





**Quaderni Biblioteca Balestrieri**  
**Rivista semestrale della Provincia dei Frati Minori di Sicilia**

Direzione: Convento Sant'Antonino, Corso Tukory, 2 C – 90134 Palermo  
(tel. 0916161323 – 3343536157)

Redazione e Amministrazione: Convento S. Maria di Gesù, P.zza p. Pietro Iabichella, 1 –  
97014 Ispica (tel-fax 0932952258)

info@quadernibalestrieri.it

www.quadernibalestrieri.it

DIRETTORE RESPONSABILE: Vincenzo Piscopo ofm

DIRETTORE EDITORIALE: Piero Antonio Carnemolla

COMITATO DI REDAZIONE:

Monica Maria Agosta osc, Marcello Badalamenti ofm, Piero Antonio Carnemolla,  
Sebastiano Casalunga, Alessandro Cipriani, Grazia Dormiente, Benedetto Lipari ofm,  
Stéphane Oppes ofm, Lluís Oviedo ofm, Carmelo Scandurra.

SEGRETERIA DI REDAZIONE:

Teresa Belluardo

Giovanni Campanella ofs

AMMINISTRAZIONE E ABBONAMENTI:

Corrado Brundo ofs

GRAFICA E IMPAGINAZIONE

Giovanni Luca - Teresa Belluardo

HANNO COLLABORATO:

Giancarlo Galeazzi, Andrea Grillo, Rocco Gumina, Cettina Militello, Massimo  
Naro, Giuseppe Ruggieri.

ABBONAMENTI:

Abbonamento ordinario: € 30,00

Abbonamento sostenitore: € 50,00

Per l'estero: € 60,00

I versamenti possono essere effettuati sul c.c.p. n° 80 917156 intestato a Corrado Brundo.

Antonino Catalfamo – Ministro Provinciale dei Frati Minori di Sicilia

Autorizzazione del Tribunale di Modica n. 4 dell'11-4-2007

Poste Italiane SPA – Sped in a.p.dl 353/03 conv.l. 46/04 art. 1 c.2-3, CBPA Sud 2 Siracusa

## S O M M A R I O

QUADERNI BIBLIOTECA BALESTRIERI - RIVISTA SEMESTRALE - FASCICOLO 27, ANNO XVIII, 2/2019

---

### EDITORIALE

Sinodalità come dimensione della Chiesa del futuro 5

### STUDI

*Giuseppe Ruggieri*

Per una chiesa sinodale 11

*Massimo Naro*

Appunti sparsi per una  
teologia della sinodalità nel solco  
del magistero di papa Francesco 28

*Cettina Militello*

Brevi notazioni sulla sinodalità  
come istanza e stile ecclesiale 44

*Andrea Grillo*

Il superamento della nozione di laico.  
La *parresia ecclesiale* alla prova 53

*Giancarlo Galeazzi*

I christifideles laici nella chiesa sinodale  
tra Concilio Vaticano II e Papa Francesco 67

*Rocco Gumina*

*Iniziare processi più che possedere spazi*  
Note sul pensiero politico di papa Francesco 83

### NOTIZIARIO LAPIRIANO

Sull'Edizione Nazionale degli scritti  
di Giorgio La Pira 98

## Sinodalità come dimensione della Chiesa del futuro

Perchè in questi ultimi tempi è stato ripreso con nuovo vigore e con tentativi di approfondimento non marginali, il tema della sinodalità?

È stato papa Francesco a riaprire il discorso con l'intervento del novembre del 2015 ai partecipanti del V Convegno Nazionale della Chiesa italiana a cui ha fatto seguito l'ampio documento pubblicato nel 2018 dalla Commissione Teologica Internazionale dal significativo titolo *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*.

Senza ricorrere a una definizione, come tale astratta e mai definitiva, la sinodalità la si comprende dicendo che essa non è soltanto una forma di governo della Chiesa ma è un " ...camminare insieme con tutta la Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo". Nel pensiero di papa Francesco la sinodalità non solo opera *dal basso in alto* concretizzandosi "nel curare l'esistenza e il buon funzionamento delle diocesi: i consigli, le parrocchie, il coinvolgimento dei laici", ma anche *dall'alto in basso*, in tal modo permettendo «di vivere in modo specifico e singolare la dimensione collegiale del ministero episcopale e dell'essere ecclesiale»<sup>1</sup>. Sul "camminare insieme" il documento finale del Sinodo dell'Amazzonia ha precisato: «Per camminare insieme, la Chiesa oggi ha bisogno di una conversione all'esperienza sinodale. È necessario rafforzare una cultura del dialogo, dell'ascolto reciproco, del discernimento spirituale, del consenso e della comunione per trovare spazi e modalità di decisione congiunta e rispondere alle sfide pastorali. Ciò favorirà la responsabilità comune nella vita della Chiesa in uno spirito di servizio. È urgente camminare, proporre e assumere le responsabilità per superare il clericalismo e le imposizioni arbitrarie. La sinodalità è una dimensione costitutiva della Chiesa. Non puoi essere una Chiesa senza riconoscere un efficace esercizio del *sensus fidei* di tutto il Popolo di Dio».( n. 88)<sup>2</sup>.

Se quelle di cui sopra sono le linee guida della sinodalità, non si può che mettere mano all'aratro e lavorare per spianare il terreno liberandolo dalle incrostazioni che lo hanno reso poco fecondo e quasi improduttivo. Spianare il terreno e non livellare! Questo vuol dire che, nel rispetto dei ruoli che sono

<sup>1</sup> Papa Francesco, *Al popolo di Dio che è in cammino in Germania*, in *Regno-Doc.*, 2019, 15, 480.

<sup>2</sup> Sulla operatività il documento afferma "Le forme dell'esercizio della sinodalità sono varie, devono essere decentralizzate ai loro vari livelli (diocesano, regionale, nazionale, universale), rispettose e attente ai processi locali, senza indebolire il legame con le altre Chiese sorelle e con la Chiesa universale. Le forme organizzative per l'esercizio della sinodalità possono essere diverse, stabiliscono una sincronia tra comunione e partecipazione, tra corresponsabilità e ministerialità di tutti, prestando particolare attenzione all'effettiva partecipazione dei laici al discernimento e alla presa di decisioni, promuovendo la partecipazione delle donne"(n. 92)

riconosciuti a tutti i componenti del popolo di Dio, è venuto il momento di riconoscere formalmente e affidare – con conseguenti atti costitutivi – compiti e mansioni congeniali alla natura dell'esser laico, riconosciuti ufficialmente ma di rado resi operativi. Ci si riferisce all'annosa e irrisolta istituzione dei *virii probati* e del conferimento alla donna di alcune ben individuate mansioni ostinatamente negate a causa di infondate ragioni teologiche, oltre che di natura umana.

Una chiesa in cammino non può fare a meno dell'apporto fattivo e, per certi versi, illuminante, dei laici, la cui inattività e inerzia è stata favorita e mantenuta da quel vero e proprio cancro religioso che va sotto il nome di "clericalismo", altro non essendo che un sistema ben collaudato e inteso ad emarginare i fedeli laici a tutto vantaggio di un clero che in tal modo protegge se stesso trasformandosi in una casta. L'autorità è stata concepita come l'esercizio di un potere che costringe i fedeli laici a formare un formicaio umano dimenticando che l'autorità evangelica è un "servire" e "essere ultimo e servo di tutti". Il Papa più volte è intervenuto bollando questo modo d'essere che narcotizza e intorpidisce. In particolare: «Il clericalismo è una vera perversione nella Chiesa. Il pastore ha la capacità di andare davanti al gregge per indicare la via, stare in mezzo al gregge per vedere cosa succede al suo interno, e anche stare dietro al gregge per assicurarsi che nessuno sia lasciato indietro. Il clericalismo invece pretende che il pastore stia sempre davanti, stabilisce una rotta, e punisce con la scomunica chi si allontana dal gregge. Insomma: è proprio l'opposto di quello che ha fatto Gesù. Il clericalismo condanna, separa, frustra, disprezza il popolo di Dio...»<sup>3</sup>

\*\*\*

Il teologo Giuseppe Ruggieri introduce questo fascicolo con un saggio che riprende alcune tematiche svolte in precedenti lavori dimostrando un costante impegno nel cercare nuove soluzioni a un modo di fare chiesa guardando alle prospettive ancora non pienamente realizzate deducibili dal

---

<sup>3</sup> In *La Civiltà Cattolica*, (2019), IV, /4063,19, 8-9. Ancora più incisivo quanto scritto nel 2016: « Questo atteggiamento [il clericalismo] non solo annulla la personalità dei cristiani, ma tende anche a sminuire e a sottovalutare la grazia battesimale che lo Spirito Santo ha posto nel cuore della nostra gente. Il clericalismo porta a una omologazione del laicato; trattandolo come "mandatario" limita le diverse iniziative e sforzi e, oserei dire, le audacie necessarie per poter portare la Buona Novella del Vangelo a tutti gli ambiti dell'attività sociale e soprattutto politica. Il clericalismo, lungi dal dare impulso ai diversi contributi e proposte, va spegnendo poco a poco il fuoco profetico di cui l'intera Chiesa è chiamata a rendere testimonianza nel cuore dei suoi popoli. Il clericalismo dimentica che la visibilità e la sacramentalità della Chiesa appartengono a tutto il popolo di Dio (cfr. *Lumen gentium*, nn. 9-14), e non solo a pochi eletti e illuminati» (Papa Francesco, *Lettera al card. M.A. Quillet*, 19-3-2016)

Vaticano II. Con riferimenti di natura storica e relativi alla vita della Chiesa, precisato che con sinodalità deve intendersi una categoria con la quale si indicano alcune proprietà della vita della Chiesa, la sua teologia è chiamata ad elaborare "luoghi di consenso dove viene celebrata la comunione ecclesiale e la Chiesa si rende quindi presente in *actu*". Ed è grazie alla celebrazione della comunione ecclesiale che «la sinodalità appare così non come celebrazione di fasto ecclesiastici, espressione di potere sia pure gerarchico, ma adorazione di parte di uomini peccatori del mistero di comunione ("aggregati"), che è resa possibile solo grazie allo Spirito». L'affermazione centrale del Ruggieri è che il consenso – direi autentico – è vero e operante quando si rende presente Cristo mediante il suo Spirito. Questa presenza, definita teologicamente come *repraesentatio Christi*, è la chiave per comprendere l'autenticità dell'evento sinodale e, se operante, il consenso che ne scaturisce attesta la presenza dello Spirito e quindi il permanere nella verità.

Se si confrontano sinodo e sinodalità, può sembrare che la sinodalità sia un concetto astratto. Ma a ben guardare, scrive nel saggio qui riprodotto Massimo Naro, la sinodalità è «una condizione costitutiva e perciò permanente della Chiesa, fraternità composita e plurale, i cui membri sono tutti, nessuno escluso, invitati e anzi tenuti a condividere la grazia di camminare assieme e, fattore ancora più importante, il compito di decidere l'orientamento da dare al cammino comunitario». L'interesse per il sinodo/sinodalità è tornato d'attualità e ripreso tanto che è stato auspicato un sinodo della chiesa italiana, in continuazione con i convegni ecclesiali celebrati nel 1976 e nel 2015. E in quest'ultimo, celebrato a Firenze, papa Francesco ha affermato, – fa notare don Naro – che il convegno fiorentino è " un esempio di sinodalità", avvertendo nel contempo, che " la sinodalità è un concetto facile da esprimere a parole, ma non così facile da mettere in pratica". Nel commentare il discorso del Papa vengono posti alcuni punti fondamentali tra i quali spicca quello della rivalutazione del popolo santo di Dio il quale, mediante il *sensus fidei* di cui è dotato, "fiuta" la giusta direzione da seguire. E proprio sulla scorta della "teologia del popolo di Dio" si comincia ormai a ripensare, nota don Naro, "l'ecclesiologia, ricentrandola sulla partecipazione fattiva e responsabile del laicato". E qui si aprono le dolenti note!

Dopo aver notato che l'uso del termine " sinodalità" è relativamente recente, Cettina Militello mette a fuoco alcune incongruenze che ancora permangono. In particolare "la sterile contrapposizione sociologica (purtroppo anche ecclesiologica) tra chierici/religiosi/laici. Da qui la perdita dell'esercizio comune del *sensus fidei*...". Inoltre il mantenimento dello *status quo* è da imputare alla lettura della sinodalità in chiave clericale a scapito di quella comunionale. Il persistere, poi, nella Chiesa, di una concezione dei laici quali sudditi e non soggetti segnati dall' *exousia* battesimale, ha fatto prevalere una

gestione clericale che non ha permesso di coinvolgere globalmente il popolo di Dio. Questa situazione non è stata superata nemmeno con gli organismi sinodali (i vari consigli pastorali) che, varati dopo il Vaticano II, col passar del tempo si sono burocratizzati e quindi risultati in massima parte inattivi. La sinodalità, al contrario, sarà veramente fruttuosa e feconda "quando il popolo di Dio sarà riconosciuto soggetto attivo nella interezza del suo *munus* profetico regale sacerdotale". Ma guardando all'oggi bisogna dire, scrive con una punta di sofferto rammarico la Militello, "le nostre comunità sono ben lontane da una pratica della sinodalità...Si aggiunga poi una vera e propria accidia dei pastori e un crescente assenteismo dei fedeli".

Pur non trattando in modo specifico il tema della sinodalità, il laico Andrea Grillo, docente di Teologia Sacramentaria, esamina la categoria della *parrhesia* desumibile dallo stile e dai discorsi di Papa Francesco, per il quale "è la cifra di una apertura alla verità che struttura la società aperta". Servendosi delle analisi fatte sulla *parrhesia* del filosofo francese M. Foucauld, Grillo ne accetta la struttura cosiddetta rettangolare costituita da quattro vertici: a) democrazia, quindi uguaglianza di tutti i cittadini; b)gioco della superiorità dell'autorità; c) dire il vero; d) conflitto e coraggio del conflitto. Per essere esposta alla verità, e quindi essere nella verità e portatrice di verità, la Chiesa deve porsi su quelle quattro condizioni. Leggendo il saggio del Grillo, in armonia con gli altri qui pubblicati, mi sembra consequenziale affermare che una sinodalità non può tradursi non nella differenza tra laici e chierici, ma " quella tra Dio e uomo". In conclusione «nella chiesa siamo tutti fedeli e poi ci sono ministri di vario grado. E tutti devono essere laici, ossia parte del popolo. Se qualcuno vuole essere *fuori dal popolo* cade in una forma non *ministeriale*, ma *clericale* di identità».

Lo studio di Giancarlo Galeazzi tratta il tema della sinodalità desumendo le varie articolazioni dai documenti pontifici quali la *Evangelium gaudium*, *Laudato si*, *Amoris laetitia* e *Gaudete et exultate*. Da questi interventi uno dei punti di notevole rilievo è l'assunto secondo cui si debba non solo ascoltare ma anche fare opera di ricezione di tutte le istanze provenienti dal popolo di Dio. In particolare, nel capitolo che porta il titolo "Sinodalità e dottrina sociale della chiesa", il noto studioso marchigiano auspica – nel contesto della sinodalità incentrata sul popolo di Dio e sui pastori – che venga debitamente richiamato il ruolo dei christifideles laici riconoscendo una duplice autonomia: autonomia delle strutture mondane e autonomia dei suoi operatori.

Riprendendo quanto sull'argomento hanno scritto Giuseppe Ruggieri ed Enzo Bianchi nei cui interventi sembra che la sinodalità si incentrerebbe sulla nozione di Popolo di Dio, il Galeazzi è convinto che la credibilità della Chiesa nel mondo dipende dal sapersi porsi "in uscita" e nella misura in cui i laici sapranno uscire a testimoniare il vangelo nella quotidianità del vissuto. Molto



attento all'autonomia dei laici, sia in politica che nei vari settori del mondo sociale, pur ammettendo che la sinodalità nella Chiesa non ha una valenza democratica, questo nuovo riutilizzo della sinodalità, a parere del Galeazzi, potrebbe contribuire a "rivitalizzare" la democrazia sociale e politica della società attraverso l'impiego dei laici quali testimoni della "laicità secolare in alternativa al clericalismo e al laicismo".

Al pari di quella di Andrea Grillo, il giovane studioso siciliano Rocco Gumina non esamina il tema della sinodalità in maniera specifica, ma il suo studio offre degli spunti riferibili all'argomento ed estraibili dal programma che Papa Francesco ha adottato nella *Evangelium gaudium*. L'evangelizzazione, legata alla ricerca della promozione umana, comporta una "Chiesa in uscita", una incarnazione nel tempo e una Chiesa che si presenti secondo una dimensione sociale che sappia venire incontro ai poveri e agli emarginati. In sostanza una Chiesa estroversa e quindi capace di uscire da se stessa per andare nelle periferie geografiche ed esistenziali con forme di partecipazione in grado di assumere le istanze dei poveri anche trascendendo i procedimenti logici della democrazia formale. Come è intuibile da questi pochi cenni tratti dallo scritto del Gumina, non si può non affermare che nel pensiero di papa Bergoglio il tema della sinodalità come forma della Chiesa e come figura visibile di domani è un compito non solo urgente ma ineludibile.

\*\*\*

Il cammino sinodale della Chiesa, sia *ab intra* che *ad extra*, presenta difficoltà il cui superamento richiede non solo buona volontà ma anche una creativa e santa ispirazione. In particolare ci si riferisce ad alcune problematiche che costituiscono il fondamento della sinodalità: la comunicazione e la partecipazione. Il primo potrebbe essere risolto mediante l'impiego dei moderni mezzi comunicativi, ma nella scrupolosa osservanza di alcuni criteri veritativi alieni da qualsiasi bigotto paternalismo e da un ben collaudato untuoso servilismo. Quello della partecipazione, per la specifica complessità che presenta – si pensi ai *viri probati* e alla problematica questione, causa di rituali dispute, del conferimento alle donne del diaconato –, comporta la soluzione di alcune questioni non facilmente risolvibili in considerazione di alcune resistenze che mirano, anche se sostenute da discutibili assunti teologici, a mantenere lo *status quo*. La soluzione può venir fuori solo se si applicano i principi della *parrhesia* e dell'ascolto. Sono due categorie evangeliche che, se neglette, risulterà assente, nelle varie operazioni e iniziative, la presenza dello Spirito.

Al compito di annunciare la Parola deve essere aggiunto quello di ascoltare perchè, come l'amore di Dio incomincia con l'ascoltare la sua Parola, così l'inizio dell'amore per il fratello sta nell'imparare ad ascoltarlo. E' questa la lezione che si trova scritta in un testo di Dietrich Bonhoeffer dal significativo

titolo *Vita comune, Il libro di preghiera della Bibbia*. Di sorprendente valore, per l'oggi, sono alcune considerazioni che riportiamo e che potrebbero costituire la base per una sinodalità autenticamente evangelica

I cristiani, soprattutto quelli impegnati nella predicazione...dimenticano che l'ascoltare potrebbe essere un servizio più importante del parlare...chi non sa più ascoltare il fratello, prima o poi non sarà nemmeno capace di ascoltare Dio. Qui comincia la morte della vita spirituale, e alla fine non rimane altro che un futile chiacchierio religioso, quella degnazione pretesca, che soffoca tutto il resto sotto un cumulo di parole vuote <sup>4</sup>

Piero Antonio Carnemolla

---

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, *Vita comune, Il libro di preghiera della Bibbia*, Queriniana, Brescia, 1991, 75.

## Per una chiesa sinodale<sup>1</sup>

GIUSEPPE RUGGIERI<sup>\*</sup>

Rivolgendosi all'assemblea della diocesi di Roma nel maggio scorso, papa Francesco ha detto fra l'altro, mescolando grande ironia e accorata esortazione: "Sto pensando – e questo lo dico con carità, ma devo dirlo – a una diocesi – ce ne sono parecchie, ma penso a una – che ha tutto funzionalizzato: il dipartimento di questo, il dipartimento dell'altro, e in ognuno dei dipartimenti ha quattro, cinque, sei specialisti che studiano le cose... Quella diocesi ha più dipendenti del Vaticano! E quella diocesi, oggi – non voglio nominarla per carità – quella diocesi si allontana ogni giorno di più da Gesù Cristo perché rende culto all'"armonia", all'armonia non della bellezza, ma della mondanità funzionalista. E siamo caduti, in questi casi, nella dittatura del funzionalismo. È una nuova colonizzazione ideologica che cerca di convincere che il Vangelo è una saggezza, è una dottrina, ma non è un annuncio, non è un kerygma. E tanti lasciano il kerygma, inventano sinodi e contro-sinodi... che in realtà non sono sinodi, sono "risistemazioni". Perché? Perché per essere un sinodo – e questo vale anche per voi [come assemblea diocesana] – ci vuole lo Spirito Santo; e lo Spirito Santo dà un calcio al tavolo, lo butta e incomincia daccapo. Chiediamo al Signore la grazia di non cadere in una diocesi funzionalista."<sup>2</sup>

<sup>\*</sup>Nato a Pozzallo nel 1940, è professore emerito di teologia fondamentale presso lo Studio teologico di Catania. Ha insegnato presso le Università Gregoriana e Urbaniana di Roma e ha tenuto la Vertretung della cattedra di teologia fondamentale della Facoltà di teologia cattolica dell'Università di Tübingen. È stato tra i fondatori della rivista "Communio" e ne ha diretto l'edizione italiana per i primi 4 anni. Ha fatto parte del Board di "Concilium". È membro del comitato di direzione della rivista "Cristianesimo nella storia". Tra le sue ultime pubblicazioni: *Prima lezione di teologia*, Laterza, Roma-Bari 2011; *Della fede. La certezza, il dubbio, la lotta*, Carocci, Roma 2014; *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017.

