate nei singoli testi è direttamente proporzionale al loro grado formale di autorità. Ognuno meriterebbe in tal senso una presentazione specifica, che non è però possibile offrire in questa sede⁴⁷.

2 Cinque passaggi

A. L'intreccio di *ecumenismo e riforma* non è forzato, ma al contrario costitutivo. Se l'istanza è particolarmente cara - comprensibilmente - al mondo evangelico (meno a quello ortodosso, che ha una certa difficoltà anche col termine), tuttavia la fa convintamente sua anche il Decreto conciliare *Unitatis redintegratio*. Al numero 6, infatti, esso sottolinea che:

La riforma della Chiesa

6. Siccome ogni rinnovamento della Chiesa (23) I consiste essenzialmente in una fedeltà più grande alla sua vocazione, esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità. La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno (vocatur a Christo ad hanc *perennem reformationem* qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, *perpetuo indiget*). Se dunque alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina - che bisogna distinguere con cura dal deposito vero e proprio della fede --sono state osservate meno accuratamente, a seguito delle circostanze, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine. Questo rinnovamento ha quindi una importanza ecumenica singolare.

Note di commento

- La ripresa di Francesco nel Convegno ecclesiale di Firenze: *semper reformanda*
- Una chiesa povera di riforma, *perpetuo indiget*
- un linguaggio rivolto al passato per esprimere un orientamento al futuro
- n.7 la correlazione qualificante di riforma e conversione del cuore
- In inciso compare nel testo uno dei *due principi del dialogo ecumenico* che – assieme a quello di “gerarchia delle verità” (n.11) – costituisce un riferimento determinante per i dialoghi effettivamente realizzati, ma anche per la “riformabilità” delle formulazioni teologiche.
 - La duplice indicazione richiama un criterio negativo di legittimità (non identificare...) ed uno positivo di centralità e di connessione (che Francesco richiama in *Evangelii Gaudium* 36 per invocare una radicale centratura sulla carità

⁴⁷ Rimando per essa al mio *Teologia dell'ecumenismo*, EDB, Bologna 2018.

della morale). Benché essi siano a loro volta bisognosi di precisazioni e qualificazione teologica, tali principi costituiscono una significativa legittimazione per quella feconda pratica ermeneutica che ha permesso di giungere alla dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla giustificazione ed alle dichiarazioni cristologiche con diverse chiese ortodosso-orientali.

- Da notare che tali testi, che interessano nodi centrali per il dialogo ecumenico, ma anche per la stessa identità credente, evidenziano un approccio in cui gli accordi raggiunti non esprimono mai dismissione della propria posizione da parte di alcuno dei partner, ma cercano piuttosto ricomprensioni condivise del dono ricevuto, nella coscienza della sua eccedenza rispetto alle diverse parole usate per esprimerlo.
- Potremmo correlare i due principi suindicati con quello indicato dalla Commissione Fede e Costituzione del CEC nella sua III Conferenza mondiale (Lund 1952)⁴⁸ che parla di una *rivoluzione copernicana* realizzatasi (o realizzantesi) nel cammino ecumenico: le chiese progressivamente rinunciano a porre al centro se stesse, come riferimento per misurare la qualità dell'altrui identità credente, e apprendono invece ad orientarsi dinamicamente ad una comune conversione a Cristo, unico centro attorno al quale tutto ruota. Relativizzazione a Cristo delle forme e delle ri-forme, dunque, ma anche sottolineatura del fatto che i processi di riforma delle singole chiese non sono mai dunque realtà puramente autoreferenziali, ma si collocano sempre entro un contesto di dialogo e di cammino interconfessionale.
- UR già mette in opera i principi che enuncia e ad esempio nei nn. 2-4 avvia un profondo ripensamento dello status degli altri cristiani e delle altre comunità (una dinamica che prosegue poi oltre UR e che ha un passaggio rilevante in *Ut Unum Sint*). Dal precedente uso del termine "acattolici" – simmetrico al "non evangelici" o "eterodossi" allora presente in altre chiese – si passa a "fratelli separati" e successivamente a "fratelli di altre confessioni" o "altri cristiani". Il richiamo al battesimo ed alla fede condivisa fonda cioè qui una dinamica di riconoscimento teologico tuttora in via di approfondimento, che fonda la percezione di una comunione non piena - ma non per questo meno reale - tra le chiese cristiane (che in alcuni casi consente di parlare di "chiese sorelle").