<sup>1</sup> Riprendo qui con qualche leggera modifica, quanto ho pubblicato in «Recherches de Science Religieuse» 106/3 (2018) 363-382: *À popos des synodes: l'histoire nous interroge*. Inoltre per non appesantire il resto rinuncerò, ove non necessario, alla documentazione. Per la documentazione e la fondazione di quanto dirò rimando al mio volume *Chiesa sinodale*, Bari-Roma 2017.

<sup>2</sup> <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/may/documents/pa->

Un sinodo è quindi un evento dello Spirito e non soltanto un'assemblea organizzata anche al meglio da parte della burocrazia ecclesiastica. L'antica tradizione della chiesa lo chiama "sinfonia spirituale", un accordo suscitato dallo Spirito. E, come evento spirituale, esso deve essere custodito e protetto. Ed è la tradizione della chiesa sia d'Oriente che d'Occidente che ci insegna la modalità di questa protezione.

### **I termini**

Sinodo/sinodalità e concilio/conciliarità vanno considerati come termini equivalenti sia nella lingua greca che latina. Ma occorre altresì distinguere tra sinodo e sinodalità. La sinodalità (o conciliarità) è una categoria astratta e può essere intesa in maniera differente dai vari interpreti. Il sinodo/concilio invece è un evento preciso, storicamente determinato, e non si lascia ricondurre ad un modello comune, a una *Gestalt* fissa. Basti pensare al ruolo dell'imperatore nei concili generali del I primo millennio e a quello del vescovo di Roma nei concili generali dell'Occidente latino nel II millennio, o ancora al sinodo plenario di una "diocesi" dell'impero romano (equivalente a quella di un sinodo "nazionale" nel senso attuale del termine) o al sinodo di una singola metropoli ("provincia" ecclesiastica) o ancora al sinodo "diocesano" attuale. E le differenze tra i sinodi diocesani della chiesa cattolica, prima e dopo il Vaticano II, non sono meno grandi. Assumere i sinodi/concili sotto un'unica categoria significa ignorare semplicemente la storia.

La sinodalità, al contrario della realtà indicata dal termine sinodo, è una categoria con la quale si indicano alcune proprietà della vita della chiesa a partire dal dato storico: senza mettere in conto i precedenti testimoniati dal libro degli *Atti*, per lo meno a partire dal II secolo e fino ai nostri giorni, nella storia delle chiese infatti è un dato costante la celebrazione di adunanze finalizzate alla comune decisione su questioni dottrinali e/o disciplinari, sia a livello della singola chiesa locale, sia a livello di più chiese vicine e unite a vari livelli, sia a livello universale di tutta la chiesa.

Mentre la sinodalità e il suo referente storico (i sinodi), chiamano in causa tutte le componenti ecclesiali, la collegialità invece è una categoria nella quale, soprattutto a partire dal Vaticano II, che a sua

---

pafrancesco\_20190509\_convegno-diocesi-diroma.html.

volta ha messo in luce un dato tradizionale, si riassume una prerogativa di tutti i vescovi in forza della loro responsabilità pastorale che non è limitata alla loro chiesa, ma si estende a tutte le chiese: *sollicitudo omnium ecclesiarum*.

### **L'evento sinodale**

Cosa ci può suggerire la conoscenza storica per l'individuazione della natura ultima dei sinodi quindi per una teologia della sinodalità? Ovviamente non possiamo chiedere allo storico una elaborazione dell'essenza della sinodalità. Ma possiamo chiedergli quali siano le costanti della prassi sinodale nella chiesa. Può bastare un esempio soltanto, che è poi quello chiave: il sinodo come forma di governo.<sup>3</sup> La domanda è: si può individuare nella sinodalità la forma di governo della chiesa? Certamente questo è vero per le chiese riformate, fin dai

tempi di Calvino, e questa è la prospettiva del romano Codice di diritto canonico, che la pone "accanto" a quella del vescovo di Roma, come forma propria di esercizio della collegialità attraverso il concilio ecumenico (cann. 337-341); la declina come consulenza per il governo esercitato dal papa nella forma del "sinodo dei vescovi" (cann. 342-348); la formula ancora come espressione delle varie conferenze episcopali e dell'episcopato di una stessa provincia nella forma dei sinodi plenari e provinciali (cann. 439-459) e vede ancora nel sinodo diocesano uno strumento per prestare aiuto al vescovo che resta l'unico legislatore (cann. 460-468), anche se incorre in una certa contraddizione, laddove parla di dichiarazioni e decreti "sinodali" che vanno sottoscritti dal vescovo (can. 466), il che sembra supporre una qualità giuridica diversa delle decisioni del sinodo diocesano rispetto ai decreti vescovili.

Tutto ciò, l'individuazione del sinodo come forma di governo, dal punto di vista storico, è quanto mai pertinente. Semmai pecca per difetto, nella misura in cui sembra prescindere da una forma sinodale dello stesso governo del papa, forma che storicamente ha assunto varie sedimentazioni, da quella del sinodo romano e italiano nel I millennio

---

<sup>3</sup> Su questo argomento cf. il numero speciale = «Cristianesimo nella storia» 32 (2012/3) a cura di P. Hünermann – G. Ruggieri, *I sinodi. Organi di governo e/o luogo di formazione del consenso nella Chiesa?*

e per gran parte del Medioevo fino al concistoro cardinalizio dei primi decenni dopo Trento, essendo i cardinali considerati *pars corporis papae* fino a tutto il '500 almeno. Solo in epoca moderna il governo del vescovo di Roma ha assunto tratti esclusivamente personalistici.

Ma la storia dell'esperienza sinodale è ancora più ricca e, a volte, non si lascia rinchiudere sotto l'orizzonte ristretto del governo ecclesiale. Questo è suggerito dalla composizione stessa dei sinodi e dei concili. I "fedeli", come è documentato dai sinodi antimontanisti,<sup>4</sup> ma anche dalla prassi dei sinodi medievali e da quella attuale affermatasi dopo il Vaticano II, non vi hanno un ruolo puramente passivo. Che i concili siano solo manifestazioni del potere episcopale, è una convinzione diffusa, ma priva di effettivo fondamento. Soprattutto vale per i grandi concili del primo millennio che essi siano stati voluti, convocati e tradotti in legge obbligatoria universale da un non vescovo e non chierico, cioè dall'imperatore. E dire che il potere civile, da Costantino (IV secolo) a Sigismondo (XV secolo), abbia avuto un ruolo solo esterno nelle decisioni dei vescovi, è un'affermazione che traviserebbe totalmente la storia conciliare e riflette solo la prassi della chiesa dall'età moderna in avanti. Se allora la categoria del governo (e per la chiesa cattolica la conseguente riduzione della sinodalità a espressione del potere episcopale) è troppo ristretta, in quale direzione bisogna cercare?

La storia conosce in effetti un dato costante fra tante varianti: i sinodi sono stati celebrati per elaborare un consenso nella chiesa, su una questione sulla quale questo consenso ancora non esisteva. Una sola eccezione, ma che è solo apparentemente tale, può essere citata: quella dei sinodi diocesani (il primo di cui abbiamo una documentazione è quello di Auxerre tra il 585 e il 606) soprattutto medievali, ma non soltanto, che sono l'organo attraverso cui far conoscere le decisioni prese dai concili provinciali, o per esercitare un controllo del vescovo sul clero delle campagne. In tal caso possiamo parlare del sinodo

---

<sup>4</sup> La prima testimonianza storica sui sinodi del II secolo, quella dell'Anonimo riportato da Eusebio, *Storia ecclesiastica* V, 16,10, riferisce che "i fedeli dell'Asia, dopo essersi riuniti per questo più volte e in più luoghi della provincia, e dopo aver esaminato le recenti dottrine e averle dichiarate sacrileghe, condannarono quell'eresia". Fischer-Lumpe notano che si parla solo dei fedeli e non del clero o dei vescovi, che d'altra parte non erano certamente esclusi: J. A. Fischer - A. Lumpe, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 32.

diocesano come organo di trasmissione di un consenso elaborato in un evento sinodale più vasto. Ma non tutti i sinodi diocesani sono riducibili a organi di “trasmissione” di un consenso. Ad esempio nel '700 l'ecclesiologia di tendenza giansenista, febroniana e richeriana sviluppa una concezione molto più creativa del sinodo, il cui esempio più vistoso storicamente realizzato è quello del sinodo di Pistoia.<sup>5</sup> Ma anche nel campo opposto, di stretta osservanza romana, il sinodo diocesano acquista maggiore dinamicità, e la stessa definizione del sinodo diocesano che dà il Lambertini nel suo famoso trattato implica che esso non sia organo di pura trasmissione<sup>6</sup>. Egli del resto non escludeva il voto deliberativo dei parroci e quello consultivo dei laici.<sup>7</sup> Due secoli dopo Trento e in assenza di una prassi effettiva dei sinodi provinciali in età moderna, nonostante una forte resistenza romana, il sinodo non poteva più essere una semplice cinghia di trasmissione. Né a questa natura di strumento del consenso si oppone il fatto che nel sinodo si giudicassero casi disciplinari e che, soprattutto in epoca medievale, essi diventassero istanze di appello contro il giudizio di un'istanza giuridicamente inferiore. Infatti la storia mostra come una sentenza sinodale fosse spesso oggetto di controversie e successivi appelli, suscitando consensi e dissensi.

Se quindi l'elemento costante dei vari eventi sinodali può essere ravvisato nella loro funzione per il raggiungimento di un consenso, va precisata allora la natura di questo consenso. E la prima cosa da notare anzitutto è il fatto che il *consensus* richiama sempre nel suo uso concreto una costellazione di soggetti. Così in Cipriano non si dà *consensus episcoporum senza consensus omnium e suffragium populi*. Sia che si parta dal consenso dei vescovi, sia che si parta dal *sensus fidelium*, essi vanno

---

<sup>5</sup> cf., tra la ricca letteratura, soprattutto P. Stella, *Atti e decisioni del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, 2 voll. Firenze 1986; *Il sinodo di Pistoia del 1786*, a cura di C. Lamioni, Roma 1992.

<sup>6</sup> *De synodo dioeclesiana I*, 1, VI: “Legitima congregatio ab episcopo coacta ex presbyteris et clericis suae dioecesis aliisve (sottolineatura mia) quae eam accedere tenentur in qua de his quae curae pastorali incumbunt agendum et deliberandum est”.

<sup>7</sup> In uno studio ancora oggi utile, F. Guglielmo Savagnone, *Concili e sinodi di Sicilia*, Palermo 1910, si richiamava alla rubrica dell'*Ordo ad Synodum del Pontificale romanum* al II giorno (“...leguntur Constitutiones per Synodum approbandae; quibus lectis, habito scrutinio, quae placent per Patres confirmantur” e similmente al III giorno), per dedurre l'inconsistenza della dottrina sulla natura puramente consultiva del voto dell'assemblea sinodale (ivi, 61-63), tale quale invece fu fatta valere nella dottrina curialistica.

organicamente inseriti nella *conspiratio* degli altri soggetti ecclesiali.

Il nuovo clima ecumenico che si è affermato lungo il secolo XX ha inoltre fatto percepire come il *consensus* vada considerato non come alternativa secca al dissenso, ma in maniera differenziata, che comprende diversi gradi di intensità. Sono sorti così sintagmi che rendono conto di questa nuova esperienza dei rapporti fra le chiese: consenso “fondamentale”, consenso “differenziato” etc.

Una problematica particolare, che acquista un’importanza specifica per il nostro argomento, è data inoltre dal fatto che il “consensus omnium” è valso, con maggiore o minore intensità, nella tradizione filosofica e culturale dell’Occidente, come un criterio di verità. Non sono stati i Padri a farlo valere per primi. Il contesto culturale dell’argomento del consenso come criterio della verità e della sua ricerca nei secoli è tuttavia variato. Per gli antichi e fino al secolo XVII, la visione del mondo nella quale si inserivano le teorie del consenso era quella di un accordo predefinito tra Dio, la natura e l’uomo. A questo presupposto, di ordine culturale, non sfuggono, non solo uomini come Erasmo e Thomas More, ma anche uomini come Melantone e Calvino. Questa plausibilità della nozione di consenso entra in crisi già nel XVII secolo. Basti ricordare in tal senso la critica di Descartes a Herbert of Cherbury il quale riteneva il consenso universale come criterio di verità: il consenso infatti, ribadiva il filosofo francese, si forma mediante l’uso simile della comune ragione; ma resta il fatto che, nell’uso di questa ragione, molti uomini compiano lo stesso errore e che si diano molte cose accessibili alla ragione comune alle quali nessuno ha mai pensato.

Nel secolo XX le teorie del consenso come criterio della ricerca della verità muovono invece da una visione secolarizzata del mondo che ha ormai abbandonato il presupposto di un’assolutezza della verità e, soprattutto il *linguistic turnpoint*, la svolta linguistica, impone di prendere in considerazione la diversità radicale dei campi di esperienza e dei linguaggi corrispondenti. Il problema del consenso si sposta dal campo della verità a quello di una prammatica universale, dove il consenso non verte su stati di cose esistenti, ma sulla legittimità delle varie affermazioni e sulla validità delle norme comuni del comportamento.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt a.M. 1981; Idem,



Ma c'è un altro aspetto da prendere in considerazione: i *luoghi* della formazione del consenso non sono estrinseci alla natura del consenso stesso. Si pensi alla differenza radicale tra un concilio, un'aula parlamentare, una discussione scientifica. Il *luogo* della formazione del consenso è determinante ogni volta per la natura del consenso stesso. Tradizionalmente per la chiesa il luogo della formazione del consenso è quello che, durante l'epoca conciliarista, in Occidente, viene chiamata la *via concilii*. Solo un concilio generale può rappresentare veramente il consenso della chiesa perché, in esso agisce il Cristo capo mediante il suo Spirito. A ben guardare si può discutere sulla coerenza logica di questa convinzione. Infatti ci si può chiedere dove risiede la forza dell'argomento: è il presupposto della visione del mondo tradizionale secondo cui l'accordo tra Dio, la natura e l'uomo è rivelativo della volontà di Dio? Ritengo che per la comprensione della specificità dell'evento sinodale come luogo della formazione di un consenso occorra allora prendere in considerazione la pretesa tradizionale dei concili di essere "repraesentatio ecclesiae". Solo così è possibile capire la natura del consenso sinodale come evento reso possibile dallo Spirito che agisce nel cuore delle persone convenute.

### **I sinodi come "repraesentatio ecclesiae"<sup>9</sup>**

Alla vigilia del Vaticano II, tra il 1961 e il 1962 apparvero tre articoli scritti da alcuni famosi teologi tedeschi che avrebbero giocato un ruolo importante durante il concilio e i quali cercavano di chiarire, ognuno a modo suo, la natura di un concilio: il primo di Hans Küng, apparso nel 1961, riprendeva la sua lezione inaugurale pronunciata all'università di Tübingen il 24.11.1960<sup>10</sup>; il secondo di Joseph Ratzinger costituiva già una replica all'articolo di Küng;<sup>11</sup> il terzo di Karl Rahner, portava lo stesso titolo di quello di Ratzinger e riprendeva il testo di una conferenza che egli aveva già pronunciato ben sette volte tra il febbraio 1960 e il gennaio 1962.<sup>12</sup>

---

*Wahrheitstheorien*, in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, 127-183.

<sup>9</sup> Sintetizzo qui, quanto ho scritto in *Chiesa sinodale*, cit.

<sup>10</sup> *Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils*, in *Theologische Quartalschrift* 141 [1961] 50-77.

<sup>11</sup> *Zur Theologie des Konzils*, in *Catholica* 15 (1961) 292-304.

<sup>12</sup> *Zur Theologie des Konzils*, in *Stimmen der Zeit* 169 (1962/2) 321-329; cf. G. Wassilow-

Küng proponeva di intendere il concilio sulla base dell'idea di *repraesentatio* (rappresentazione) della chiesa che a sua volta, già prima e per sua natura, è "convocata" da Dio (faceva risalire per questo all'etimologia di *con-cilium* da *con-calare*, analoga a quella della *ek-klesia*). Da qui l'equivalenza: concilio=chiesa. Il concilio è la rappresentazione umana della chiesa chiamata da Dio. Nella sua presa di posizione Ratzinger denunciava l'insufficienza della posizione di Küng. Concedeva che è vera la concezione secondo la quale tutta la chiesa si presenta come un grande concilio di Dio nel mondo, ma negava l'equivalenza stretta tra la chiesa e il concilio convocato dagli uomini. Mentre la chiesa è rappresentata nella sua totalità nell'eucaristia, non lo è nel concilio: il concilio non rappresenta tutta l'essenza della chiesa. Esso ne rappresenta solo una sezione, il collegio episcopale che si ricollega non alla vocazione della chiesa tutta, ma solo alla vocazione degli apostoli. Se allora il concilio è il collegio dei vescovi convocato, secondo le varie forme che la storia conosce, esso si colloca tra l'infallibilità del magistero originario di cui gode tutto l'episcopato nell'esercizio quotidiano del proprio ministero e quella del magistero straordinario di cui godono sia il concilio che il papa *ex cathedra loquens*.

La posizione di Ratzinger, preoccupata soprattutto di chiarire i rapporti tra primato e collegialità episcopale, partiva dal presupposto che "*concilium episcoporum est*", il concilio è un fatto di vescovi. Questo presupposto tuttavia è senz'altro adeguato per spiegare l'attuale disciplina romana, ma non rende ragione della storia effettiva dei concili ecumenici.

La posizione di Rahner, che risale al 1960, poneva il concilio in maniera decisa dal lato istituzionale e strutturale della chiesa: esso è rappresentanza del collegio episcopale in comunione con il papa, ma esso non rappresenta la dimensione carismatica, che è anch'essa costitutiva dell'essenza della chiesa.

Ritengo che la posizione di Küng fosse dal punto di vista storico più esatta rispetto alle altre due. Il motivo del concilio come *repraesentatio ecclesiae* è infatti un dato solido della Tradizione. Resta tuttavia da determinare la natura di questa *repraesentatio*. Nell'interpretazione di

---

*sky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zue Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001, 51-62.*

Küng essa veniva giustamente distinta dall'idea di rappresentanza come "delega" e veniva precisato che si tratta di un "mostrarsi" dell'essenza della chiesa, ma l'allora giovanissimo teologo tubinghese si fermava poi semplicemente alla differenziazione di questa *repraesentatio* rispetto all'essenza che essa rendeva presente: mentre la chiesa è convocata da Dio, il concilio è convocato dagli uomini e presenta quindi dentro di sé le ambiguità di ogni iniziativa umana. Egli in questo modo ignorava lo spessore strettamente teologico della *repraesentatio* conciliare, che indica il fatto che nel concilio, ancorché convocato dagli uomini, si rende presente il Cristo.

E in primo luogo occorre invece ricordare il carattere tradizionale specifico della *repraesentatio ecclesiae* come proprietà di un sinodo. Il significato antico, tratto soprattutto dal contesto giuridico romano e trasferito da Tertulliano nel contesto cristiano (Tertulliano applica la categoria non solo ai sinodi, ma anche al contesto trinitario, in cui il Cristo è detto *repraesentator Patris*, e a quello eucaristico), è quello di una presenza di una presenza operante, di una presenza *virtutis*. Il sinodo è cioè un luogo in cui è in atto la *virtus nominis christiani*, l'energia del nome cristiano. Che il concilio sia configurato come *repraesentatio ecclesiae* e non solo come modalità solenne dell'esercizio della suprema potestà del collegio dei vescovi (CIC, can. 337 § 1) non è differenza da poco. In questo spostamento si riflette lo spostamento della chiesa dalla dimensione del popolo di Dio e della *communio* all'asse gerarchico e autoritario.

Per la comprensione di questo dato fondamentale, occorre infatti partire dalla consapevolezza, storicamente operante, derivata da Mt 18, 20: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro". Ciò che fa la specificità di un autentico concilio (sia esso di alcune chiese o di tutta la chiesa) non è in primo luogo la sua "infallibilità" (giacché essa non è un dato *a priori*, ma derivato e storicamente secondario), ma l'effettiva presenza del Cristo e del suo Spirito. Questa presenza ha come suo effetto proprio, e ultimamente rilevante, la sinfonia, l'accordo. È l'accordo ciò che permette di parlare di una presenza dello Spirito e, conseguentemente, di un permanere nella verità, di una indefettibilità. Ovviamente, così posti i termini, entra a far parte di un concilio, e della *repraesentatio Christi* che ne costituisce il nocciolo forte, la sua capacità effettiva di suscitare consenso.

L'accordo (o in termini greci: la sinfonia) è quindi un effetto della presenza del Cristo che opera mediante il suo Spirito. Questa è la convinzione sulla base della quale sono stati celebrati i concili del primo millennio. Non sorprenderà quindi che nell'allocuzione conciliare *Gaudet Mater Ecclesia* del Vaticano II, Giovanni XXIII abbia potuto riassumere questa convinzione tradizionale della chiesa affermando che "i concili ecumenici ogni qual volta si radunano sono celebrazione solenne dell'unione di Cristo e della sua Chiesa". Questo motivo che si trova nelle prime redazioni dell'allocuzione, stranamente scompare nelle ultime redazioni e nel testo latino letto in aula conciliare, ma viene ripreso nella versione italiana distribuita immediatamente dall'Ufficio Stampa del concilio.<sup>13</sup>

Se questa, di una presenza attuale ed operante del Cristo nella chiesa *repraesentata*, cioè consociata a sé dal Cristo in concilio e quindi posta in "sinfonia", una sinfonia che è sia quella degli uomini con l'ispirazione divina, sia del concilio che si celebra con quelli del passato, è la convinzione "ufficiale" dei concili stessi, altrettanto deve dirsi della riflessione teologica. Prima di Efeso l'autorità del concilio di Nicea non viene fondata sulla sua "ecumenicità". Un certo ruolo gioca la qualità personale dei padri di Nicea, "martiri e confessori", prima ancora che vescovi (Ambrogio, Crisostomo). Ma il riconoscimento della fede di Nicea come "sentenza divina" viene per lo più motivato con l'assistenza dello Spirito.

Certo, questo motivo non è separato dall'altro, rappresentato soprattutto da Atanasio, per cui l'autorità di un concilio si basa sul fatto che esso costituisce un evento di tradizione (intesa sia in senso attivo, che passivo, come insegnamento tramandato in maniera fedele alle origini). I due motivi non sono staccati e l'uno comprova l'altro. Di un'autorità "apriori" di un concilio, in forza della sua stessa celebrazione, non si può parlare per l'antica teologia. Mentre la "sinfonia" è un segno dell'influsso dello Spirito, è d'altra parte la conformità alla fede tramandata l'altra condizione della sua autorità. Ovviamente si tratta di due pretese che possono essere ugualmente avanzate da qualsiasi "conciliabolo". La soluzione della difficoltà in tal caso non può che essere trovata a posteriori, nel consenso stesso della

---

<sup>13</sup> *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 246-247.

chiesa. Questo sembra essere il senso della famosa lettera di Martino I del 31 ottobre 649, a conclusione del sinodo Laterano, vera sintesi della teologia conciliare antica. Martino non ignora che anche coloro che propugnano una sola volontà in Cristo, si richiamano alla continuità della tradizione. Contro questa pretesa Martino ribadisce che il sinodo celebrato in Laterano possiede invece una "forza invincibile" perché le sue decisioni sono nate da una "riunione santa" e da una "sinfonia operata dallo Spirito" (πνευματική συμφωνία) con i santi padri. Ma egli appella all'adesione ecclesiale più vasta "per mettere al sicuro" (ἀσφάλεια) la chiesa cattolica e "confermare" (κυρόω) tutti i santi padri. Sieben,<sup>14</sup> dal quale traggo queste citazioni, vuole precisare che la recezione richiesta "appartiene sì al concilio, ma non ne costituisce l'essenza propria". Non si può che essere d'accordo con lui, ma la precisazione serve solo a nascondere il problema, anziché a metterlo nella sua piena luce. Giacché è chiaro che solo l'effettiva recezione, l'effettivo consenso può verificare la presenza in un concilio delle sue condizioni fondamentali e quindi la sua autenticità.

La "teoria" di un concilio autentico, che si basa per un verso sulla *repraesentatio Christi* mediante il suo Spirito, vero autore dell'accordo ottenuto, e per altro verso sulla continuità con il passato conciliare, ma reclamante ancora il consenso universale di tutta la chiesa, può essere considerata convinzione comune. Il Medioevo latino introduce tuttavia problematiche varie, legate alla particolare condizione storica (separazione dall'Oriente, nuovo ruolo del papato e dell'impero, con la nuova soggettività ecclesiale delle "nazioni", partecipazione dei laici etc.). Per il tema della *repraesentatio Christi* qui ci sia permesso ricordare soltanto alcuni aspetti legati alla crisi indotta dallo scisma d'Occidente e alla sua risoluzione "conciliare" e ampiamente già messi in luce dalla ricerca, che noi qui presupponiamo.<sup>15</sup>

Nonsi intende il vero significato del conciliarismo, nella formulazione classica che esso ha ricevuto a Costanza, se non si afferra che esso non ha per nulla voluto mutare la costituzione essenziale, lo *status ecclesiae*, ma ha inteso piuttosto risolvere con i mezzi a disposizione, filtrati soprattutto dalla canonistica medievale, la situazione altrimenti insostenibile della lacerazione della chiesa originata dalla lacerazione

<sup>14</sup> Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 310.

<sup>15</sup> Di recente cf. J. Miethke, *Via concilii. Il decreto Haec sancta e il conciliarismo del concilio di Costanza*, in «Cristianesimo nella storia» 37 (2016) 55-86.

stessa del papato, incapace ormai di assolvere al suo compito principale che è quello del mantenimento dell'unità della chiesa stessa.<sup>16</sup> Sta qui la possibilità di considerare *tamquam a fide devius* il papa che non è in grado di mettere per sé in atto o di non riconoscere l'unico mezzo idoneo a risolvere la crisi (cioè il concilio). Già la convocazione del concilio pisano del 1409, conferma questa incapacità storica del papato, nella misura in cui furono proprio i cardinali delle diverse obbedienze che lo convocarono. Ed è questa convinzione che sta all'origine della deposizione dei papi operata a Costanza. L'unità della chiesa appartiene infatti all'essenza stessa della fede.

Al centro del decreto *Haec sancta* del 6 aprile 1415, ci sta l'affermazione che il sinodo "legittimamente congregato nello Spirito Santo, in rappresentanza (*repraesentans*) della chiesa cattolica militante, trae il suo potere *immediatamente* (sottolineatura mia) da Cristo, al quale chiunque e di qualunque stato o dignità, anche se fosse quella papale, è tenuto ad obbedire in ciò che appartiene alla fede e all'estirpazione dello scisma suddetto, nonché alla riforma generale della chiesa di Dio nel capo e nei membri".<sup>17</sup>

Per comprendere Costanza, bisogna in tal senso riandare alle convinzioni già espresse da teologi come Gelnhausen e Langenstein. Non si tratta infatti di un'autorità derivata dalla *universitas fidelium*, ma dell'autorità stessa che, nei termini della *Epistola concordiae* di Gelnhausen, è quella del "*capitis indefectibilis et semper influentis* (sottolineatura mia) *Iesu Christi*"<sup>18</sup> La capacità di rappresentare la chiesa tutta deriva cioè, dal capo Cristo attualmente operante nel concilio "immediate".

Per ciò stesso un'interpretazione teologica adeguata ha il compito di svelare il nesso tra la *repraesentatio ecclesiae* in un concilio e il rendersi immediatamente presente del Cristo nel concilio stesso. Coerentemente il nesso non può essere spiegato per via di delega dal basso. Giacché in

---

<sup>16</sup> Esemplare in tal senso è la maturazione personale di uno dei protagonisti di Costanza, Jean Gerson; cf. G. Ruggieri, *I diritti della sposa: quando un sinodo diventa necessario. Note sulla dottrina conciliare di Jean Gerson*, in Idem, *Chiesa conciliare*, cit. 92-121.

<sup>17</sup> *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, II/1, G. Alberigo+ - A. Melloni edds, Turnhout 2013, 548-549.

<sup>18</sup> G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981, 51; per Langenstein vedi p. 53.)

tal caso non si avrebbe più la “*immediata potestas a Christo*”. Dal punto di vista prettamente logico ci si deve aspettare invece che la soluzione possa trovarsi in quella concezione della rappresentanza che Krämer ha caratterizzato come *repraesentatio identitatis*:<sup>19</sup> quella che cioè si ha nella piena identità, così come il consiglio di una città usa senza limiti il nome e il potere di disporre ciò che è proprio della città. Espresso in termini teologici: il Cristo (cioè lo Spirito) opera nel concilio esattamente ciò che opera nella chiesa tutta come sua azione specifica.

### **I sinodi come liturgia**

Ma per afferrare ancora ulteriormente l'evento sinodale come luogo della presenza dello Spirito, occorre comprenderne la natura liturgica. L'iconografia più antica, risalente al secolo VIII, rappresenta i 7 concili ecumenici, compresa Nicea 2 del 787, con la stilizzazione dell'arcata di una chiesa con al centro una sintesi dei canoni e un altare con l'evangelario aperto circondato da ceri e incensieri. Il IV concilio di Toledo da parte sua ha fissato in un *Ordo* il contesto liturgico del sinodo diocesano, che è rimasto sostanzialmente lo stesso per i sinodi a venire. G. Alberigo, accogliendo l'ipotesi accreditata da E. Schlink (e prima di lui da R. Sohm nel suo *Kirchenrecht*), secondo il quale i sinodi costituiscono lo sviluppo storico delle riunioni della comunità locale, cioè della riunione liturgica, ha visto nel recupero della dimensione liturgica dei sinodi il superamento di una concentrazione “episcopalista” della teologia della sinodalità, per prestare attenzione “anche ai momenti di fraternità, di carità e di decisioni della vita della comunità su aspetti o problemi della vita comune”.<sup>20</sup>

Questa natura liturgica dell'evento sinodale è espressa mirabilmente nella preghiera *Adsumus* che dai concili mozarabici fino al Vaticano ha

---

<sup>19</sup> Werner Krämer, *Die ekklesiologischen Auseinandersetzungen um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil*, in *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, hg. von A. Zimmermann, Berlin-New York, 1971, 203-237

<sup>20</sup> G. Alberigo, *Sinodo come liturgia?* In «Cristianesimo nella storia» 28 (2007), 1-40. Si tratta dell'ultima fatica dello storico bolognese che rappresenta anche una esplicita *retractatio* di sue posizioni precedenti. Tutto il numero citato di «Cristianesimo nella storia» è dedicato al rapporto tra “Sinodi e liturgia” ed è stato curato dallo stesso Alberigo.

segnato l'inizio dei lavori conciliari.<sup>21</sup> La preghiera, rivolta allo Spirito Santo introduce alla duplice dimensione dell'evento sinodale: si tratta di un evento penitenziale, in cui la chiesa si riconosce peccatrice e bisognosa di perdono e di conversione; ma si tratta di un evento che è dominato dal dono dello Spirito che rende possibile la conversione e illumina i cuori. La dimensione penitenziale viene quindi giustapposta a quella pneumatologica: *peccati quidem immanitate detenti - nomine tuo specialiter aggregati*. La sinodalità appare così non come celebrazione di fasto ecclesiastico, espressione di potere sia pure gerarchico, ma adorazione da parte di uomini peccatori del mistero della comunione ("aggregati"), che è resa possibile solo grazie allo Spirito.

La dimensione pneumatologica viene descritta nel suo dinamismo progressivo: *adesto - dignare illabi - doce nos - ostende - operare*: renditi presente, degnati di penetrare, insegnaci, mostra, opera. E' la presenza dello Spirito (*adesto*), pura grazia effusa nei nostri cuori (*dignare*), che deve illuminare la nostra mente (*doce nos, ostende*) per le decisioni giuste, rendendo possibile la nostra stessa prassi (*operare*).

L'evento sinodale viene poi richiamato alla sua purezza: *esto solus suggestor et effector iudiciorum nostrorum*. In negativo si descrive quindi quello che potrebbe essere di ostacolo alla purezza di questo evento: turbamento della giustizia, ignoranza, parzialità, sentimenti di preferenza per la mansione ricoperta o per una determinata persona. La parte finale della conclusione riporta il tutto al mistero della comunione: *junge nos tibi efficaciter solius tuae gratiae dono* etc.

Ogni considerazione sulla sinodalità che prescindesse quindi dalla struttura epicletica, dossologica e penitenziale (espresse dall'*ordo ad synodum*) come struttura portante dell'evento sinodale sarebbe gravemente monca. Troppo l'ecclesiologia ha patito, fin nelle sintesi postconciliari, dell'esasperazione della dimensione dottrinale avulsa dalla sua natura liturgica e pastorale.

## **Epoche sinodali: la svolta del Vaticano II**

Nel 1963 Il grande storico del concilio di Trento, Hubert Jedin, diede alle stampe una conferenza, pubblicata immediatamente a ridosso

---

<sup>21</sup> Cf. il testo in *Pontificale romanum III*, editio typica 1961-1962, Città del Vaticano 2008, 331-332.



del primo periodo del concilio Vaticano II, nella quale egli sintetizzò i risultati della sua *Kleine Konzilsgeschichte*. Quel testo mi sembra illuminante, perché già, dopo qualche mese dalla conclusione del primo periodo conciliare, Jedin non solo offriva una lettura dei mutamenti epocali intervenuti nella struttura dei concili lungo la storia della chiesa, ma intuiva quella che a mio avviso costituisce la novità introdotta dal Vaticano II. L'analisi di Jedin è limitata ai concili ecumenici e non prende in considerazione tutta l'attività sinodale della chiesa cattolica. Ma sono i concili ecumenici dove si riflettono i grandi mutamenti strutturali che sono intervenuti in questa attività lungo i secoli. Jedin non presta attenzione ai vari contenuti dottrinali e disciplinari dei concili, ma si concentra sulla loro struttura, che delinea ogni volta un "tipo", che egli paragona al "modello" con il quale lavora la scienza empirica.

Il primo tipo è rappresentato dai concili ecumenici del primo millennio. Essi sono convocati dagli imperatori bizantini, si concentrano sulla formulazione dogmatica della fede da mettere al sicuro contro gli errori man mano emergenti ed emettono dei canoni destinati a regolare la vita della chiesa. Questi due compiti restano i compiti principali dei concili successivi. Jedin non nota espressamente nella sua sintesi che erano gli imperatori che traducevano in legge le conclusioni dei concili recependoli nei loro codici. Resta comunque il fatto che si trattava di concili episcopali.

Il secondo tipo è costituito dai concili "papali" dell'alto Medioevo. Essi nascono dai sinodi che i papi riformatori, a partire dal secolo XI celebrano in Roma o anche fuori. Essi sono convocati e guidati dal papa. Non sono soltanto episcopali, ma allargati agli esponenti della cristianità (abati e delegati dei governanti secolari). I loro compiti si allargano oltre l'ambito strettamente ecclesiale e prendono misure come l'organizzazione di una crociata, il boicottaggio dell'Islam etc. I decreti vengono confermati dal papa e da lui messi in vigore.

Il terzo tipo sorge nel XV secolo, quando i concili si pongono come *repraesentatio* della chiesa universale. La contingenza storica che li vede nascere è lo scisma d'Occidente a partire dal 1378. Essi si considerano superiori al papa che deve loro obbedienza nelle questioni che riguardano la fede, l'unità della chiesa e la sua riforma. I partecipanti a questo terzo tipo di concilio prendono parte non solo i vescovi, ma anche i rappresentanti delle corporazioni medievali (capitoli delle cattedrali, università).

Il quarto tipo è rappresentato da Trento che rappresenta un ritorno al concilio episcopale, è convocato dal Papa che lo guida mediante i suoi legati. Trento limita ormai il suo raggio d'azione solo alla chiesa cattolica, ma diventa anche il tipo dei concili ecumenici del futuro. Di fatto anche il Vaticano I si orienta a Trento ed è nella sostanza esclusivamente episcopale (al concilio di Trento le procedure contemplavano, senza diritto di voto, gli interventi dei teologi e dei legati delle autorità dei vari stati).

Questa sintesi di Jedin è certamente datata, non conosce ancora tutta la mole di studi che in seguito hanno apportato delle *nuances* importanti soprattutto sui concili del XV secolo, ma essa mi pare importante perché intuisce già la novità apportata dal Vaticano II che egli sintetizzava in cinque caratteristiche strutturali: 1. Il perfezionismo della preparazione; 2. la consapevolezza della propria responsabilità da parte dei vescovi, la quale tuttavia, 3. non entra in collisione, ma coopera con quella del papa; 4. l'orientamento pastorale e 5. l'apertura ecumenica, novità queste che vanno attribuite all'iniziativa personale del papa.<sup>22</sup> Questa iniziativa personale del papa, assieme alla sottolineatura del carattere pastorale veniva inoltre da Jedin letta soprattutto nell'allocuzione introduttiva, *Gaudet mater ecclesia*.

Con il senno di poi possiamo dire che Jedin aveva visto giusto. Come ha ben visto del resto Christoph Theobald, il Vaticano II ricolloca la *paradosis* conciliare in un orizzonte nuovo, quello della storia e della cultura contemporanea.<sup>23</sup> Io da parte mia mi limito ad alcune considerazioni, rimandando per il resto a quanto ho scritto altrove.<sup>24</sup>

Seguendo l'intuizione di papa Giovanni XXIII il concilio ha mutato anzitutto lo statuto della dottrina della chiesa, per cui prevale la connotazione della pastoralità. Ma la pastoralità non viene concepita come applicazione pratica dei principi teologici stabiliti prima in astratto, bensì come ermeneutica attenta a distinguere la sostanza viva del vangelo dai suoi rivestimenti significanti sempre mutevoli.

Una teologia della sinodalità è chiamata quindi a elaborare le conseguenze di questo modello, che renderanno possibili a tutti i

---

<sup>22</sup> *Ivi* 22.

<sup>23</sup> Ch. Theobald, *La réception du concile Vatican I. I. Accéder à la source*, Paris 2009.

<sup>24</sup> *Chiesa sinodale*, cit, 5-38.

livelli della vita ecclesiale (dalla singola parrocchia, alla diocesi, alle nazioni, ai continenti) il costituirsi di luoghi del consenso dove viene celebrata la comunione ecclesiale e la chiesa si rende quindi presente *in actu*. Questa celebrazione della comunione ecclesiale, nella forma di un sinodo liturgico, non è più un fatto circoscritto dalle mura ecclesiastiche. Essa implica infatti al tempo stesso una entrata massiccia della storia, con “le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini di oggi” (*Gaudium et spes*, 1), dentro le mura vetuste della chiesa.

L’aspetto veramente innovativo dell’evento del Vaticano II fu infatti l’attenzione alla storia. Ritengo ancora che l’espressione più fedele di questa ermeneutica storica messa in atto dai padri conciliari, sia stata la stessa *Dei Verbum*, laddove, soprattutto nel proemio e al n.2, essa non separa la Rivelazione dall’evento del suo ascolto e così introduce la storia stessa come elemento costitutivo dell’autocomunicazione di Dio all’uomo. Resta tuttavia vero che l’espressione più diretta di questa ermeneutica storica è certamente la *Gaudium et spes*. Con questa affermazione, non voglio intendere che la *Gaudium et spes* sia un *opus perfectum*. Ad esempio: sebbene l’espressione fosse usata, non si arrivò ad un accordo sulla comprensione dei “segni dei tempi”.<sup>25</sup> Ma l’orientamento fondamentale fu quello di uno sguardo recettivo nei confronti della storia come luogo nel quale avviene l’interpellazione attuale di Dio, assieme al riconoscimento che “la chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano” (GS 44).

---

<sup>25</sup> Cf. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000; G. Ruggieri, *La storia come luogo teologico: i segni dei tempi*, in Idem, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all’alterità*, Roma 2007, 81-114.

# Appunti sparsi per una teologia della sinodalità nel solco del magistero di papa Francesco

MASSIMO NARO\*

## L'attesa di un sinodo sulla scia della sinodalità

Da un po' di tempo si parla sempre più insistentemente di un sinodo "della Chiesa italiana", espressione che fa arricciare il naso a qualche purista dell'ecclesiologia, dato che sarebbe teologicamente più preciso riferirsi piuttosto a un sinodo "delle Chiese che sono in Italia".

Se n'era già parlato nel novembre 2015, all'indomani del quinto convegno ecclesiale nazionale svoltosi a Firenze, per segnalare il bisogno di un cambiamento metodologico nella prassi ecclesiale, suggerito da papa Francesco in persona. Qualcuno, in seguito, ha osservato che il discorso dovrebbe semmai impiantarsi attorno alla questione della sinodalità, che rappresenta l'atmosfera al di fuori della quale ogni sinodo – diocesano, nazionale o universale che sia – resta improbabile.

Non è agevole comprendere il discrimine che passa tra la sinodalità e un sinodo: si rischia di presumere che, a confronto con lo spessore concreto di questo, quella appaia semplicemente un concetto astratto

---

\* Nato nel 1970, dirige dal 2004 il Centro Studi Cammarata di San Cataldo (Caltanissetta). Dal 1998 insegna *Teologia sistematica* presso la Facoltà Teologica di Sicilia a Palermo. Collabora alle riviste *Ho Theológos*, *Filosofia e Teologia*, *Ricerche Teologiche*, *Laurentianum*, *Studium* e altre ancora. Si occupa di tematiche connesse al rapporto fra la teologia e la spiritualità cristiana, la letteratura, l'arte, le religioni. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Contro i ladri di speranza. Come la Chiesa resiste alle mafie* (EDB 2016); *Le vergini annunciate. La teologia dipinta di Antonello da Messina* (EDB 2017); *Tutto può cambiare. Conversazioni [di Andrea Riccardi] con Massimo Naro* (San Paolo 2018); *La reciprocità* (San Paolo 2018); *Archetipo e immagine. Riflessioni teologiche sulla scia di Romano Guardini* (Rubbettino 2018); *Il municipalismo di Luigi Sturzo. Alle origini delle autonomie* (Il Mulino 2019).

Le facoltà teologiche italiane si sono riunite a Padova, il 12 aprile 2019, per discuterne a partire da un titolo accattivante: *Una Chiesa di fratelli e sorelle che camminano e decidono insieme*. Al di là dei risultati di quel convegno, che devono ancora esser messi a disposizione di una più vasta cerchia di lettori, l'espressione formulata per annunciarne il tema è significativa: la sinodalità dice non semplicemente e non soltanto un evento ecclesiale – per quanto importante, pur sempre situato dentro il più o meno breve spazio temporale tra il suo inizio e la sua conclusione –, bensì una condizione costitutiva e perciò permanente della Chiesa, fraternità composita e plurale, i cui membri sono tutti, nessuno escluso, invitati e anzi tenuti a condividere la grazia di camminare assieme e, fattore ancora più importante, l'impegno di decidere l'orientamento da dare al cammino comunitario.