B. Se tali principi di riformabilità qualificano la comprensione conciliare della verità cristiana e se, d'altra parte, essa è strettamente correlata a pratiche, non c'è forse in qualche modo anche una *gerarchia delle prassi ecclesiali* (oltre che delle verità confessate) di cui tenere conto in questa fase di comunione-reale-ma-non-piena? In tal senso ancora FC a Lund nel 1952 sottolineava pure l'esigenza di distinguere tra quegli elementi dell'agire ecclesiale in cui la differenza confessionale è così critica da rendere impossibile al presente un operare assieme rispetto a quegli altri nei quali invece la comunione pur parziale già realizzata dovrebbe rendere imperativo un deciso orientamento a farlo già fin d'ora. L'ecumenismo è in tal senso orientamento ad un ripensamento dei confini non solo nel credere ma anche nell'agire.

C. Ma tali prospettive di rinnovamento in molti contesti suscitano reazioni preoccupate (cedimenti, protestantizzazioni, perdite di identità...). Ad esse rispondeva ancora nel 1990 il lucido documento del gruppo di Dombes *Per la conversione delle chiese*⁴⁹, sottolineando come la stessa nozione di identità vada in realtà ripensata in un contesto biblico, che vi legge la forma della sequela del Signore. Ciò che diciamo identità andrebbe in tal senso ripensato teologicamente in

⁴⁸ I materiali in S.Rosso, E.Turco (a cura), *Enchiridion Oecumenicum 6. Fede e Costituzione. Conferenze mondiali 1927-1993*, EDB, Bologna 2005, pp.639-909.

⁴⁹ Gruppo di Dombes, *Per la conversione delle chiese*, EDB, Bologna 1991; anche in *RegnoDoc* 31 (1991), n.17, pp. 558ss.

prospettiva dinamica, cogliendovi l'espressione – mai piena – di una risposta ad una chiamata, rispetto alla quale ogni comunità è sempre in itinere.

- Una fedeltà peregrinante, dunque - in uscita, direbbe papa Francesco - nella quale è il Signore stesso ad esigere la novità come condizione per la fedeltà. Luigi Sartori, da parte sua, commentando simili testi, sottolineava come accanto alla fedeltà alle tradizioni ecclesiali da cui proveniamo, vi sia anche una fedeltà al futuro della comunione ecumenica cui siamo destinati (qualunque cosa ciò debba praticamente significare) ed anche su di essa si debbano misurare i processi di riforma e rinnovamento⁵⁰.
- Il testo di Dombes sottolinea poi che la nozione di identità debba distinguere tra un'identità credente, un'identità ecclesiale e un'identità confessionale, mantenendo ferma tra di esse la differenza di livello, che indica anche una differenza quanto alla possibilità di revisione e riforma.
- Giustamente Placido Sgroi – riflettendo sul tema dell'identità - evoca la distinzione tra identità (intesa come idem-tità, medesimezza) e ipseità: elaborata dal filosofo riformato Ricoeur in relazione all'identità personale, essa appare illuminante anche per quella delle istituzioni ed in particolare delle chiese⁵¹.

D. Con quale stile si declina una dinamica ecumenica orientata alla riforma? Il documento di dialogo anglicano-cattolico “Camminare insieme sulla strada. Imparare a essere la Chiesa – Locale, regionale, universale”⁵² parla di un “ecumenismo recettivo”, nel quale si tratta di accogliere i doni dell'altro nella loro portata interpellante e trasformatrice per apprendere che significhi essere chiesa (n.18).

- Una prospettiva che sembra richiamare la "postura di apprendimento" cui sono chiamati il discepolo e la comunità secondo Theobald. Una riforma che è quindi in tale prospettiva reciproca recezione (pur critica) delle istanze dell'altro e persino dell'altro stesso.

E. A quali ambiti può estendersi un percorso ecumenico di riforma? UUS nelle sue ultime battute mostra che la chiesa cattolica è disponibile a lasciarsi interrogare anche sulle forme di esercizio del ministero petrino, che viene così messo in gioco nel dialogo ecumenico. Il camminare assieme, dunque, non si limita a elementi marginali, ma può coinvolgere anche elementi rilevanti dell'identità confessionale.