Incombe, nondimeno, sulla sinodalità l'ipoteca del paradosso: essa, che è di per sé un tratto connotativo della realtà ecclesiale – quasi una quinta proprietà distintiva della Chiesa da aggiungere alle altre che vengono ricordate nel simbolo domenicale, come tenterò di spiegare tra poco –, torna in questi ultimi anni d'attualità nel dibattito teologico senza che lo sia mai stata veramente se non episodicamente e fuggacemente. Lo ha fatto recentemente notare Bartolomeo Sorge, con una sua riflessione apparsa su *La Civiltà Cattolica*, in cui ricorda come eventi ecclesiali che si sono svolti con stile e sensibilità sinodale – pur non essendo ancora dei sinodi *stricto sensu* – si sono avuti in Italia, nel post-concilio, almeno già due volte, in occasione del primo convegno ecclesiale nazionale tenutosi a Roma nel 1976 (*Evangelizzazione e promozione umana*) e di nuovo in occasione del già menzionato quinto convegno ecclesiale nazionale tenutosi a Firenze nel 2015 (*In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*). Entrambi questi “convegni” non sono stati dei meri momenti di studio partecipati su vasta scala, ma hanno rappresentato un'espressione corale di vita ecclesiale (confronto reciproco, riflessione teologica, discernimento pastorale e conseguenti orientamenti pratici, meditazione spirituale, celebrazione liturgica), caratterizzata dal dinamismo del “convenire” che ha impegnato le Chiese che sono in Italia nel periodo immediatamente precedente e seguente al loro svolgimento.

Il primo, in particolare, è riuscito a dotare il cattolicesimo italiano di una rinnovata attitudine al confronto e all'incontro con il contesto

sociale nazionale, facendogli così registrare già alcuni decenni fa l'importanza delle periferie umane, da visitare e anzi da presidiare ecclesialmente. L'indole sinodale di quel primo convegno ecclesiale è riemersa esplicitamente a Firenze.<sup>1</sup> *L'Invito* pubblicato dai vescovi italiani in vista del quinto convegno ecclesiale nazionale dichiarava degli intenti tipicamente sinodali:

Si tratta di un appuntamento importante, per il quale desideriamo prepararci con impegno ed entusiasmo. Queste pagine, più e prima che uno strumento di lavoro finalizzato a organizzare la nostra preparazione, intendono essere un appello alla relazione e all'interazione ecclesiale in vista di quell'appuntamento: una semplice e cordiale preghiera – rivolta alle nostre diocesi e alle varie realtà in cui si articola il cattolicesimo italiano – a prendere in consegna l'idea matrice del Convegno, sintetizzata nel suo titolo. Vogliamo, in altri termini, suscitare l'interesse e la disponibilità di tutti a collaborare affinché l'incontro di Firenze possa risultare un autentico evento ecclesiale, comunitario e comunionale.

Perché ciò avvenga dovrà attuarsi un ampio coinvolgimento e un corale discernimento, condizioni imprescindibili per realizzare un Convegno nazionale capace di orientare la vita della Chiesa in Italia. L'appello che qui formuliamo, dunque, esprime l'amichevole invito – che, in verità, ci scambiamo vicendevolmente – a lasciarci tutti coinvolgere con generosa sollecitudine, per tornare a pensare insieme e a confrontarci con franchezza.

*L'Invito* – come fu intitolato quel breve e agile documento preparatorio datato 11 ottobre 2013 – continuava a spiegare che il convegno ecclesiale di Firenze si inseriva in «un cammino mai interrotto, lungo la scia conciliare». Vale la pena citarlo ancora, proprio perché esso è quasi subito fuoriuscito dal campo visivo degli osservatori ed è stato lasciato cadere nel dimenticatoio, divenendo di fatto ormai di difficile reperimento:

Al centro dell'attenzione è sempre rimasta l'evangelizzazione, realizzata in una missione continuamente ripensata e rilanciata in tensione dialogica con il contesto sociale italiano, rispetto a cui le

---

<sup>1</sup> Cf. B. SORGE, *Un «probabile sinodo» della Chiesa italiana? Dal I Convegno ecclesiale del 1976 a oggi*, in «La Civiltà Cattolica» (2019) III/4062, pp. 449-458.

nostre Chiese, dopo il Vaticano II, si sono concepite e hanno tentato di collocarsi come un segno della presenza salvifica del Signore. Del resto, la Chiesa in quanto tale esiste per annunciare il Dio di Gesù Cristo, non per parlare di sé, né per parlarsi addosso. Essa c'è in quanto chiamata e inviata a parlare di Dio al mondo e col mondo. La sua missione è questo «colloquio» familiare – come scriveva Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam* – tramite cui la Chiesa stessa annuncia la ricapitolazione di tutti e di tutto in Cristo Gesù, decifrandone gli indizi e argomentandone i motivi alla luce del Vangelo [...].

Tutto ciò si va esprimendo, nella stagione dei Convegni nazionali, con un rinnovato stile ecclesiale, che consiste nel convenire insieme. Il convenire insieme è *permanente traduzione*, sul piano della prassi ecclesiale operata in Italia, del paradigma sinodale rappresentato dal Concilio. Lo stile del procedere e del convergere assieme realizza la Chiesa in quanto esperienza comunionale, allenandola a vivere – secondo il suggerimento di LG 9 – la sua vocazione di «sacramento dell'unità del genere umano» in cammino verso Dio. Non è una fatica da poco. Per riuscire a sostenerla è necessario apprendere, sempre daccapo e sempre meglio, la lezione conciliare del dialogo e, perciò, del confronto tra le varie componenti della comunità ecclesiale oltre che dell'incontro col mondo [...].

Per questo, ancora una volta, [...] torniamo a sentire il bisogno di “convenire”, cioè di rimetterci in movimento per incontrarci in un luogo in cui esprimere sinfonicamente la nostra comune – anche se, per ciascuna diocesi, sempre peculiare – esperienza credente, per verificare la strada che abbiamo percorso a partire dall'evento spirituale e insieme storico – di portata epocale – costituito dal Vaticano II, per valutare seriamente i risultati sortiti dai processi di cambiamento avviati dal Concilio e puntualmente riproposti nei Convegni ecclesiali nazionali sin qui celebrati, per registrare ciò che ancora non si è fatto ma che andava e andrebbe fatto al fine di raccogliere l'eredità dell'uno e degli altri, per prospettare le potenzialità che oggi l'insegnamento del Concilio mantiene.<sup>2</sup>

Le diocesi e i loro delegati per il convegno di Firenze presero sul serio questo appello, nel quale il «convenire insieme» è presentato come la «permanente traduzione» del «paradigma sinodale» promosso dal concilio. Purtroppo, come ho avuto già occasione di osservare,<sup>3</sup> tutto ci

---

<sup>2</sup> Conferenza Episcopale Italiana, *Invito al Convegno*, Dehoniane, Bologna 2013, pp. 7-10.

<sup>3</sup> Cf. M. NARO, *Tentazioni antiche e sempre nuove: il discorso di Francesco al Convegno eccle-*

si poteva attendere dopo il convegno ecclesiale nazionale di Firenze, tranne che quell'esercizio di sinodalità venisse interrotto bruscamente per tacita iniziativa di chi avrebbe invece dovuto valorizzarlo al massimo: gli esiti del convegno ecclesiale nazionale di Firenze non sono neppure stati raccolti in un libro di atti e le intuizioni affiorate nel corso di quei lavori non sono più state riprese se non sporadicamente, passate al contrario sotto silenzio, senza più avvertire la necessità di ritrovarsi a riflettere e a progettare a partire da esse. Nel complesso, è avvenuto – con maggiore celerità – qualcosa di analogo a ciò che Sorge ha rilevato riguardo al convegno ecclesiale nazionale del 1976. E di nuovo dobbiamo cogliere l'ombra del paradosso in quanto accaduto: il velo steso sul convegno "fiorentino" è stato motivato come misura utile per far tornare in circolo la nostalgia e il desiderio di celebrare, in Italia, un sinodo, al fine di superare così il limite principale dei convegni ecclesiali nazionali, cioè la loro tendenza a sprofondare nell'oblio non appena conclusisi e, in particolare, la loro irrilevanza normativa. In definitiva, la loro inefficacia pastorale: in realtà non registrata sul campo, ma sancita a tavolino.<sup>4</sup>

Eppure, papa Francesco, intervenendo all'inizio del convegno ecclesiale nazionale tenutosi a Firenze, coglieva lucidamente il senso autentico di quell'esperimento ecclesiale, definendolo «un esempio di sinodalità» e rilanciando nel suo discorso l'invito a «camminare insieme», peraltro da lui ribadito in molte altre occasioni.<sup>5</sup>

Preziose spiegazioni su cosa significhi camminare insieme – «Laici, Pastori, Vescovo di Roma» puntualizza il papa, avvertendo che la sinodalità è «un concetto facile da esprimere a parole, ma non così facile da mettere in pratica» – si trovano nel discorso che Francesco aveva fatto il 17 ottobre 2015 per la *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*.<sup>6</sup>

---

siale di Firenze, in «Ricerche Teologiche» 28 (1/2017), pp. 39-58.

<sup>4</sup> Non sempre tengano conto di questa evidenza le riflessioni sulla necessità di un sinodo italiano sviluppate da alcuni esponenti dell'episcopato: cf. A. MONDA, *Uno stile sinodale per l'Italia. Intervista al vescovo Domenico Pompili*, in «Osservatore Romano» del 3 febbraio 2019; E. CASTELLUCCI, *Viene un tempo di Sinodo, non certo di supplenza*, in «Avvenire» del 17 febbraio 2019; C. LOREFICE, *Un Sinodo per l'Italia*, in «Corriere della Sera» del 18 febbraio 2019. Nella medesima prospettiva E. BIANCHI, *Domande per la Chiesa*, in «Osservatore Romano» dell'11 aprile 2019 e G. BRUNELLI, *Il tempo di un sinodo nazionale*, in «Il Regno / Attualità» dell'aprile 2019.

<sup>5</sup> Francesco, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Firenze, 10 novembre 2015, nel sito [w2.vatican.va](http://w2.vatican.va).

<sup>6</sup> Lo si trova nel sito [w2.vatican.va](http://w2.vatican.va).



## 2. La sinodalità ripensata nella cornice della teologia del popolo

Proprio il discorso per la commemorazione del cinquantenario del sinodo permanente dei vescovi, istituito al termine del concilio da Paolo VI, illustra quella che possiamo considerare una sorta di criteriologia per una teologia della sinodalità. Quest'ultima espressione non è di Francesco, ma chi la usa – la Commissione Teologica Internazionale, in un documento del marzo 2018 che tratta della sinodalità a partire dall'attuale magistero pontificio: *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*<sup>7</sup> – si riconduce comunque all'insegnamento del papa.

Secondo papa Francesco, a partire dal Vaticano II nella Chiesa si è fatta esperienza positiva della «necessità» e della «bellezza» del «camminare insieme». Difatti, «il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio». Quest'affermazione, su cui si impernia il discorso per la *Commemorazione del 50° del Sinodo*, s'incardina a sua volta su una riflessione ecclesiologicala che costituisce una parte importante del pensiero del pontefice: si tratta della «convinzione» secondo cui il *sensus fidei*, condiviso da tutti i battezzati in virtù del battesimo, mette l'intero Popolo di Dio – costituito per la «maggior parte» dai laici e, in mezzo a loro e per loro, dai presbiteri e dai vescovi – in condizione di «fiutare» la giusta direzione da scegliere per realizzare efficacemente il cammino ecclesiale nel mondo e in seno alla storia.

Già l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013), in particolare al n. 119, aveva evidenziato l'importanza del *sensus fidei*, da cui il papa faceva dipendere – in quel suo fondamentale pronunciamento magisteriale – una «teologia del popolo». Sulla scorta di quest'idea si comincia ormai a ripensare l'ecclesiologicala, ricentrandola sulla partecipazione fattiva e responsabile del laicato.<sup>8</sup>

L'istanza segnalata dal pontefice ha un'importanza anche e soprattutto metodologica: si tratta di ripensare l'ecclesiologicala in quanto tale, riscoprendo nel «popolo santo di Dio» un vero e proprio

---

<sup>7</sup> Lo si trova nel sito [w2.vatican.va](http://w2.vatican.va). Cf. A. SPADARO - C. GALLI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, in «La Civiltà Cattolica» (2018) IV/4039, pp. 55-70.

<sup>8</sup> Cf. P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016; R. REPOLE, *Il sogno di una Chiesa evangelica. L'ecclesiologicala di papa Francesco*, Lev, Città del Vaticano 2017.

luogo teologico, da cui ricavare la riflessione teologica stessa. Una tale valorizzazione teologica del popolo ecclesiale si ritrova nella cosiddetta “teologia argentina del popolo”, in cui si radica la formazione intellettuale, spirituale e pastorale di papa Francesco, essendo tipica del contesto ecclesiale da cui egli proviene.

La teologia del popolo ha un profilo particolare, quasi inconsueto, perché scaturisce dal magistero ecclesiale (quello conciliare, recepito in America Latina a cominciare da Medellín) e dall’iniziativa dei vescovi argentini. È, cioè, una teologia che supera quasi d’incanto quello che Max Seckler ha chiamato il plurisecolare conflitto tra le due cattedre, quella episcopale e quella accademica, scoppiato nel tardo medioevo, incancrenitosi nei primi decenni del XX secolo e placatosi solo a partire dal pontificato di Giovanni Paolo II.<sup>9</sup> Difatti, come spiega Juan Carlos Scannone,<sup>10</sup> la teologia del popolo nasce nell’ambito della Coepal (Commissione episcopale di pastorale), costituita nel 1966 dai vescovi argentini, reduci dal Vaticano II, per studiare come recepire in Argentina – contestualizzandoli il più possibile – lo spirito e gli insegnamenti conciliari. Di quella commissione furono membri i due più efficaci esponenti della teologia del popolo, l’italo-argentino Lucio Gera e Rafael Adolfo Tello. L’imprinting pastorale della teologia del popolo induce a rievocare il connubio tra la fede dei dotti e la fede dei semplici, per dirla con Jean-Marie Roger Tillard,<sup>11</sup> realizzatosi già sul crinale tra IV e V secolo, nell’opera teologica e nell’impegno pastorale di vescovi come Paolino di Nola – si pensi ai suoi *carmina natalicia* in onore del martire Felice –, che favorirono il riversarsi della dogmatica conciliare di quel tempo nel sentimento religioso di coloro che ormai, sempre più numerosi, si convertivano al cristianesimo: presso i sacrari dei martiri disseminati nell’Europa mediterranea quei vescovi facevano risuonare di nuovo, attraverso i canti popolari e le catechesi itineranti, l’annuncio *piscatorium* che i Padri avevano tradotto *aristotelice*.

Nei decenni successivi al Vaticano II, la teologia del popolo, sortita dal laboratorio Coepal, pur senza mai raggiungere la notorietà

---

<sup>9</sup> Cf. M. SECKLER, *Magistero della Chiesa e scienza teologica*, in Id., *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 261-264.

<sup>10</sup> Cf. J.C. SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019.

<sup>11</sup> Cf. J.-M.R. TILLARD, *Le sensus fidelium: réflexion théologique*, in Aa.Vv., *Foi populaire, foi savante*, Éd. du Cerf, Paris 1976, pp. 9-40.

mondiale delle teologie della liberazione con le quali è in una certa misura imparentata, si è innestata nelle principali espressioni magisteriali delle Chiese latino-americane, travasandosi – nel 2007 – anche nell’Assemblea di Aparecida proprio con il contributo di Jorge Mario Bergoglio, che fu tra i redattori del documento finale di quella grande assemblea episcopale.

Ma, più della genealogia, è interessante l’epistemologia della teologia del popolo. Alberto Melloni, nell’introduzione alla seconda edizione italiana di un libro di Lucio Gera, annota che la teologia del popolo, con la sua spiccata tendenza pastorale, già dal 1969 – anno dell’importante *Documento di San Miguel* – «non prendeva più il popolo come oggetto, ma come soggetto dell’azione pastorale».<sup>12</sup> Certamente questa sottolineatura è utile per farci apprezzare il senso soggettivo del genitivo su cui si costruisce l’espressione «teologia del popolo», pur senza annullarne il senso oggettivo. Possiamo dire che la teologia del popolo comprende ormai il popolo non solo come oggetto della riflessione teologica, ma anche come soggetto della prassi ecclesiale. Anzi, in forza del *sensus fidei*, il popolo ecclesiale – con tutte le sue componenti, soprattutto con quelle che lo costituiscono come *plebs Dei*, i poveri e i semplici, che hanno lo Spirito Santo come infallibile suggeritore – conosce il suo Signore senza ingannarsi e, perciò, è anche soggetto teologico. Come leggiamo in *Evangelii gaudium* n. 31, «il gregge stesso possiede un suo olfatto per individuare nuove strade» e, stando col gregge, coloro che hanno la responsabilità pastorale di annunciare il vangelo e di orientare il cammino di tutti nella direzione voluta dal Signore assorbono e quindi finiscono per emanare a loro volta l’«odore di pecore» (*EG* n. 24), dimostrandosi così essi stessi membri del popolo ecclesiale, popolo anche loro insieme con gli altri. È in questa prospettiva che la sinodalità si può considerare come un’ulteriore proprietà essenziale della Chiesa, assieme all’unità, alla santità, alla cattolicità e all’apostolicità: essa induce a ripensare la pastoralità prima ancora che nella sua portata pratica nel suo senso ecclesologico, evidenziando che la Chiesa tutta è «pastora», come afferma insistentemente papa Francesco.

---

<sup>12</sup> A. MELLONI, *Prefazione alla nuova edizione. Gera e la teologia del popolo*, in L. Gera, *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, Dehoniane, Bologna 2015, p. 10.

Del resto, la duplice valenza – oggettiva e soggettiva – della teologia del popolo diventa un tutt'uno inestricabile allorché il popolo stesso viene riscoperto e assunto quale luogo teologico a partire dal quale elaborare la conoscenza di Dio che sta in rapporto con gli uomini. Una teologia *dal* popolo, in questo senso, è per esempio quella di Lucio Gera, cioè una teologia che emerge dal vissuto credente della comunità ecclesiale, allorché la fede di quella comunità viene assunta come criterio ermeneutico e assiologico per interpretare e soppesare tutte le altre dimensioni del suo vissuto storico.

È chiaro, dunque, che nello statuto epistemologico di una tale teologia il popolo ha un peso non solo principale ma anche principiale: questa teologia non si costruisce soltanto riguardo al popolo, ma proprio a partire dal popolo. Per questo motivo occorre definire il popolo. Seguendo Lucio Gera, possiamo dire che la realtà che chiamiamo «popolo» per un verso è «la pluralità degli individui», per altro verso è la loro «unità». La pluralità «appartiene all'ordine del numero, della quantità e della materia». L'unità, invece, «appartiene al piano della qualità, della forma, ossia di quanto determina una pluralità di individui che diventano un "soggetto", un popolo». Potremmo dire che se la pluralità è il fenomeno in cui il popolo appare e si configura, l'unità ne è invece il fondamento.

Da queste premesse epistemologiche e metodologiche, che ad alcuni osservatori critici sembrano mantenere un tenore sociologico più che specificamente teologico, la teologia del popolo si sviluppa almeno secondo tre profili: come un'ecclesiologia poliedrica, per usare il termine preferito da papa Francesco in *Evangelii gaudium* n. 236, come una teorica della religione e come una teologia pratico-pastorale. Quest'ultimo profilo qui ci interessa maggiormente. La teologia del/dal popolo vuole orientare la prassi ecclesiale, non solo quella sociale (nel campo della politica e dell'economia, o anche della salvaguardia del creato, su cui comunque essa insiste). Occorre trasformare la realtà e per questo bisogna convertirsi, rinnovando il proprio modo di pensare non meno del proprio modo di agire. In tale prospettiva si può intendere questa significativa pagina di *Evangelii gaudium*: «Perché complicare ciò che è così semplice? Gli apparati concettuali esistono per favorire il contatto con la realtà che si vuole spiegare e non per allontanarci da essa. Questo vale soprattutto per le esortazioni bibliche

che invitano con tanta determinazione all'amore fraterno, al servizio umile e generoso, alla giustizia, alla misericordia verso il povero. Gesù ci ha indicato questo cammino di riconoscimento dell'altro con le sue parole e con i suoi gesti. Perché oscurare ciò che è così chiaro? Non preoccupiamoci solo di non cadere in errori dottrinali, ma anche di essere fedeli a questo cammino luminoso di vita e di sapienza» (n. 194). Il che equivale a dire che il vissuto credente esige innanzitutto – ma pure tollera soltanto – una sapienza teologale.

In forza di questa sapienza – cioè, in definitiva, del *sensus fidei* –, sarebbe indebito – come ha detto Francesco nel suo discorso di commemorazione del cinquantesimo anniversario dell'istituzione del sinodo permanente dei vescovi – «separare rigidamente tra *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens*, giacché anche il gregge possiede un proprio 'fiuto' per discernere le nuove strade che il Signore dischiude alla Chiesa».

### **3. Dall'ascolto, il dialogo: i principali atteggiamenti sinodali**

Nel quadro della teologia del popolo, la sinodalità ritrova i suoi criteri fondamentali. A cominciare dall'ascolto e, di conseguenza, dal dialogo. Se è vero che sinodalità significa un'esperienza dinamica, di movimento comunitario, è anche vero che tale movimento è innanzitutto esistenziale e spirituale. Si tratta di "uscire" gli uni incontro agli altri e perciò di porsi in vicendevole ascolto. Come Francesco afferma nel suo discorso per la *Commemorazione del 50° del Sinodo*, «una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto»: «È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo». La sinodalità, in questo senso, è fondamentalmente un esercizio relazionale e dialogico, un procedere oltre la propria autosufficienza, un uscire da sé incontro agli altri, un vivere la dimensione filiale dell'obbedienza al dirsi di Dio in Cristo Gesù, ma anche uno sperimentare – sempre in Cristo Gesù – la dimensione fraterna del confronto e dell'incontro. In queste argomentazioni, sviluppate dal papa nell'ottobre 2015, è implicito l'appello a rivivere i sentimenti di Cristo Gesù – l'umiltà, la gratuità, la beatitudine – che Francesco rivolse poi ai delegati di Firenze nel novembre dello stesso anno.

Ascolto sinodale, comunitario, vicendevole, proprio questo significa – allora – secondo papa Francesco: «ascolto di Dio, fino a sentire con Lui il grido del Popolo; ascolto del Popolo, fino a respirarvi la volontà a cui Dio ci chiama» (*Commemorazione del 50° del Sinodo*). Un ascolto fatto con l'orecchio di Dio, per percepire preghiera persino dove si grida bestemmia.<sup>13</sup> E se l'ascolto comincia prestando attenzione al popolo, esso non può non includere l'ascolto di quanto hanno da insegnare i vescovi e, in ultima istanza, l'ascolto del vescovo di Roma. Per questa sua natura inclusiva, che collega poliedricamente le varie facce della realtà ecclesiale e le due distinte componenti, la sinodalità si rivela una «dimensione costitutiva della Chiesa», come leggiamo ancora nel discorso per la *Commemorazione del 50° del Sinodo*.

Questa sinodalità interpersonale, relazionale e dialogica, trova il suo «primo livello» nella vita diocesana e negli «organismi di comunione» della Chiesa particolare: il Consiglio presbiterale, il Collegio dei Consultori, il Capitolo dei Canonici e il Consiglio pastorale»: «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» (*Commemorazione del 50° del Sinodo*), anche quando l'ascolto può essere ferito da qualche eco conflittuale.

È utile ricordare, a tal proposito, il discorso di papa Francesco a Firenze, in un suo passaggio importante:

Vi raccomando anche, in maniera speciale, la capacità di dialogo e di incontro. Dialogare non è negoziare. Negoziare è cercare di ricavare la propria "fetta" della torta comune. Non è questo che intendo. Ma è cercare il bene comune per tutti. Discutere insieme, oserei dire arrabbiarsi insieme, pensare alle soluzioni migliori per tutti. Molte volte l'incontro si trova coinvolto nel conflitto. Nel dialogo si dà il conflitto: è logico e prevedibile che sia così. E non dobbiamo temerlo né ignorarlo ma accettarlo. La società italiana si costruisce quando le sue diverse ricchezze culturali possono dialogare in modo costruttivo: quella popolare, quella accademica, quella giovanile, quella artistica, quella tecnologica, quella economica, quella politica, quella dei media...

---

<sup>13</sup> L'espressione è di D. BARSOTTI, *La religione di Giacomo Leopardi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 11-21.

La Chiesa sia fermento di dialogo, di incontro, di unità.

Come si vede, il conflitto “consigliato” dal papa è cifra del pluralismo con cui la Chiesa deve accettare di fare i conti, anzi in cui deve decidere una buona volta di innestarsi, in cui deve di buon grado coinvolgersi, ben sapendo che la verità è nella relazione – Bergoglio l’ha scritto a Eugenio Scalfari l’11 settembre 2013 –, senza facili compromessi ma pure senza inappellabili chiusure, senza temere il pluralismo delle convinzioni ma pure senza farsi catturare dalle convenienze e senza lasciarsi assimilare nelle convenzioni, se necessario anche attraversando il conflitto, puntando però a tradurre lo scontro in confronto e il diverbio in dialogo, smascherando ogni sorta di clericalismo e valorizzando le forme più interessanti e sincere di laicità.

Questo dialogo, capace di ammortizzare in sé il diverbio, è – nel discorso fiorentino di Francesco – estremamente concreto. Significa non solo «discutere» ma anche «fare insieme»: «Ricordatevi inoltre che il modo migliore per dialogare non è quello di parlare e discutere, ma quello di fare qualcosa insieme, di costruire insieme, di fare progetti: non da soli, tra cattolici, ma insieme a tutti coloro che hanno buona volontà».

#### **4. La sovraccedenza della sinodalità**

La Commissione Teologica Internazionale, nel già citato documento *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2018), recupera gli input offerti dal magistero di papa Francesco, elaborando quella che – nel secondo capitolo in particolare – viene chiamata «una teologia della sinodalità». La quale dev’essere distinta – ma non distanziata – rispetto alla collegialità:

Nella visione cattolica e apostolica della sinodalità vi è reciproca implicazione tra la *communio fidelium*, la *communio episcoporum* e la *communio ecclesiarum*. Il concetto di sinodalità è più ampio di quello di collegialità, perché include la partecipazione di tutti nella Chiesa e di tutte le Chiese. La collegialità esprime propriamente l’assurgere e l’esprimersi della comunione del Popolo di Dio nel ceto episcopale, e cioè nel collegio dei Vescovi *cum Petro e sub Petro*, e attraverso di essa la comunione tra tutte le Chiese. La nozione di sinodalità implica quella

di collegialità, e viceversa, in quanto le due realtà, essendo distinte, si sostengono e si autenticano a vicenda. L'insegnamento del Vaticano a proposito della sacramentalità dell'episcopato e della collegialità rappresenta una premessa teologica fondamentale per una corretta e integrale teologia della sinodalità (n. 66).

Non è una precisazione superflua. Difatti, il Vaticano II e la riflessione teologica post-conciliare hanno messo l'accento soprattutto sulla collegialità episcopale, lasciando in ombra il tema della sinodalità. Non è un caso che, se si sfoglia l'indice analitico che correde il primo volume dell'*Enchiridion vaticanum*, in cui sono pubblicati i documenti del concilio, vi si rintracci il lemma "collegialità (dei vescovi)", ma non il lemma "sinodalità" (vi si trova solo il lemma "sinodi"). La collegialità è tema che riguarda i rapporti tra i vescovi, la loro comunione e collaborazione, la loro stessa identità gerarchica: ogni vescovo è tale perché si incardina nel collegio episcopale. E questo vale pure per il vescovo di Roma, anche nella sua qualità e funzione di papa: il collegio è pensato in riferimento al papa, e viceversa. L'enfasi sul tema della collegialità ha ammortizzato le rivendicazioni del moderno conciliarismo e ha ammodernato la tradizionale ecclesiologia del *cum et sub Petro*. In ogni caso, l'attenzione verso la collegialità è stata maggiore di quella concessa alla sinodalità, che è rimasta appiattita e assorbita nella stessa collegialità. Non per niente dal concilio è sortito l'istituto del sinodo permanente *dei vescovi*, chiamati a pronunciarsi di volta in volta sui problemi che riguardano – nella Chiesa – tutti gli altri battezzati, dai laici ai consacrati nello stato religioso, dalle famiglie ai giovani, dall'urgenza pastorale di assicurare la celebrazione eucaristica – fondamentale per il vissuto ecclesiale – ovunque e per tutte le comunità, alle urgenze ecologiche o economiche assunte come problematiche pastorali esse stesse.

La sinodalità, in ogni caso, vuol dire qualcos'altro rispetto alla collegialità. L'aggettivo che le corrisponde è "ecclesiale", mentre la collegialità rimane un fatto "episcopale". Perciò la sinodalità ha un respiro largo e complesso. Scaturisce dal crogiuolo dei rapporti che costituiscono ciascuna Chiesa locale in se stessa e in relazione alle altre Chiese particolari. In tale orizzonte l'episcopato non si ritrova situato a parte né al di sopra delle altre componenti da cui la Chiesa è di fatto formata, compresi i movimenti e le associazioni laicali che coltivano



intuizioni carismatiche, sensibilità spirituali, orientamenti culturali, attitudini sociali, persino progetti economici e visioni politiche differenti. Da questo punto di vista, il contrassegno della sinodalità è il pluralismo. La Chiesa veramente sinodale è sinfonica – «poliedrica» si legge nell'esortazione *Evangelii gaudium*, che il papa a Firenze non a caso ha chiesto di approfondire «in modo sinodale» –, valorizza le distinzioni ma non ammette distanze.

La sinodalità significa inoltre, come s'è detto sopra, convenire insieme, muoversi di concerto, fare ciascuno la propria parte nella comunità e per la comunità. Preferisco usare qui queste voci verbali che hanno a che fare col camminare in gruppo, perché l'etimo greco del termine sinodalità lo esige. Ma si potrebbe anche dire che la sinodalità ecclesiale obbedisce alla sintassi agapico-trinitaria che regola la vita della Chiesa. La sintassi divina, difatti, fa sì che ognuno dei Tre della Trinità – cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo – occupi una propria posizione affinché anche gli altri due stiano al loro giusto posto: vale a dire affinché sia se stesso in virtù di ciò che gli altri due sono. Ciò è vero anche per il Padre, che è il Principio da cui il Figlio è generato e lo Spirito viene emanato: è in relazione a loro che egli è il Padre, senza un rapporto con loro non sarebbe il Principio. Il collante di questa loro interrelazione o, più precisamente, il motivo di questo loro peculiare stare l'uno in rapporto con l'altro, è l'amore, l'agape appunto. Che, perciò, si rivela come la regola d'oro in base alla quale ciascuno è se stesso se mette gli altri in condizione di essere a loro volta sé stessi. La sinodalità traduce (dovrebbe tradurre) nei fatti questa sintassi, facendo diventare ortoprassi pastorale l'ortodossia teologica.

Sottolineando l'urgenza di questa sintassi, non voglio negare che abbia importanza anche la realizzazione materiale di un sinodo. Ma questa potrà darsi solo quando si vivrà la sinodalità. Se la sinodalità non diventa un'abitudine ecclesiale (un modo di relazionarsi nella Chiesa e della Chiesa, dato che *habitus* in latino significa proprio "relazione") la programmazione di qualsivoglia sinodo è destinata a rimanere al di sotto delle aspettative.

Un "problema" su cui, comunque, dibattere in un eventuale sinodo "delle Chiese che sono in Italia" potrebbe essere quello dell'*opinione pubblica ecclesiale*, vero e proprio luogo del confronto comunitario, palestra in cui il dialogo (su cui il papa insisteva nel suo discorso

a Firenze) si concretizza nel saper ascoltare e nel saper parlare, per spiegare al meglio la propria visione delle cose ma anche per capire appieno l'altrui posizione e per sperimentare finanche il dissenso non come minaccia ma come risorsa, non come arma ma come strumento di collaborazione. Sarebbe una buona via per puntare all'effettiva sinodalità.

### 5. Camminare abbracciati

La sinodalità come forma e stile – per usare una terminologia rilanciata, in ambito teologico, da Christoph Theobald – della Chiesa, popolo che «cammina insieme», è anche sinonimo ecclesiologico della comunione agapico-trinitaria (così si può leggere tra le righe del n. 116 di *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*). L'agape comporta la reciprocità, la quale difatti ha per la sinodalità una valenza principiale: essa significa, come s'è detto sin qui, camminare gli uni con gli altri, ma anche rivolgersi gli uni agli altri, nel dialogo e nell'ascolto vicendevole. Il carattere principiale della reciprocità non la relega in un orizzonte metafisico, come se essa fosse un mero concetto filosofico. La reciprocità è un'esperienza concreta, di cui si può parlare con metafore tratte dal vissuto umano, atte a esprimerne quasi plasticamente la capacità coinvolgente.<sup>14</sup> Due sono le metafore che, a tal proposito, s'impongono all'attenzione di chi scorre le pagine di papa Francesco: entrambe possono simboleggiare lo stile sinodale.

Innanzitutto il cammino: «[...] amo ripetere che l'unità si fa camminando, per ricordare che quando camminiamo insieme, cioè ci incontriamo come fratelli, preghiamo insieme, collaboriamo insieme nell'annuncio del Vangelo e nel servizio agli ultimi, siamo già uniti» (*Discorso sull'unità dei cristiani*, 10 novembre 2016).<sup>15</sup> Si tratta «di continuare a camminare insieme, a pregare insieme e a lavorare insieme», con «uno spirito di reciproco perdono»: «È un viaggio spirituale dall'incontro all'amicizia, dall'amicizia alla fratellanza, dalla fratellanza alla comunione» (*Discorso per Utrecht*, 30 ottobre 2014).

Inoltre l'abbraccio: accogliersi e sostenersi reciprocamente equivale

---

<sup>14</sup> Mi permetto di rimandare a M. Naro, *La reciprocità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

<sup>15</sup> Lo si può trovare, come gli altri discorsi di seguito citati, nel sito [2w.vatican.va](http://2w.vatican.va).

a sperimentare «una tensione che lentamente cessa di essere tensione per diventare incontro, abbraccio: si confonde chi aiuta e chi è aiutato. Chi è il protagonista? Tutti e due, o, per meglio dire, l'abbraccio» (*Visita alla Comunità di Sant'Egidio*, 15 giugno 2014). Si tratta di sperimentare la bellezza e la soavità del vivere fraternamente insieme, come si canta nel salmo 133: «Ci siamo incontrati, ci siamo abbracciati fraternamente, abbiamo pregato insieme, abbiamo condiviso i doni, le speranze e le preoccupazioni» (*Discorso a Etchmiadzin*, 26 giugno 2016). Emerge qui una certa sovraccendenza della reciprocità, che non semplicemente lega assieme due parti, ma le trasforma nel loro di più, come appunto accade con l'abbraccio che stringe insieme due persone, aumentandone le rispettive potenzialità e diminuendone le lacune e i limiti.

La sinodalità – la disponibilità a camminare insieme – può ben essere considerata anche come l'abbraccio che valorizza al massimo il confronto, facendolo maturare nell'incontro e, ancor più, nella comunione. È, in definitiva, la «mistica del vivere insieme», nella forma della «carovana solidale» entro cui sperimentare l'incontro e la condivisione fraterna (*Evangelii gaudium* n. 87), la gioia «di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci» gli uni agli altri. Nella prospettiva di questa «mistica popolare» (*ivi*, n. 237), la sinodalità assume una configurazione poliedrica che, attraverso la fraternità ecclesiale, conduce tutto e tutti alla divina statura agapica: «Pertanto, quando viviamo la mistica di avvicinarci agli altri con l'intento di cercare il loro bene, allarghiamo la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio» (*ivi*, n. 272).

## Brevi notazioni sulla sinodalità come istanza e stile ecclesiale

CETTINA MILITELLO\*

Giovanni Crisostomo – e lo ha citato papa Francesco il 17 ottobre 2015 nel suo *Discorso a cinquant'anni dalla istituzione del Sinodo dei Vescovi* - afferma lapidariamente: *synodon estin onoma*, ossia “sinodo è il suo nome”. L'appassionato vescovo di Costantinopoli si riferisce alla Chiesa, all'assemblea ecclesiale, che nelle dinamiche del suo raccogliersi mostra in atto l'azione del “con-venire”. Ciò che il raduno dice nella sua dinamica fenomenologica indica dunque la realtà vera, il nome proprio dell'*ekklesia* - alla lettera: assemblea, congregazione -.

Il camminare insieme - *synodos* è parola greca da tradursi alla lettera con-cammino; meglio: cammino con; e meglio ancora: cammino (camminare) insieme - è certamente metafora dell'esistenza umana. Tutti, infatti, in ogni dove e in ogni tempo, siamo *in itinere* e lo siamo – ci piaccia o no - “insieme”. Per usare una metafora desunta da altre scienze, apparteniamo tutti e tutte a un unico e medesimo ecosistema. Qualunque nostra azione, anche involontaria, produce da qualche parte, lo si sappia o no, una reazione corrispondente. Siamo tessere di un mosaico vivente che, proprio perché tale, diversamente asseconda e rifrange le reciproche relazioni in un gioco plurale, comunque organico.

---

\* Nata a Castellamare del Golfo (TP) nel 1945, è laureata in filosofia e teologia. Attualmente è docente di ecclesiologia, liturgia e mariologia presso diverse facoltà ecclesiastiche di Roma e, dal 2002, dirige la cattedra Donna e Cristianesimo presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum. È direttore dell'Istituto Costanza Scelfo per i problemi dei laici e delle donne nella Chiesa, Divisione della SIRT e membro del direttivo della Pontificia Accademia Mariologica Internazionale (PAMI). La sua collaborazione a volumi e riviste assomma a circa 200 titoli, numerosi i volumi propri. Già presidente della Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT) attualmente fa parte del suo direttivo; è socia ordinaria di diverse associazioni teologiche (AMI, APL, ATI, AFERT); è membro del direttivo della Pontificia Accademia Mariologica Internazionale (PAMI) e fa parte del gruppo teologico misto del SAE. Recenti pubblicazioni: *Il giubileo e l'iniziazione cristiana*, San Paolo, Cinisello B., 2015; (a cura con Serena Nocetti), *Le donne e la riforma della Chiesa*, EDB 2017; *Vi è stato detto ma io vi dico. Una rilettura dei comandamenti*, San Paolo 2018.

Cammino, poi, è la vita, dalla nascita alla morte nella complessità dei rapporti che le sono propri. Cammino è quello della comunità credente che, corpo vivo, intreccio e interscambio di molteplici membra, così va incontro a Cristo che torna.

La Scrittura più e più volte metabolizza la contestualità del cammino facendone metafora della stessa esperienza di fede. Abramo, l'esodo, l'esilio, il ritorno sono tutte immagini veterotestamentarie espressive, ciascuna a suo modo, di quel camminare insieme che connota e qualifica il popolo della prima alleanza. Di queste immagini si avvale la comunità dei credenti in Cristo Signore – si pensi allo stereotipo “stranieri, dispersi” con cui nell'*incipit* della I Pt sono additati i destinatari della Lettera. Gesù stesso, d'altra parte, assolve al suo ministero camminando, accompagnato dai suoi e dalle folle che ne aspettano i gesti e le parole di vita. E se del cammino egli stesso è la meta - si rilegga il suo proclamarsi Via, Verità e Vita (cfr. Gv 14,6) - del cammino si fa compagno - si rilegga il racconto di Emmaus, il suo camminare insieme con i discepoli delusi e affranti (cfr. Lc 24). Lui, meta finale del credente, nel cammino si fa per loro pane di vita nel tramite della parola e del suo corpo.

Richiamo queste cose ben sapute – per altro largamente evocate al cap. I del documento elaborato dalla Commissione Teologica Internazionale su “La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa” (2 marzo 2018) - solo per sottolineare come sia strano che solo da qualche anno a questa parte ci si ricordi della sinodalità, quasi la si stesse scoprendo ora. Certamente di sinodalità si è parlato in circoli ristretti (ad es., la Fuci a inizio degli anni 90; l'ATI più di dieci anni dopo), ma l'inflazione del termine – mi si conceda l'iperbole e mi si esoneri dal rendere conto della relativa saggistica – è su larga scala relativamente recente, tanto da diventare “sospetta”. Da ultimo si è magistralmente espresso sul tema S. Dianich su “Il Regno –Attualità 16/2019, 493-505”. Né va dimenticato come, d'altra parte, ci si muova diversamente a partire dal diritto canonico vigente - cfr. P. Gherri Ed., *Consultare e consigliare nella Chiesa. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2018; Id., “Consultare e consigliare Bilancio canonistico della Decima Giornata Canonistica Interdisciplinare”, in *Apollinaris* LXXXIX (2016)609-628 -.

Al di là dell'oggettiva lettura dell'istituzione sinodale, per altro

mantenuto viva solo in Oriente, l'aver perso il termine, e soprattutto l'istanza che ad esso soggiace, ci è comunque di spia circa la perdita di un tratto costitutivo della comunità ecclesiale in quanto tale.

Il documento della CTI ne è consapevole. Perciò si fa eco della testimonianza che ci viene dai Padri e dalla Tradizione del I millennio e prende atto della profonda variazione subita dall'istanza e dalla prassi sinodale nel secondo millennio. Solo l'Oriente vi resta sostanzialmente fedele, mentre l'Occidente vede prevalere il primato papale. Al di là dei sinodi provinciali o dei concili che seguitano ad essere celebrati, lentamente e inesorabilmente si interiorizza un criterio di disegualianza e di disgiunzione, smarrendo la consapevolezza d'essere, tutti e tutte, popolo di Dio in cammino. Da qui la sterile contrapposizione sociologica (purtroppo anche ecclesiologica) tra chierici/religiosi/laici. Da qui la perdita dell'esercizio comune del *sensus fidei* (cfr. LG12), della comune dignità profetica regale sacerdotale (cfr. LG 10-11) a favore di una visione gerarcologica fortemente marcata dalla sovranità del papa e dalla sudditanza di quanti restano fuori da una eventuale e risicata partecipazione alla sua *potestas*.

E tuttavia non va dimenticato che proprio il ricorso alla tradizione sinodale salva dalla situazione babelica in cui versa il papato durante lo Scisma d'Occidente (1378-1417). La sua risoluzione è resa possibile proprio dal ricorso alla prassi sinodale. Senza però che i disposti del Concilio di Costanza vengano rispettati. La tesi conciliarista proprio per il suo intrinseco *vulnus* all'autorità primaziale sarà sospetta d'eresia, perciò riusata, mentre il papato rafforzerà la rappresentazione di sé e il suo potere eludendo quella reiterata domanda di *reformatio in capite et in membris* che certamente è innanzitutto appello a conversione e rinnovamento morale, ma non per questo, come provano gli appelli successivi, è avulsa da istanze di riequilibri istituzionali, anche sull'onda nostalgica di un ritorno alle origini, a una fraternità d'uguali.

Non vogliamo ripercorrere la storia, abbastanza nota e, per altro riproposta nel documento della CTI. Preferiamo spostarci in avanti, ai nostri problemi d'oggi e alle difficoltà sottese all'eredità di una Chiesa lontana da una pratica a tutto campo sinodale.