Qualche domanda finale

* A quali risorse può attingere un'antropologia ed una teologia ecumenica del semper reformanda?

- alla costitutiva dimensione culturale dell'umano, *capax novitatis*
- alla non coincidenza Chiesa-Regno (o ecclesia Christi / CCR), all'eccedenza di Dio rispetto alle parole, alle forme e alle pratiche con cui a Lui corrispondiamo
- all'inedito dello Spirito, che porta aldilà del dilemma continuità-discontinuità.- ad una considerazione dei segni dei tempi e della storia (FC: Riforma della Chiesa e rinnovamento del genere umano, etica ed ecclesiologia)

* Come elaborare la distinzione tra il reformandum e l'irreformabile? Quali processi di discernimento per tramandare nel cambiamento il tesoro di parole e pratiche posto nelle nostre mani? Come articolare un'etica (e/o uno stile) del riformare, accanto ad un'etica della fedeltà, ma non ad essa contrapposta?

⁵⁰ Si veda, in tal senso, ad esempio, L.Sartori, *Teologia ecumenica*, Gregoriana, Padova 1987.

⁵¹ P.Sgroi, *Verso un ecumenismo narrativo. Prospettive interdisciplinari fra psicologia del profondo, filosofia e teologia*, Quaderni di Studi Ecumenici n. 37, Venezia 2018.

⁵² *RegnoDocumenti* 64 (2019), pp.16-64.

* Quale soggetto – e segnatamente quale soggetto ecclesiale – per essere *capax reformationis*? Sinodalità per una chiesa inclusiva e capace di futuro, per una chiesa missionaria e germe del Regno entro la storia.

1. Dottrine (formule dottrinali)

Come sostiene Kelly «nel Nuovo Testamento, una messe abbondante di dati sta a dimostrare che la fede cominciava già a consolidarsi in sommari convenzionali. [...] Così al lettore del Nuovo Testamento si propongono continuamente formule di fede a guisa di slogan, ritornelli, frasi apologetiche, che al tempo della redazione scritta erano ormai consacrate dall'uso popolare».

E' il segno di un'esigenza che nel cristianesimo si è resa presente sin dagli inizi e che ha trovato sviluppo, con alterne vicende, nell'arco della vita della Chiesa.

Se ciò dice della necessità, presente sin dagli inizi, di esprimere anche attraverso delle formule la fede dei cristiani, rispetto ad esse ci possono essere due tendenze opposte: quella di sacralizzare delle dottrine e quella di minimizzarle.

Un restringimento di senso

Per quel mutamento che Kasper ha sintetizzato come «un passaggio dall'*auctoritas* alla *potestas*, dalla *traditio* alla *discretio*, dalla *communicatio fidei* alla *determinatio fidei*» il senso assunto dalle dottrine e in particolare dal dogma ha portato alla concezione di esso da verità rivelata e professata nella fede a verità rivelata in quanto definita dal Magistero; da un suo fondamento più contenutistico-teologico ad uno più formale-giuridico; da una più salutare indistinzione tra la verità di Dio e la testimonianza umana della verità ad una più netta, ma più problematica, distinzione tra il *depositum fidei* e il *dogma*; dalla confessione della fede alla formulazione dottrinale.

Necessità, funzione e limite delle formule dottrinali

Il fatto che si sia potuta ingenerare una concezione piuttosto riduttiva delle formule dottrinali, non ne sminuisce tuttavia *ipso facto* l'importanza e non compromette il ruolo che esse hanno e devono avere. Possono in tal senso essere evidenziati alcuni aspetti fondamentali della fede cristiana:

1. la consapevolezza che ci sia stata la Rivelazione quale auto-comunicazione di Dio nella storia, che si è compiuta in Cristo e che ha avuto nella testimonianza apostolica un momento singolare e fondamentale per qualunque successiva testimonianza
2. la “verità che è Dio” non potrà mai essere posseduta come “la cosa”, se non nell'atto con cui viene smentita
3. la necessità di mantenere integra, da parte della comunità dei credenti, la “dottrina” e il “deposito”, contro possibili false interpretazioni e contro ogni offuscamento o manipolazione della verità.
4. la dimensione escatologica della verità
5. la Chiesa stessa, che nasce per così dire dalla Rivelazione della verità di Dio, dotata del carattere di indefettibilità nella sua fede: senza di essa non potrebbe essere mantenuta e trasmessa quella verità che, in Cristo, è apparsa in modo ultimo e definitivo. All'interno e non dal di sopra o dal di fuori del popolo di Dio, esistono i pastori che, in forza del sacramento dell'ordine, hanno il compito di garantire che la verità testimoniata in modo singolare dagli apostoli non vanga compromessa.
6. essi lo fanno primariamente con l'abituale e multiforme predicazione del Vangelo