Una spia di questa visione di Chiesa, dura a scomparire, è stata ed è, ad esempio, la lettura della sinodalità in chiave chiericale e non comunionale. La sinodalità, infatti, è stata considerata una sorta di

sinonimo della collegialità e ha avallato questa lettura l'istituzione post-conciliare del Sinodo dei Vescovi. Per altro non va dimenticato che nella mente di Paolo VI il Sinodo si sarebbe dovuto costituire provvisoriamente, in linea evolutiva verso la sua autenticità totale, e nel frattempo avrebbe dovuto coadiuvarlo nell'esercizio del potere primaziale e non ridursi, come subito è avvenuto, a un selezionato incontro dell'episcopato mondiale per esaminare problemi pastorali più o meno urgenti. La stessa Costituzione apostolica *Episcopalis Communio* (18 settembre 2018) non abbandona questa pregiudiziale. Certo vi si parla del Sinodo dei Vescovi e dunque le sue regole riguardano questi ultimi. Ma sinodo e collegialità sono cose ben diverse e la sinodalità non può circoscriversi e normare un istituto che chiama in causa semplicemente la collegialità episcopale. Cose tutte, anche queste, ben presenti nel testo elaborato dalla CTI.

Quando al Vaticano II ci si aprì a questo tema - si legga LG 22 - certamente si recuperava una visione di Chiesa al cui interno i vescovi non erano separati gli uni dagli altri, ma, al contrario, riproponevano insieme il collegio apostolico. La stessa dottrina tradizionale, d'altra parte, parlava di non di successione diretta di un vescovo all'altro, ma di successione da collegio a collegio. Se questo recupero fu singolare nella prospettiva di un correttivo necessario all'enfasi sul primato papale propria del Vaticano I - si trattava di recuperare l'autorevolezza dei vescovi e la loro collegialità effettiva ed affettiva, ossia la responsabilità verso la propria Chiesa inseparabile da quella verso le altre Chiese - mancò tuttavia il coraggio di riflettere su quello che costituiva il supporto della corresponsabilità episcopale, ossia l'indole sinodale della Chiesa tutta, al cui interno non esistono sudditi, ma soggetti segnati dall'*exousia* battesimale e crismale, sigillata dalla partecipazione all'eucaristia. Essere cristiani infatti vuol dire essere "unti", perciò portatori, nella forza dello Spirito, del triplice *munus* profetico sacerdotale e regale di Cristo stesso.

Mancò insomma il coraggio di affermare e declinare la sinodalità del popolo di Dio, benché - è bene ricordarlo - l'intero capitolo VII della *Lumen gentium* tematizzi l'indole peregrinante della Chiesa. L'attenzione però non fu diretta né ai tratti costitutivi della sinodalità ecclesiale né allo stile sinodale come autentica espressione della Chiesa nel suo incedere nella storia.

E, d'altra parte, *Synodos* è termine che ha indicato il manifestarsi

normativo della Chiesa universale e locale. *Synodos* è sinonimo di Concilio, tant'è che, nella storia, ritroviamo il termine in non pochi *incipit* di documenti conciliari o al loro interno – si pensi a Trento o al Vaticano I o allo stesso Vaticano II. Il Sinodo è altresì l'espressione viva di ogni Chiesa locale che analogamente si raduna per autocomprendersi e resettarsi, ossia volgersi al futuro secondo una progettualità pastorale riconosciuta come specifica e propria.

Già il Concilio di Trento aveva stabilito tempi brevi (appena un anno!) per la convocazione dei Sinodi diocesani. Il loro svolgimento, i loro atti, ci forniscono materiali preziosi circa l'autocomprendersi delle Chiese locali. È però prevalsa, lo ripeto, una gestione gerarcologica delle Chiese. Da qui l'abbandono di questa pratica importantissima, ripresa poi nel nostro immediato post-Vaticano II. Certo, a ragione, si può anche costatare come la sinodalità e l'istanza sinodale crescano anche nella Chiesa cattolica tutt'uno con i processi di coscientizzazione dei popoli e l'affermazione dei loro diritti civili. Ma è innegabile, pur prendendo atto del permanere dell'istituto sinodale – penso ad esempio al Concilio Plenario Siculo celebrato in Sicilia, a Palermo, negli anni '50 – che la prassi sinodale ha avuto toni formalmente apologetici e, almeno sino al Vaticano II, non ha coinvolto globalmente il popolo di Dio. Questi tratti autocelebrativi ed elitari purtroppo hanno prevalso anche dopo il Vaticano II. Certo non bisogna generalizzare. Molte Chiese locali nell'immediato post-concilio hanno vissuto l'esperienza del Sinodo diocesano come momento di ripartenza. Né va dimenticato come il Decreto *Ecclesia Sancta*, attuativo del Vaticano II, ha di fatto potenziato la coscienza ecclesiale istituendo gli organismi sinodali, così promuovendo quelle forme concrete di rappresentanza volte a potenziare la partecipazione di chierici, religiosi, laici nel vissuto concreto delle Chiese locali, regionali, nazionali, continentali.

Si pensi al Consiglio Pastorale Diocesano, al Consiglio Presbiterale Diocesano, alla Commissione Liturgica Diocesana, alla Consulta diocesana dell'Apostolato dei Laici; alle Conferenze Episcopali regionali, nazionali, continentali le quali al loro interno hanno più o meno riproposto gli uffici richiesti a ciascuna Chiesa locale. Né va dimenticata la promozione di analoghi organismi relativamente alla vita religiosa vuoi a livello diocesano, regionale, nazionale, internazionale. Cito per tutti l'UISG e l'USG, rispettivamente l'Unione Internazionale delle Superiori Generali e l'Unione Superiori Generali.



Finita la stagione fervida immediatamente prossima al Vaticano II, tutti questi organismi si sono in qualche modo cristallizzati, burocratizzati o, peggio, sono stati svuotati d'ogni effettiva e incisiva operatività.

La stagione dei cosiddetti "Movimenti", negli anni '80 e '90 ha veramente risospinto le Chiese locali nel limbo del non protagonismo e svuotato gli organismi sinodali della loro qualificazione teologica – esemplare la minimizzazione delle Conferenze Episcopali, private di ogni valenza costitutivamente ecclesiologica –.

Ciò ha reso sempre più remota l'istanza sinodale, per altro avallando un duplice equivoco. Da una parte per il confonderla, come si diceva, con la collegialità e dunque considerare il Sinodo come unicamente afferente alla identità episcopale; dall'altra l'aver connotato l'istituto sinodale, si trattasse del Sinodo dei vescovi o del Sinodo diocesano assegnandogli un valore meramente consultivo. Di fatto cioè – penso al caso del Sinodo diocesano – qualunque cosa fosse emersa nel discernimento del popolo di Dio, qualunque diagnosi, qualunque proposta pastorale fosse stata avanzata, avesse pure raccolto un voto di larga maggioranza, il vescovo non era tenuto a recepirlo. Era sua la decisione ultima, come pure quella di indire il Sinodo o chiuderlo quasi senza averlo celebrato, come pure è accaduto in diverse diocesi nel passaggio da un vescovo a un altro. La discrezionalità ha riguardato anche il Sinodo dei Vescovi. Esso si è limitato, tranne l'ultimo, a formulare *propositiones*, le quali sono state anche fatte cadere, restando ultima la parola del successore di Pietro, espressa tempo dopo mediante una esortazione post-sinodale. Solo il Sinodo a venti anni dal Vaticano II ha formulato un documento proprio. Discorso in qualche modo analogo è quello dell'ultimo Sinodo, quello sui giovani, che ha elaborato, prima di chiudersi, il suo documento conclusivo.

Se il Sinodo, in tutte le sue forme, ha un valore meramente consultivo, ossia non vincolante, è evidente come possa risolversi in un evento solamente celebrativo, quasi fine a se stesso, e perciò poco incisivo nel vissuto concreto delle Chiese. Cose tutte ora assai sfumate nel documento di papa Francesco che ne rivede la normativa nella già citata *Episcopalis Communio*. È, infatti anche previsto che le decisioni prese possano avere un valore propriamente deliberativo.

Per importante che sia – e lo è – il problema però non tocca il solo Sinodo dei Vescovi. La sinodalità, infatti, allora sarà effettiva quando

il popolo di Dio sarà riconosciuto soggetto attivo nella interezza del suo *munus* profetico regale sacerdotale. E ciò consegue alla svolta del Vaticano II che pone nelle sue costituzioni e nei suoi decreti le premesse per sviluppare quella ecclesiologia del popolo di Dio a partire da cui il sostantivo sinodalità e l'aggettivo sinodale acquisiscono senso e incisività. Non a caso il documento della CTI afferma al n. 6: «L'ecclesiologia del popolo di Dio sottolinea ... la comune dignità e missione di tutti i battezzati nell'esercizio della multiforme e ordinata ricchezza di tutti i loro carismi, delle loro vocazioni, dei loro ministeri» (n.6). Questa e non altra è la *conditio sine qua non* di una Chiesa in stato globalmente e permanentemente sinodale.

Il nodo vero, quello che davvero potrà cambiare il modello di Chiesa e avviare un autentico stile sinodale, è riconoscersi fratelli e sorelle, segnati alla pari dal sigillo battesimale-crismale, che rende idonei a cibarsi del corpo e sangue di Cristo ed essere cristiani *pleno iure*. L'iniziazione cristiana a tutti conferisce autorità, soggettualità, diritti e doveri da esercitare verso la comunità tutta in reciprocità, quali membra del medesimo corpo da condurre insieme alla pienezza del disegno di Dio. In altre parole – e cito ancora la CTI al §2.3. - la sinodalità è espressione dell'ecclesiologia di comunione. In tutta coerenza: «Una Chiesa sinodale è una Chiesa partecipativa e corresponsabile» (n. 67), ovviamente a tutti i livelli.

Sinodalità è sapersi in cammino insieme, nella diversa varietà dei doni, senza gerarchie sacrali, senza ipoteche clericali, senza privilegi quali che siano. Insieme, appunto, fratelli e sorelle che guardano al modello Trinitario, circolo ineffabile di reciprocità interpersonale, alla cui immagine uomini e donne sono stati creati. Fratelli e sorelle costitutivamente nel segno della libertà e della creatività, nel segno della dialogia e del servizio, nel segno della gratuità che promanano da Padre Figlio Spirito. Il tutto nella riconosciuta "competenza", ossia nel discernimento del carisma a ciascuno/a proprio e della sua obbligata traduzione in ministero. La sinodalità non è istanza egalitaria che appiattisce; piuttosto evoca appunto la variegata ricchezza delle membra che occorre evidenziare, riconoscere, attivare.

Questo il fondamento della sinodalità e dello stile sinodale, ossia del camminare insieme, alacri e solerti, responsabili e reciprocamente attenti gli uni agli altri, così da abitare la storia umana attestando le sfide e i valori del Regno di Dio e affrettarne il compimento, ciascuno

mettendo a servizio degli altri. Solo così la Chiesa è veramente il popolo adunato nell'unità del padre del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. LG 4); solo così ognuno/a che ne fa parte può bellamente attestare l'immagine Dei che lo connota e la dinamica della somiglianza che meglio e più ad essa lo adegua.

Il documento della CTI espone largamente questi che potremmo indicare come i fondamenti teologici della sinodalità e disegna il cammino sinodale del popolo di Dio, come pure l'attuazione della sinodalità nelle sue forme concrete in un crescendo che culmina al capitolo IV dal titolo: "la conversione per una rinnovata alla sinodalità". Ovviamente al suo interno l'attenzione all'ascolto e al dialogo vero *habitat* del discernimento, vera anima della sinodalità nei suoi tratti sia diagnostici e propositivi.

Purtroppo, le nostre comunità sono ben lontane da una pratica della sinodalità. Pur nella accresciuta consapevolezza della comune responsabilità restano il più delle volte impediti dall'esercizio effettivo del dialogo, del reciproco ascolto e perciò del discernimento, vero banco di prova del camminare insieme. Si aggiunga poi una vera e propria accidia dei pastori e un crescente assenteismo dei fedeli. I primi pur parlando di sinodalità, si guardano bene di coinvolgere chichessia in un discernimento che quasi ritengono riservato in proprio per diritto divino. I secondi spesso scadono in una acquiescente lontananza che disamora loro stessi e li rende testimoni inautentici. La corresponsabilità – sinonimo anch'essa di sinodalità - richiede impegno, acquisizione riconoscimento esercizio di competenza. Cose tutte che costano molta fatica e molto impegno.

Una Chiesa locale come pure le comunità che la abitano, ivi comprese quelle contrassegnate dalla scelta "regolata", ossia dall'adesione a una comune regola di vita, fanno prima a semplificare gli organigrammi secondo principi verticistici e gerarcologici. E, tutto sommato, a molti fedeli e/o religiosi/e questo "minimismo" va bene. Si resta così a difendere, asfitticamente, una pastorale di sopravvivenza, a fingere operatività profetiche – laboratori della speranza – in verità protesi solo a far crescere e fruttare le risorse economiche, piccole o grandi che siano, a tutto antepoendo uno stile aziendale. Si resta, insomma, indifferenti al congedo dalla fede di tantissimi adolescenti e adulti. Sopravvivere basta e del futuro sembra importare poco.

Ma sarebbe ben altrimenti testimoniale una comunità che si interrogasse di continuo sulla propria fede e sulle modalità di confessarla e annunciarla; sarebbe assai più e meglio incisivamente profetica una comunità che elaborasse nella fatica del discernimento e del confronto un progetto catechetico, liturgico, pastorale conforme ai soggetti che la costituiscono e a quegli altri ai quali bisogna aprirsi, visto che la Chiesa non esiste per se stessa, ma per essere sacramento, ossia segno e strumento dell'incontro con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (cfr. LG 1).

Il documento della CTI alla fine propone l'equazione tra sinodalità e vita, sinodalità ed evangelizzazione, sinodalità e missione. La Chiesa non ha futuro se non convertendosi a un reale ed alacre sinodalità.

E, a ragione, cita a conclusione le parole di papa Francesco «Camminare insieme ... è la via costitutiva della Chiesa, la cifra che ci permette d'interpretare la realtà con gli occhi e il cuore di Dio, la condizione per seguire il Signore ed essere servi della vita in questo tempo ferito. Respiro e prassi sinodale rivelano ciò che siamo e il dinamismo di comunione che anima le nostre decisioni. Solo in questo orizzonte possiamo rinnovare davvero la nostra pastorale e adeguarla alla missione della Chiesa nel mondo d'oggi; solo così possiamo affrontare la complessità del nostro tempo, riconoscenti per il percorso compiuto e decisi a continuarlo con *parresia* (Saluto all'apertura dei lavori della 70<sup>a</sup> Assemblea della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 22 maggio 2017)».

# Il superamento della nozione di laico. La *parrhesia ecclesiale* alla prova

ANDREA GRILLO\*

L'esigenza prioritaria oggi all'ordine del giorno, infatti, è che tutto il Popolo di Dio si prepari ad intraprendere "con spirito" una nuova tappa dell'evangelizzazione. Ciò richiede «un deciso processo di discernimento, purificazione e riforma» ...Questo ingente e non rinviabile compito chiede, sul livello culturale della formazione accademica e dell'indagine scientifica, l'impegno generoso e convergente verso un radicale cambio di paradigma, anzi – mi permetto di dire – verso «una coraggiosa rivoluzione culturale»[27]. In tale impegno la rete mondiale delle Università e Facoltà ecclesiastiche è chiamata a portare il decisivo contributo del lievito, del sale e della luce del Vangelo di Gesù Cristo e della Tradizione viva della Chiesa sempre aperta a nuovi scenari e a nuove proposte.

Veritatis Gaudium, 3

Forse l'approccio migliore per introdurre il nostro tema della nozione di "laico" è di mettere a fuoco il fatto che spesso ripetiamo la categoria per capire il ruolo del "sacerdozio comune" nella missione della Chiesa. Ora, in relazione al pontificato profetico di Francesco e al suo compito di "cambio di paradigma" e di "rivoluzione culturale" (cfr. VG 3), la mossa decisiva consiste precisamente nel *rinunciare alla categoria di laicato per intendere appieno il sacerdozio comune*. Il congedo dalla categoria di "laico" è il compimento del cammino iniziato dal Concilio Vaticano II e che per 50 anni si è sviluppata, talora con una certa speditezza, più spesso con inerzia e pericolose amnesie. In effetti la categoria di "laicato" discende da una obiettiva e pericolosa "deriva

---

\* Professore Ordinario di Teologia Sacramentaria presso la Facoltà Teologica del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo in Roma e Liturgia all'Istituto di Liturgia Pastorale di Padova. Recenti pubblicazioni: *Riti che educano*, Cittadella, Assisi 2011; *I sacramenti spiegati ai bambini*, Cittadella, Assisi 2012; *Genealogia della libertà*, S. Paolo, Milano 2013; *Indissolubile?*, Cittadella, Assisi 2014; *Sinodo approssimato. Le gioie e le ferite delle famiglie*, Cittadella, Assisi 2015. (andrea.grillo61@gmail.com)

clericale”: è nata ed è stata elaborata in origine come *nomen infamiae*, è stata generata da (o, forse ha di fatto generato) una *societas* che, essendo *perfecta*, si comprendeva inevitabilmente come *societas inaequalis*. Laico e laicato, come termini “ingenui”, di uso comune, perpetrano in verità nella Chiesa – anche nella Chiesa conciliare e post-conciliare – l’ombra lunga e insidiosa della *societas inaequalis*. A livello linguistico, ma anche a livello teorico e a livello strutturale, difendono una Chiesa irreformabile e assestata definitivamente, diremmo sacralmente, sulla differenza clericale. La prima riforma della Chiesa sta proprio nell’*abolire definitivamente la parola laici e laicato*, guadagnando la “differenza” di funzioni all’interno di un’unica “comunità sacerdotale” (LG 11), nella quale, appunto, tutti partecipano in Cristo dell’unico sacerdozio, che è “in comune”.

La Chiesa, però, ha a che fare con la differenza, ma ha un’altra differenza da custodire. La differenza che la Chiesa deve custodire non è quella tra laici e chierici, ma quella tra Dio e uomo: questa è una “differenza riconciliata” che apre ogni uomo e ogni donna in Cristo alla figliolanza divina e alla fratellanza col prossimo e segnala, in modo infallibile, ogni confusione tra uomo e Dio come idolatria. Se la differenza tra Dio e uomo diventa una differenza tra gli uomini (tra chierici e laici, tra maschi e femmine, tra giudei e greci, tra schiavi e liberi) il cuore del Vangelo risulta non solo incompreso, ma distorto e perverso.

Papa Francesco, proprio in quanto papa, ha avuto il merito storico di aver introdotto formalmente – e direi plasticamente – un grande paradosso: per contestare la categoria di “laico” è sufficiente scoprire, riconoscere ed ammettere che il papa “non è anzitutto un chierico”. O meglio, pur essendo un “chierico” per formazione e per cultura, forse proprio per la sua natura “religiosa” di gesuita, si comporta, parla, pensa per lo più come un “non chierico”. Per questo viene riconosciuto “per istinto” dai “non chierici” e spesso viene frainteso – forse anche qui per istinto o per autodifesa – dai “suoi” chierici. Desidero allora identificare in che senso la “missione della Chiesa” coinvolge radicalmente tutti i battezzati e le battezzate. Non perché costituiscano “il laicato” – che resta categoria sociologica con sospette pretese teologiche – ma in virtù del loro battesimo e della loro comunione eucaristica. Questo passaggio, nonostante sia scritto ufficialmente nei testi del Concilio Vaticano II, e da allora sia rimasto piuttosto centrale nell’annuncio e nella vita dei cristiani cattolici romani, resta tuttavia un pas-

saggio difficile e arduo, poiché riposa su “strutture” ancora profondamente “laiche” e “clericali”.

Infatti è evidente che nella Chiesa, come ci sono “chierici laicizzati”, ci sono anche “laici clericalizzati”<sup>1</sup>. Come fare a lavorare su questi due criteri di “identificazione” della “declericalizzazione”? della Chiesa. E lo dico proprio cercando di uscire dalle categorie classiche. Intendo dire: nella Chiesa siamo tutti fedeli e poi ci sono “ministri” di vario grado. E tutti devono essere “laici”, ossia parte del popolo. Se qualcuno vuole stare “fuori dal popolo”, cade in una forma non “ministeriale”, ma “clericale” di identità<sup>2</sup>.

Mi sono allora chiesto: come andare alla ricerca di “criteri” per identificare la lettura di questa “vocazione comune” di tutti i battezzati, che non sia catturata immediatamente nello “schema” di origine medievale<sup>3</sup>, e di fortuna moderna, che oppone “clero/laici”. Altri certamente

---

<sup>1</sup> A tal proposito voglio raccontare un fatterello curioso, che mi è capitato alcuni anni fa. Stavo finendo di tenere una conferenza sul battesimo, vestito più o meno come siamo abituati a pensare debba vestirsi un cristiano “da laico”, ossia con la giacca e la cravatta. Alla fine della conferenza un ascoltatore viene a salutarmi, mi dice di essere d'accordo con me, ma poi fa una obiezione per lui decisiva e dice: “sappia però che io sono contrario ai preti con la cravatta!” E io risposi di non avere nulla contro i preti con la cravatta, e che in quel caso anche lui poteva tranquillizzarsi, perché io non ero un prete! Lui rimase male. Avevo rotto il suo modello di “teologia del laicato”.

<sup>2</sup> Bisogna sempre ricordare che la “demonizzazione” dei medievali da parte dei moderni è una tipica operazione di “rilettura”, che non rende giustizia ai medievali. Infatti, nel Medioevo, che pure ha inventato questa “coppia categoriale”, laico e chierico significano una cosa molto diversa da quella che pensiamo. Basti pensare che Dante Alighieri è un “laico” (e scrive la *Divina Commedia*), mentre Giovanni Boccaccio è un “chierico” (un diacono che scrive il *Decameron*): quale età tardo moderna sarebbe capace solo lontanamente di pensare ad un mondo con questa libertà? A partire dal Codice di diritto canonico del 1917 – concepito in ambiente antimodernistico – la struttura ecclesiale si divide tra chierici e laici in modo tale che i laici restano immuni dalla teologia, e i chierici dalla cultura. E' evidente che le parole hanno assunto un contenuto “rigido” (ecclesiologicamente), che le rende espressioni pericolose e possibilmente da proscrivere.

<sup>3</sup> Bisogna sempre ricordare che la “demonizzazione” dei medievali da parte dei moderni è una tipica operazione di “rilettura”, che non rende giustizia ai medievali. Infatti, nel Medioevo, che pure ha inventato questa “coppia categoriale”, laico e chierico significano una cosa molto diversa da quella che pensiamo. Basti pensare che Dante Alighieri è un “laico” (e scrive la *Divina Commedia*), mentre Giovanni Boccaccio è un “chierico” (un diacono che scrive il *Decameron*): quale età tardo moderna sarebbe capace solo lontanamente di pensare ad un mondo con questa libertà? A partire dal Codice di diritto canonico del 1917 – concepito in ambiente antimodernistico – la struttura

possono sviluppare sul piano biblico, storico e fondamentale una riflessione sulla categoria di “sacerdozio comune”. Per parte mia, ho invece ritenuto di trovarne la chiave in un parola decisiva del pontificato di Francesco. Una parola non così evidente come “periferia” – che pure dice qualcosa della comune destinazione all’essere popolo di Dio in Cristo, ucciso come un maledetto in periferia –, né come “misericordia” – che tutti indifferentemente debbono invocare e offrire, da figli maggiori verso un Dio prodigo di amore –, né come “non-autoreferenzialità”, che è appunto la uscita da un modello di Chiesa che si identifica non col popolo, ma con i chierici, non con la uguaglianza, ma con la disuguaglianza, non con la fragilità, ma con la perfezione. Non voglio, quindi, lavorare su queste categorie portanti, su cui altri possono scrivere cose importanti, ma preferisco concentrarmi su una categoria che è apparsa più volte nelle “prese di parola” di Francesco, ma che pure, al di là delle occorrenze, ne dice una qualità profonda, quasi una cifra originaria, riconoscibile e toccante. Si tratta della categoria di *parrhesia*. Potremmo dire: la missione della Chiesa scopre, nella *parrhesia*, una radicale comunione, una eguaglianza, che poi elabora le differenze in ragione e su istanza di questa identità di “eguali”.

Ma *parrhesia* è categoria che merita una elaborazione maggiore.

Per elaborarla mi lascio guidare da un maestro che potrà apparire piuttosto strano, quasi scandaloso: M. Foucault, negli ultimi due anni di corsi al Collège de France, si è occupato in profondità proprio di questa categoria. L’ha studiata nelle fonti classiche e, proprio nella sua ultima lezione del 1984, anche nella tradizione cristiana<sup>4</sup>. A me pare che, nel termine *parrhesia* possiamo trovare il “ponte” che unifica in Francesco la mistica e la politica, la cura del soggetto e l’ascesi del servizio. Sincerità, autenticità, eguaglianza, libertà e fratellanza, tutto insieme, esce dal termine classico, che appare, da questo punto di vista, provvidenziale per fare sintesi di ciò che Francesco indica come missione di tutti i cristiani. Va aggiunto, tuttavia, che Francesco sa custodire anche il senso “negativo” di *parrhesia*! Senza mai chiamarla

---

ecclesiale si divide tra chierici e laici in modo tale che i laici restano immuni dalla teologia, e i chierici dalla cultura. E’ evidente che le parole hanno assunto un contenuto “rigido” (ecclesiologicamente), che le rende espressioni pericolose e possibilmente da proscrivere.

<sup>4</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2009.



così, evidentemente, Francesco reiteratamente ritorna su quella accezione del “dire tutto” e del “parlare totalmente” che prende il nome di “mormorazione” e di “chiacchiera”. *Parrhesia* è dunque la cifra di una “apertura” alla verità che struttura la “società aperta”, al cui interno la Chiesa deve trovare la propria dimensione profetica e testimoniale, senza correre il rischio di scambiare il “dire tutto” con il “chiacchierare”.

Voglio indicare qui lo schema del mio breve percorso in tre passi: inizio dalla considerazione della *parrhesia* nell’esame di Foucault, con i suoi risvolti soggettivi e oggettivi, strutturali e istituzionali (§.1); applico poi questa elaborazione alla *mens* di Francesco, che vuole una *parrhesia* non solo virtuosa, ma strutturale, non solo interiore, ma anche esteriore (§.2). Questo dovrebbe consentire di rileggere la “missione della Chiesa” come processo personale ed ecclesiale, come custodia di sé e carovana di popolo, come identità da elaborare e come alterità da custodire e onorare, come libertà e come fratellanza, come differenza dell’altro e come non indifferenza per l’altro (§.3).

### *1. Il rettangolo della parrhesia a partire da M. Foucault*

La *parrhesia*, dunque. Al centro del rapporto con Cristo, che istituisce la compagine ecclesiale, come “comunità sacerdotale”, c’è una *parrhesia* che è, allo stesso tempo, libero dono di grazia e libera coscienza del soggetto. Insieme e in modo sorprendentemente non contraddittorio. Come una “polarità”, piena di tensione, e non come una contraddizione. Qui, a mio avviso, troviamo uno dei punti originali, e teoreticamente più interessanti, della “teologia di Francesco”, forse ispirata al pensiero “polare” di Guardini<sup>5</sup>, ma anche segnata dalla storia dell’America e dalle evidenze culturali della cultura gesuita. Su questo “pinnacolo” alto e ardito, si colloca il magistero di Francesco, con una novità di toni e di movenze che davvero suscita stupore ammirato e sorpresa confortante. Finalmente, dal punto più alto della piramide (e più basso della piramide capovolta) della Chiesa, dalla più alta autorità, che è riconosciuta come massimo servizio, Francesco sa di poter essere *magister* - originariamente datore di doni - solo nella misura in cui si fa *minister* - recettore di doni. Egli sa di poter essere *magis* solo se riesce

---

<sup>5</sup>Cfr. R. GUARDINI, *L’opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia, Morcelliana, 1997.

ancora ad essere *minus*.

In questa tensione, egli supera la contraddizione tra libertà di Dio e libertà dell'uomo. Sa che uomini e donne liberi non sono una minaccia, ma l'unica possibilità per la Chiesa di annunciare la "sovrana e inarrivabile libertà di Dio, della sua grazia, della sua misericordia". Per questo abbiamo bisogno di diffidare non solo delle forme "apparenti" di libertà, ma anche delle forme "vuote o violente" di comunione. Orbene, come possiamo riflettere sul "sacerdozio comune" se non come un modo di vivere e di pensare la libertà dell'uomo? Se non come *parrhesia*, come una disponibilità alla verità, alla sincerità, alla autenticità? Dobbiamo lavorare su questo termine, indagandone struttura e implicazioni, senza assumerlo soltanto nella sua accezione "retorica", e inevitabilmente superficiale. Dobbiamo riconoscere che per essere davvero *esposti alla parrhesia* - ai suoi incanti e ai suoi pericoli - non possiamo permetterci una *retorica della parrhesia*.

Chi ha studiato più profondamente questo termine *parrhesia*, sulla base dei testi antichi - pagani e cristiani - come dicevo, è senza dubbio Michel Foucault. Che non è precisamente un "Padre della Chiesa". Ma è un pensatore che può permetterci di entrare adeguatamente dentro il pensiero di Francesco perché ha dedicato gli ultimi anni di vita (morirà nel 1984, nell'ospedale della *Salpêtrière*) a studiare la *parrhesia*, come attestano le edizioni dei Corsi al Collège de France degli anni 1981-1982, 1982-1983 e 1983-1984, dedicati rispettivamente ai temi: *L'ermeneutica del soggetto*, *Il governo di sé e gli altri* e infine *Il coraggio della verità*. Ovviamente non avrò qui la possibilità di entrare nell'immensa costruzione filologica, storica e teoretica di questi corsi. Voglio solo assumerne alcune idee assai importanti per capire, sotto questa angolatura, in che modo Francesco pensa il "cristiano comune", colui che è cristiano in virtù di quella "comunione nel sacerdozio" che in Cristo ci fa partecipi della lode e della benedizione del Padre - senza usare mai il *nomen infamiae* di laico. Colui che vive la libertà della figliolanza rispetto al Padre e della fratellanza con Cristo e con i fratelli, nella Chiesa.

Foucault, in un passaggio memorabile del suo secondo testo, presenta una sintesi preziosa, che chiama il "rettangolo della *parrhesia*". Ritengo sia utile seguirlo brevemente in questa esposizione dei 4 vertici di tale rettangolo, che egli presenta in questi termini

*Primo vertice* del rettangolo: la democrazia, eguaglianza di tutti i

cittadini;

*Secondo vertice* del rettangolo: il gioco della superiorità, dell'ascendente, della autorità;

*Terzo vertice* del rettangolo: il dire-il-vero, il riferimento alla verità;

*Quarto vertice* del rettangolo: il conflitto e il coraggio del conflitto.

Perciò Foucault può così sintetizzare la propria struttura con queste parole, che cito letteralmente:

*“Condizione formale: la democrazia. Condizione di fatto: l'ascendente e la superiorità di alcuni; Condizione di verità: la necessità di un logos ragionevole. Infine condizione morale: il coraggio, il coraggio nella lotta. La parrhesia, credo, è costituita da questo rettangolo con il vertice costituzionale, il vertice del gioco politico, il vertice della verità e il vertice del coraggio”*<sup>6</sup>.

Quando ho letto per la prima volta questo testo mirabile, mi sono subito detto: ecco uno straordinario criterio per una profonda ermeneutica di Francesco di fronte alla vita cristiana e alla sua condizione di “sacerdozio comune”. La sua domanda di *parrhesia* può essere interpretata in modo non semplicistico solo se è collocata all'altezza e nella profondità di questo rettangolo. Dove condizione formale e materiale, condizione oggettiva e soggettiva si intrecciano mirabilmente.

## 2. Il quadrilatero della traduzione della tradizione

Perché si dia *parrhesia*, dunque, non possiamo pensare semplicisticamente a “virtù del soggetto”, o, magari, a “stravaganze del soggetto sud-americano”! La condizione di *parrhesia* è costitutiva del “cittadino cristiano”. E ha bisogno di “condizioni complesse” che devono essere onorate nella “società aperta”. La Chiesa è sfidata, all'interno di una tale società aperta, ad onorare tutte e quattro queste condizioni, per essere e restare “esposta alla verità”.

Non è un caso, infatti, che il discorso di Foucault sulla *parrhesia* sia preceduto dalla analisi - come sempre acuta e illuminante - del famoso scritto kantiano sull'illuminismo, che prevede la “uscita dallo stato di minorità”. Anche la Chiesa, per Francesco, deve uscire dallo stato di minorità, che è la sua “autoreferenzialità”. Se cade

---

<sup>6</sup> M.FOUCAULT, *Il governo di sé...*, cit., 169.

nella autoreferenzialità, la Chiesa non vive più il *mysterium lunae*, la apertura allo Spirito e la capacità di “far uscire” il Signore, che bussa. Foucault, con il suo studio della parola *parrhesia*, ci permette di scoprire che la “società aperta” ha un originario rapporto con la *parrhesia*, ma che tale rapporto ha carattere complesso. Per questo rappresenta un criterio formidabile per rileggere il magistero di Francesco, che vuole “tradurre” la tradizione cattolica nella società aperta. Francesco sa che, sia pure con tutta una serie di abbagli e di svarioni, la società effettivamente è uscita dallo “stato di minorità”. A partire da *Gaudium et spes* questa “uscita” non è più identificabile con il “peccato originale della modernità”. Poi, con *Dignitatis Humanae*, abbiamo saputo riconoscere persino la libertà di coscienza come parte della rivelazione cristiana. Quindi, per parlare ad una tale società, la Chiesa non può più ammantarsi delle vesti della *societas perfecta* e della *societas inaequalis*. Per questo può diventare “sincera” – può essere ancora capace di *parrhesia* – soltanto alle condizioni specificate dal “rettangolo” presentato da Foucault. Proviamo ad esaminare brevemente questo “rettangolo” della *parrhesia* ecclesiale:

a) La *condizione formale* della *parrhesia*: la *Riforma della Chiesa*. L’uscita da una società chiusa e la costruzione di una società aperta è, da 200 anni, una provocazione grande per la Chiesa. La Chiesa aveva “imparato a camminare” nelle forme della amministrazione, della giurisdizione e dell’esercizio della autorità tipiche dell’*ancien régime*. La Riforma della Chiesa è oggi anzitutto il riconoscimento di una “articolazione della autorità”, che richiede “procedure complesse” per non smentire l’approccio al reale che la “libertà di coscienza” ha introdotto negli ultimi 200 anni nella esperienza del mondo e della Chiesa stessa. E la complessità è distribuzione di autorità, riconoscimento di differenze e valorizzazione di alterità: la periferia rispetto al centro, la donna rispetto all’uomo, l’apolide rispetto al cittadino, il povero rispetto al benestante.

b) La *condizione di autorità* della *parrhesia*: *Parola e sacramento* come *auctoritates* e come “ascendenti”. La differenza, ecclesialmente, sta sempre “al di qua” e “al di là” dei soggetti implicati. La gestione dei “fatti ecclesiali” deve guadagnare una trasparenza e una elasticità in cui il centro stia, ripeto, prima e dopo, citra e ultra, non “in sé”. La Chiesa “per altro”, non “per sé” è anche, inevitabilmente, una “teoria di politica ecclesiale”. Una Chiesa esposta radicalmente alla Parola e

alla Carne e Sangue del Signore si spoglia per lasciarsi riverstire, fa spazio per promuovere e apre cammini di nuova identità.

c) La condizione di *verità* della *parrhesia*: la incompletezza della dottrina e della disciplina. Tutta la dottrina e tutta la disciplina “accompagnano” alla verità, che sta nella “esperienza del Mistero” e nella “esperienza degli uomini”. La “esposizione alla verità” è principio di fedeltà e di rigore, ma impone una inquietudine, una incompletezza e una immaginazione sempre vive. La riscoperta della verità “ultima”, “oltre”, e “da cercare” permette la riscoperta del dialogo come costitutiva componente di una relazione dinamica con il vero.

d) La condizione *morale* della *parrhesia*: conflitto e coraggio della testimonianza. *Parrhesia* non è mai una condizione “garantita”. Ha sempre bisogno di un atto di coraggio, di una entrata in conflitto, di una lotta necessaria alla testimonianza. Il coraggio del confronto, anche dello scontro, permette una apertura maggiore e una autentica esposizione al vero. Prudente è solo il coraggio.

Questo quadrilatero definisce i vertici di una esperienza di “sacerdozio comune” in cui la partecipazione al mistero di vita, passione, morte e risurrezione del Signore Gesù apre lo spazio ad un “popolo sacerdotale”, che gusta e comunica una vita di lode, di rendimento di grazie e di benedizione.

### **3. Il popolo di Dio e una Chiesa che riscopre di “avere autorità”**

Ciò che ho provato qui ad illustrare, e che verrà ultimamente esemplificato, non è privo di ostacoli. Le sfide non mancano. Ognuno di questi “vertici” del rettangolo ha incontrato e tuttora incontra resistenze e fatiche. Proviamo a scoprire la difficoltà con cui noi, con Francesco, facciamo fatica a uscire dalla palude. E lo farei considerando un evento “non ecclesiale”, come il 68, rispetto a cui la Chiesa ha reagito e si è mossa anche profeticamente, ma è rimasta anche traumatizzata, elaborando reazioni di chiusura e di blindatura assai rischiose, che oggi sembrano finalmente entrate in crisi.

Siamo a 51 anni dal 68. Per comprendere che cosa è successo nel mondo e nella Chiesa, a partire dal 1968, vorrei cominciare dalle parole di un caro collega americano, il compianto abate e prof. Patrick Regan. Egli raccontava di essere giunto dagli USA a Parigi, per studiare liturgia, proprio nell’anno 1968. E di aver assistito ai primi

“moti” del 68 parigino, con lo stupore e la meraviglia di un americano, che stava vivendo nello stesso anno l’assassinio di Martin Luther King. La prima cosa che il 68 ci consegna è infatti la progressiva e parallela globalizzazione e differenziazione delle culture. E, in effetti, al centro del 68 emerge una “esperienza di libertà” che, sintetizzata in una battuta, assomiglia molto al dogma trinitario, applicato però ad ogni uomo: “tutti sono uguali e ognuno è diverso”. Questo è anche, in forma brevissima, e certo non priva di problemi, una sorta di carta di identità di quella che chiamiamo “società aperta”. La società appare “aperta” - e non più chiusa – se ognuno può essere se stesso “incondizionatamente”. Questo è il sogno. La autorità della libertà diventa massima, mentre la libertà della autorità diventa minima. Ecco il punto di partenza della società differenziata, secolarizzata, complessa. In tale società abbiamo provato a rialfabetizzarci sul “sacerdozio comune”: non per negare la autorità, ma per restituirle il primato di amore grazie a cui soltanto può fiorire.

Nonostante la sua storia del XIX e XX secolo, la Chiesa cattolica è riuscita, in qualche modo, ad anticipare il ‘68. Tra gli anni 59-65, sotto lo stimolo potente prima delle profezie vivaci di Giovanni XXIII e poi delle narrazioni ispirate del Concilio Vaticano II, introduceva nella propria disciplina – e forse ancor più – nella propria dottrina una “prospettiva inaudita”. Il Concilio Vaticano II, infatti, non è anzitutto un atto di “riforma”, ma è la percezione e la espressione di una forma più elementare e più radicale di Dio e dell’uomo, di Cristo e della Chiesa, della verità e della carità.

### **3.1. Il Concilio come *esperienza del mistero***

Se leggiamo i testi del Concilio Vaticano II, soprattutto le quattro Costituzioni, ma anche i Decreti e le Dichiarazioni, scopriamo che al centro vi è il delinarsi di una nuova esperienza del mistero di Dio. Rinunciando sia a “formulare nuovi dogmi”, sia a “condannare nuovi abusi”, il Concilio si converte dal magistero negativo a quello positivo, e “racconta” il Mistero del Dio di Gesù Cristo nella esperienza del culto, nella relazione alla Parola, nella struttura della comunità ecclesiale e nella chiesa che vive in rapporto col mondo. Le costituzioni conciliari, avvalendosi di linguaggio più opportuni, rinunciano a definire e preferiscono “ri-narrare” 4 punti di partenza, nella loro diversità e nella

loro inesauribilità. La “indole pastorale” che caratterizza il Vaticano II è precisamente questo: scoprire che l’accesso alla “sostanza della antica dottrina del *depositum fidei* può avvenire nella “riformulazione dei suoi rivestimenti” e che questa differenza incolmabile non è un limite, ma una virtù della tradizione. Questa differenza apre, necessariamente, alle “riforme” in ognuno di questi ambiti. Riforma liturgica, riforma nel rapporto con la Parola, riforma nella strutturazione della esperienza ecclesiale e riforma nel rapporto con il mondo. Queste sono, in verità, sia le condizioni del “sacerdozio comune”, sia gli effetti primi e più considerevoli del suo esercizio.

### 3.2. Il Concilio come *esigenza di riforma*

Come è evidente, su ognuno di questi quattro ambiti, nella loro comunanza di fonte, ma anche nella loro differenza di forme, si è sviluppato un processo di riforma che ha conosciuto fasi alterne e tensioni complesse. Sicuramente la liturgia è stata la più rapida nel proporre un proprio volto rinnovato, in cui la valorizzazione della eguaglianza e della differenza dei soggetti ecclesiali poteva essere finalmente concretizzata. Poco si è riflettuto sull’impatto che su questa “logica di riforma” hanno portato non soltanto le singole costituzioni, ma anche la Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, con il suo storico riconoscimento della “libertà di coscienza” come patrimonio comune non solo di tutta la cristianità, cattolicesimo compreso, ma anche al servizio di tutta l’umanità. Pensare che “partire dalla coscienza del soggetto” sia anzitutto un rischio è la eredità di un mancato ripensamento del Vaticano II e dei suoi innegabili rapporti con la elaborazione dell’esperienza anche ecclesiale all’interno di una società aperta. Nel momento in cui si ammette il principio di libertà di coscienza la società e la chiesa “si aprono”. Ciò le rende più ricche e più complesse, più fragili e più audaci. Il “sacerdozio comune” si trasforma, si arricchisce e si indebolisce, in una tale società, che ha contribuito ad edificare, ma che può amministrare solo accettando procedure più complesse<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Il recentissimo documento della Commissione Teologica Internazionale, *La libertà religiosa è un bene per tutti*, costituisce un profondo ripensamento di DH alla luce degli sviluppi del 50ennio successivo, nel nuovo contesto culturale, sociale e antropologico del nostro tempo: cfr. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/)

### **3.3. La grande resistenza al Concilio e il paradosso della *rinuncia alla autorità***

Ma la profezia conciliare era, come tutte le profezie, esposta al discredito e alla diffidenza. I profeti di sventura, evocati nel discorso di inizio del Vaticano II, da 66 anni sono pronti alla chiamata alle armi e alla organizzazione della resistenza. Fantasmî antimodernistici, interessi di immobilismo, alleanze con gli interessi piú bassi hanno avuto, per lunghi tratti, una influenza pesante. Non hanno mai del tutto frenato il processo di riforma, ma l'hanno rallentata, svuotata e insultata. Come se riformare significasse tradire. Il "modulo" piú fortunato di tale resistenza è stato messo a punto tra gli anni 80 del secolo scorso e gli anni 10 del nostro secolo. E' un modulo capovolto rispetto al famosissimo "la fantasia al potere" di marca sessantottina. Esso pretende una Chiesa il cui potere sia del tutto privo di fantasia. Anzi, è un modello concepito in modo tale che il potere neghi se stesso e si impedisca ogni autorità, e quindi ogni possibile riforma. Nel corso di questi tre decenni ogni questione è stata affrontata con questa riserva: solo gli antichi, i medievali e i moderni avevano una autorità. Noi no. La Chiesa è stata vittima di un modello capovolto rispetto a quello del 68: forse ne è rimasta segnata, bruciata, traumatizzata. E per non ammettere la positività presente in quel modello che la metteva in crisi, ne ha assunto uno che l'ha radicalmente mortificata. Alla ingenuità mondana di un potere senza mediazioni, così come sognato dagli ideali del 68, si è contrapposta la pretesa di una mediazione senza autorità, che ha paralizzato ogni istanza di riforma, arrivando, alla fine, a deligittimare pesantemente lo stesso inizio conciliare. In questa reazione, il "sacerdozio comune" è entrato nel novero delle "parole sospette", come "assemblea celebrante" o "comunità eucaristica".