7. tuttavia, ciò non toglie che vi sia, all'occorrenza, la necessità del ricorso ad un linguaggio altro, precisamente quello dottrinale. Si tratta di quei momenti nei quali la retta fede rischia di essere compromessa o nei quali la riflessione teologica è giunta ad uno sviluppo della fede che chiede di essere espresso e in qualche modo “canonizzato”. La vicenda della Chiesa antica con la formulazione dei principali dogmi cristologici e trinitari è, in tal senso, istruttiva: di fronte al pericolo di “razionalizzare” e “reificare” la verità, il linguaggio dottrinale-dogmatico, consente di custodire la verità rivelata. Negare una tale possibilità, significa in fondo negare che vi sia, in questo mondo e nell'ambito della finitudine che lo contrassegna e che contraddistingue lo stesso linguaggio umano, la capacità di mantenere ed esprimere la verità; qualcosa che sarebbe profondamente in contraddizione con il fatto centrale del cristianesimo stesso, ovvero che la verità *di* Dio si sia realmente comunicata in quel “frammento di umanità” rappresentato dalla carne stessa di Cristo. E' tuttavia evidente, da un lato, come quello dottrinale e delle proposizioni dogmatiche non potrà essere concepito come il linguaggio abituale e più utilizzato per esprimere e custodire la verità; e, dall'altro lato, come il suo modo di esprimere la verità non potrà essere antitetico a quello della abituale predicazione e trasmissione della fede.

Definitività e provvisorietà delle formule dottrinali

Ciò risulta particolarmente evidente quando si prenda in considerazione quale sia, per così dire, il “luogo di nascita” delle formule dottrinali e in specie del dogma, ovvero il contesto liturgico-battesimale (cfr. Kelly e Ratzinger). Nella considerazione di ciò è doveroso mettere in rilievo:

- come la verità di cui si tratta nelle formule dottrinali non è prodotto della ragione umana, ma è qualcosa di ricevuto (Rm 10,17); e come la formula non sarebbe interpretata in termini corretti, qualora venisse compresa come un'espressione oggettiva della fede che non implichi anche intrinsecamente il coinvolgimento esistenziale del credente
- come vi sia una funzione ecclesiale delle proposizioni dottrinali
- come, proprio perché ciò che le formule dottrinali esprimono e a cui rimandano è la verità rivelata in Cristo e viva nello Spirito, tale regolamentazione del linguaggio non significhi l'impossibilità ed anche il dovere di cercare altre parole ed altre formulazioni, affinché in tutti i tempi e tutti i luoghi quella stessa verità possa essere comunicata e professata (cfr., ad esempio, la formulazione dogmatica secondo cui in Dio ci sono tre Persone ed un'unica natura)
- come vi sia uno sviluppo del dogma, con quanto questo implica
- come ogni formulazione esprima una verità, sulla base dell'autocomunicazione di Dio che si è manifestato escatologicamente in Cristo. Esso lo fa però – e non potrebbe in alcun modo essere diversamente – ricorrendo a delle parole umane, finite, limitate e di un'umanità per lo più segnata dal peccato.
- come quanto viene detto nell'enunciato dottrinale ha la funzione, non di spiegare la verità misteriosa ed inesauribile, ma di rendere udibile e pensabile tale verità: in esso viene, dunque, a parola l'indicibile e viene espresso e, perciò, custodito quanto rimane e deve rimanere mistero: solo in tal modo esso è vero.
- Come, data la valenza escatologica della verità comunicatasi in Cristo e resa viva nello Spirito e, dunque, della sua apertura verso tutta l'umanità per cui il Signore ha consegnato la vita, l'enunciato dottrinale esprima la certezza che la salvezza ha definitivamente raggiunto l'umanità come promessa, però, di compiersi investendo tutti.

Pertanto, in ogni dottrina rientrano i due caratteri: quello di definitività e quello di provvisorietà.