### **3.4. Il ritorno al Concilio e il rilancio dell' *esercizio della autorità***

Con l'arrivo di papa Francesco diversi fattori sono cambiati strutturalmente. Da un lato un papa non europeo ha il vantaggio, senza suo merito, di essere antopologicamente e culturalmente privo del complesso di superiorità della autorità sulla libertà e per

---

[cti\\_documents/rc\\_cti\\_20190426\\_liberta-religiosa\\_it.html](http://cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html) (accesso 14/05/2019).



questo può stare in modo più sciolto nella vicenda ecclesiale post-sessantottina. D'altra parte Francesco ha, nei confronti del Concilio Vaticano II, un rapporto genealogicamente diverso. Mentre i suoi predecessori – tutti, da Giovanni XIII a Benedetto XVI – erano stati “padri conciliari” e quindi avevano nei confronti del Concilio tutte le ragionevoli apprensioni che i padri hanno verso i figli (forse scapestrati e forse anche degeneri), Francesco è il primo papa “figlio del Concilio”. Questo dipende da dati elementari, che riguardano la sua biografia ecclesiale: J. M. Bergoglio è diventato prete l'anno dopo il '68, a 4 anni dalla chiusura del Concilio. Questo gli ha consentito di “star fuori” da ogni senso di responsabilità verso il Concilio, che è per lui l'aria che ha respirato sempre, fin dagli anni della sua formazione. Questa condizione di favore ha rilanciato la “autorità ecclesiale”, che ora non si paralizza di fronte alla storia, ma entra in dialogo e in ascolto della vita dei battezzati e provvede a tradurre la tradizione in forme nuove: per quanto riguarda la evangelizzazione, la cura del creato, la famiglia, le forme ministeriali: siamo di fronte a un “inizio di un inizio”, che estrae il disegno conciliare dal congelatore e ne riconfigura possibilità, necessità e urgenze. E' un inizio, è una promessa che riattiva il “sacerdozio comune” come organo di vita ecclesiale.

### **3.5. La riforma della chiesa, 50 anni dopo**

Una chiesa ferma e rigida è stato l'ideale di un antimodernismo ecclesiale, che solo analisi superficiali, e talora male informate e/o intenzionate, confondono con un destino perenne e irrimediabile del cattolicesimo. A me pare che alcuni segni decisivi mostrino come il ripensamento della tradizione si sia rimesso in moto. E per farlo ha rimesso in gioco la natura “partecipata” della liturgia, la verità “comunione” della Chiesa, la “ricca narrazione” della Parola e la preziosa relazione con mondo, come luogo in cui lo Spirito parla e deve essere ascoltato. La radice di ogni riforma, che certo comporta delicati processi di trasformazione istituzionale, consiste in questa nuova trascrizione della esperienza di fede. La condizione della “società aperta” può essere considerata non solo un danno, ma una opportunità per la Chiesa solo se alcune nuove evidenze maturate a partire dal '68, sono penetrate anche nella consapevolezza della compagine ecclesiale. Se, come si ripete, Francesco non può essere definito un liberale, ma

piuttosto un radicale, tale può essere solo declinando il Vangelo e interpretando la autorità episcopale con una nozione di libertà e con una passione per l'altro che ha imparato anche dalla fantasia del 68. Altrimenti, senza il 68, come avrebbe potuto dire al Collegio degli Scrittori della Civiltà cattolica, che le tre caratteristiche fondamentali del teologo di quella rivista debbono essere: inquietudine, incompletezza e immaginazione<sup>8</sup>? Per parlare così, per permettersi una tale *parrhesia*, egli deve aver considerato il 68 non solo come un pericolo o come una perversione, ma anche come una occasione di crescita e come un *kairòs* per la tradizione ecclesiale.

Sulla base di queste ultime parole, per ripensare in radice il "popolo di Dio" che è la Chiesa appare più chiaro che dobbiamo rinunciare al termine "laico-laicato". Laico è terminologia burocratica ecclesiale, dipendente da una lettura sociologica inadeguata, che proietta irrimediabilmente una prospettiva clericale sulla Chiesa, fraintendendola irrimediabilmente. Io non sono un "laico". Io sono un uomo, un cittadino e un cristiano. Per far entrare questa terminologia elementare nella Chiesa dobbiamo rilanciare e rinvigorire quella sana inquietudine, quella avveduta incompletezza e quella fervida immaginazione con cui sempre è progredita la storia degli uomini e delle donne, quando hanno saputo riconoscere che la grazia di Dio vuole la loro libertà e hanno saputo vedere limpidamente, nella loro libertà, il volto di un Dio prodigo di misericordia. Nell'insistito annuncio di un tale Dio, Francesco, figlio del Concilio Vaticano II, da cristiano comune, realizza il superamento del "laicato" e contribuisce al riconoscimento del popolo di Dio come *societas aequalis*. Tale superamento della nozione di laico è una condizione di possibilità, direi una *condicio sine qua non*, per uscire dalla "retorica del sacerdozio comune" e far diventare la categoria della "comunità sacerdotale" un criterio di parola, di vita e di pensiero.

---

<sup>8</sup> Si tratta del *Discorso del Santo Padre Francesco alla comunità della "Civiltà cattolica"* del 17 febbraio 2017, cfr. [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco\\_20170209\\_comunita-civiltà-cattolica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170209_comunita-civiltà-cattolica.html) (accesso 12/07/2019).

# I christifideles laici nella chiesa sinodale tra Concilio Vaticano II e Papa Francesco

GIANCARLO GALEAZZI\*

## 1. Un termine antico e nuovo

Ogni pontefice, nella continuità del magistero ecclesiale, ha richiamato l'attenzione su specifiche questioni, per cui il suo lessico si è caratterizzato per il privilegiamento e la reiterazione di alcune parole. Papa Francesco non fa certo eccezione, anzi l'insistenza su alcune parole è particolarmente evidente nel suo magistero e si accompagna anche all'uso di neologismi da lui stesso conati. Tutto ciò è facilmente riscontrabile nei suoi testi ufficiali e nei suoi interventi a braccio, tanto che si può parlare di un vero e proprio "vocabolario" di papa Francesco, il quale, attraverso di esso, contribuisce a far familiarizzare con l'idea di rinnovamento ecclesiale, cui sta lavorando. In particolare è da richiamare la sua idea di "sinodalità", un termine che non è nuovo (anzi è antico, come ha mostrato la Commissione Teologica Internazionale nel documento sulla sinodalità), ma nuovo è l'uso che ne fa papa Bergoglio.

Infatti, sinodalità sta a indicare non più solo un modo di governare la chiesa, ma anche e soprattutto un modo di partecipare al cammino della chiesa, una chiesa che è in uscita e i cui membri camminano insieme. Come Papa Francesco ebbe a dire nel 2017 in apertura dei lavori della 70<sup>a</sup> assemblea generale della CEI, «camminare insieme è la via costitutiva della Chiesa; la cifra che ci permette di interpretare la realtà con gli occhi e il cuore di Dio; la condizione per seguire il Signore

---

\*Direttore dell'ufficio per la cultura dell'arcidiocesi di Ancona-Osimo, docente emerito dell'Istituto Teologico Marchigiano aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, già direttore e docente dell'Istituto superiore di scienze religiose "Lumen gentium" di Ancona collegato alla Lateranense. E' autore tra l'altro di *Il pensiero di papa Francesco* e di *Il pensiero di Jacques Maritain. Il filosofo e le Marche*, pubblicati nei "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche", rispettivamente nel 2016 e nel 2018.

Gesù ed essere servi della vita in questo tempo ferito. Respiro e passo sinodale rivelano ciò che siamo e il dinamismo di comunione che anima le nostre decisioni. Solo in questo orizzonte possiamo rinnovare davvero la nostra pastorale e adeguarla alla missione della Chiesa nel mondo di oggi; solo così possiamo affrontare la complessità di questo tempo, riconoscendo per il percorso compiuto e decisi a continuarlo con *parresia*». Sinodale, quindi, fa riferimento a quell'essere chiesa come era stata abbozzato dal Concilio Vaticano II, per cui è legittimo affermare che le radici della odierna sinodalità affondano nel Vaticano II, e che la odierna sinodalità è una eredità di questo Concilio, a cui risale la definizione della chiesa come "popolo di Dio". Una connotazione, questa, che ha suscitato un ricco dibattito teologico, che, in particolare, ha portato a riflettere sulla unitarietà ecclesiale, più che sulla specificità delle sue componenti.

Cercando di superare il carattere dicotomico attribuito alla distinzione tra gerarchia ecclesiastica e laicato ecclesiale, è stato tra l'altro sostenuto che "laici" sono tutti i componenti della Chiesa in quanto "popolo", che è guidato da alcuni "pastori". In tal modo, però, mi sembra che ne faccia le spese la peculiarità dei laici. Pertanto ritengo che tornerebbe utile rilevare che cosa accomuna i membri del popolo di Dio e che cosa li differenzia nella distinzione di "pastores" e "laici", su cui insiste esplicitamente la *Lumen gentium*. Invece ci sono teologi secondo i quali la distinzione andrebbe superata e la definizione da far valere per ogni componente del popolo di Dio (chierico, religioso e laico) dovrebbe essere quella di "cristiano testimone" (per usare l'espressione adottata dal teologo Marco Vergottini nel libro omonimo). Tuttavia a me pare che l'essere testimoni di Cristo esprima un carattere comune ai cristiani che però non è affatto incompatibile con possibili specificazioni, per cui si possono avere chierici, religiosi e laici accomunati dalla testimonianza cristiana ma incarnata nella diversità delle loro vocazioni.

Ritengo quindi che sia valida la connotazione dei cristiani come "christifideles" ovvero "battezzati", che, proprio in virtù del battesimo, costituiscono il "nuovo popolo di Dio" e tutti partecipano del triplice ufficio sacerdotale, regale e profetico di Cristo; su questa comune connotazione si inseriscono poi il ministero ordinato per alcuni (per cui diventano pastori) e le ministerialità ecclesiali per altri (per cui si configurano come laici). Dunque, i "christifideles", condividono la

stessa “dignità” (il sacerdozio battesimale), la stessa “missione” (l’annuncio del vangelo di Cristo) e la stessa “aspirazione” (la santità nella sequela di Cristo). Su queste caratteristiche, proprie di tutti i battezzati, si innestano poi due “vocazioni” specifiche: quella dei pastori e quella dei laici. Si può quindi precisare che tutti i “christifideles” sono caratterizzati dal sacerdozio battesimale, ma solo alcuni (i “pastores”) anche dal sacerdozio ministeriale (o ordine sacro); e che tutti i “christifideles” sono caratterizzati dalla secolarità (la chiesa è nel mondo), cioè tutti sono cittadini, ma solo alcuni sono impegnati a operare direttamente nelle strutture mondane.

Pertanto, i cristiani sono nello stesso tempo membri del popolo di Dio (sono tutti sacerdoti) e membri della città dell’uomo (sono tutti cittadini) e specificano poi questa duplice cittadinanza alcuni con la “pastoralità” (i presbiteri, chiamati ad amministrare i sacramenti) e altri con la “politicità” (i laici, chiamati a santificare le realtà terrene). Ma questa diversità “vocazionale” (da vivere come “dono” e non come “funzione”) non inficia la eguale condizione di battezzati. E’ il battesimo a garantire la “pariteticità” (cioè la stessa dignità, la stessa missione e la stessa aspirazione), mentre è diversa vocazione ministeriale porta alla “asimmetria” (cioè alla strutturazione gerarchica), ma senza dimenticare che “tutti i Pastori sono costituiti per il servizio al Popolo santo di Dio, al quale essi stessi appartengono in virtù del sacramento del Battesimo” (per usare l’espressione di papa Francesco in *Episcopalis communio* n. 5). Detto questo è da precisare che le diverse missioni dei membri del popolo di Dio (pastores e laici) sono esercitate in spirito di “comunione”, per cui si può affermare che, entro l’orizzonte comunione, nella chiesa si realizzano diverse forme relazionali: la “gerarchizzazione” tra pastori e laici, la “collegialità” tra pastori e tra pastori e papa e la “collaborazione” tra laici e pastori: tutto ciò configura il popolo di Dio come “chiesa in cammino” (sinodale) e “chiesa in uscita” (missionaria).

## **2. La nuova sinodalità tra pastori e laici**

In questo contesto, si colloca l’idea di sinodalità, di “nuova sinodalità”, che porta a evidenziare -oltre alla collegialità e alla collaborazione- una nuova forma relazionale, quella della sinodalità, appunto,

che mette in comunicazione i membri del popolo di Dio, ai quali è richiesta “responsabilità differenziata” più che “corresponsabilità”. In ogni caso, la sinodalità comporta un “consentire”, un sentire comune, un sentire insieme; così, prima ancora di forme di “collaborazione” pratica, la sinodalità reclama l’ascolto reciproco nell’orizzonte ecclesiale della pariteticità e della asimmetria sopra segnalate. Proprio nella dimensione di “ascolto reciproco” in ottica orizzontale (tra laici, tra pastori) e in ottica verticale (tra laici e pastori, tra pastori e papa), la distinzione tra “pastores” e “laici” non viene meno, ma perde il suo carattere “dualistico”, quasi di “contrapposizione”, e assume un carattere “duale”, cioè di “distinzione”, che è richiesto dai diversi compiti che essi sono chiamati a svolgere, per cui la chiesa, che è nel mondo, nel mondo esercita la sua missione evangelizzatrice attraverso l’azione “pastorale” e quella “secolare”.

Si tratta di due diverse impostazioni chiamate a interagire tra di loro, arricchendosi reciprocamente, pur procedendo ciascuna *juxta propria principia*. Se radicalizzate possono dar luogo a due difetti: il “clericalismo” e la “mondanità”. Papa Francesco mette in guardia da questi due atteggiamenti, che riguardano rispettivamente i chierici e i laici, ma che nel concreto possono toccare gli uni e gli altri, in quanto anche il clero può peccare di “mondanità” e anche i laici possono cedere al “clericalismo”. Sono due rischi in cui si cade quando si perde di vista la specificità dei compiti (conseguenti alle diverse vocazioni); allora la gerarchia e il laicato corrono il rischio di compromettere la loro opera sia ad intra, sia ad extra. Infatti, la presenza della gerarchia può risultare invadente: tanto nella vita civile per l’indebita identificazione della fede con un “progetto” sociale, quanto nella vita ecclesiale per forme di eccessivo “accompagnamento” nei vari stadi e stati della vita del credente. Anche la presenza del laicato può risultare inadeguata: tanto nella vita civile, se i laici si comportano da “minorati”, quanto nella vita ecclesiale, se i laici si comportano da “minorenni”. Una chiesa, che fosse così caratterizzata, non sarebbe la chiesa cui guarda papa Francesco, perché coltiverebbe il “sacralismo”, che alimenta il “secolarismo”. Invece il paradosso di una “chiesa in cammino”, è quello di avere pastori e laici che, nel rispetto della loro specificità ministeriale, operano in modo sinodale, in particolare conciliando autorità della gerarchia e autonomia del laicato.

Da quanto detto dovrebbe emergere che papa Francesco si è fatto

erede in modo originale del Vaticano II, nel senso che nei confronti del Concilio ha esercitato una fedeltà creativa, che ha trovato nella sinodalità la categoria centrale. Se con il Concilio si era passati da una “Chiesa clericale” a una “Chiesa collegiale”, con papa Francesco si passa da una “chiesa piramidale” a una “chiesa corale”. E’ pertanto legittimo rintracciare le radici della sinodalità nel concilio, perché, seppure la parola sinodalità non compare in nessun documento del Vaticano II, è alla ecclesiologia conciliare che si collega la sinodalità di Francesco, il quale non ha certo inventato la sinodalità, ma certo ne ha rinnovato il significato, e lo ha fatto riprendendo e sviluppando l’impostazione conciliare, fino a configurarla come sinodalità sinfoniale, cioè armonicamente della chiesa tutta.

### 3. Ragioni e radici della sinodalità in papa Francesco

Per comprendere le motivazioni della sinodalità possono servire alcune reiterate affermazioni di papa Francesco che pongono la necessità di essere in cammino, di essere aperti, di essere umili, di essere in dialogo. Soprattutto in quattro documenti (una enciclica e tre esortazioni apostoliche) papa Francesco fa delle affermazioni che costituiscono le premesse (almeno pastorali) della sinodalità.

In *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica postsinodale del 2013, papa Francesco scrive al n. 17: «non credo che si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva e completa su tutte le questioni che riguardano la chiesa e il mondo»; non solo, al n. 184 afferma che «né il papa né la chiesa posseggono il monopolio dell’interpretazione della realtà sociale o della proposta di soluzioni per i problemi contemporanei»; al n. 51 aveva sostenuto che «non è compito del Papa offrire un’analisi dettagliata e completa sulla realtà contemporanea»; piuttosto (ecco il punto chiave) vi devono essere impegnate “tutte le comunità”, chiamate a misurarsi con “i segni dei tempi”.

Anche in *Laudato si’*, lettera enciclica del 2015, papa Francesco scrive al n. 60 che “non c’è un’unica via di soluzione” ma c’è spazio per “una varietà di apporti che potrebbero entrare in dialogo in vista di risposte integrali”; e al n. 61 ribadisce che “su molte questioni concrete la chiesa non ha motivo di proporre una parola definitiva e capisce che deve ascoltare e promuovere il dibattito onesto fra gli scienziati, rispettando la diversità di opinione”; per cui al n. 188 non

esita ad affermare che “la chiesa non pretende di definire le questioni scientifiche, né di sostituirsi alla politica, ma invita a un dibattito onesto e trasparente, perché le necessità particolari o le ideologie non ledano il bene comune”. Con specifico riguardo al rapporto tra dottrina e pastorale in *Amoris laetitia*, esortazione apostolica postsinodale del 2016, papa Francesco fa presente al n. 2 la “necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali” con la consapevolezza sottolineata al n. 3 che “non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero”; e al n. 57 precisa: “naturalmente, nella chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina”; da qui, sostiene al n. 199, la “necessità di sviluppare nuove vie pastorali”, e -avverte- “saranno le diverse comunità a dover elaborare proposte più pratiche ed efficaci, che tengano conto sia degli insegnamenti della chiesa sia dei bisogni e delle sfide locali”.

Ancora sul rapporto tra dottrina e pastorale papa Francesco è ritornato in *Gaudete et exsultate*, esortazione apostolica del 2018 dove ai nn. 43-44 scrive: “Noi arriviamo a comprendere in maniera molto povera la verità che riceviamo dal Signore. E con difficoltà ancora maggiore riusciamo ad esprimerla. Perciò non possiamo pretendere che il nostro modo di intenderla ci autorizzi a esercitare un controllo stretto sulla vita degli altri. Voglio ricordare che nella chiesa convivono legittimamente modi diversi di interpretare molti aspetti della dottrina e della vita cristiana” che -scrive papa Francesco rifacendosi alla *Evangelii gaudium*- nella loro varietà, “aiutano a esplicitare meglio il ricchissimo tesoro della Parola”.

Certo “a quanti sognano una dottrina monolitica difesa da tutti senza sfumature, ciò può sembrare un’imperfetta dispersione”, ma così non è, perché -scrive ancora in *Gaudete et exsultate* citando un videomessaggio del 2015 - “in realtà, la dottrina, o meglio, la nostra comprensione ed espressione di essa “non è un sistema chiuso, privo di dinamiche capaci di generare domande, dubbi, interrogativi” e “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 ci interrogano”



#### 4. Sinodalità e Popolo di Dio

Accanto a queste consapevolezza epistemologiche si pongono le motivazioni propriamente teologiche della sinodalità. Al riguardo il Documento sulla sinodalità elaborato dalla Commissione Teologica Internazionale offre una esposizione organica, a partire dalla definizione della sinodalità come “dimensione costitutiva” della chiesa e dalla novità che caratterizza l’idea di “chiesa sinodale”: “questa novità di linguaggio (...) attesta un’acquisizione che viene maturando nella coscienza ecclesiale a partire dal Magistero del Vaticano II e dall’esperienza vissuta, nelle chiese locali e nella chiesa universale, dall’ultimo Concilio sino a oggi” (n. 5). Ebbene nel nuovo contesto ecclesologico la sinodalità “indica lo specifico *modus vivendi* et operandi della chiesa Popolo di Dio che manifesta e realizza in concreto il suo essere comunione nel camminare insieme, nel radunarsi in assemblea e nel partecipare attivamente di tutti i suoi membri alla sua missione evangelizzatrice” (n. 6).

In proposito sono da puntualizzare due concetti: quello di sinodalità, che “richiama il coinvolgimento e la partecipazione di tutto il Popolo di Dio alla vita e alla missione della chiesa”, e quello di collegialità che “precisa il significato teologico e la forma di esercizio del ministero dei Vescovi” e “la comunione gerarchica del collegio episcopale col Vescovo di Roma” (n. 7): tutte forme di relazione ecclesiale che si coniugano sul paradigma della comunione, che esprime “la sostanza profonda del mistero e della missione della Chiesa” (n. 6).

Il Documento della CTI precisa che, “assumendo la prospettiva ecclesologica del Vaticano II, Papa Francesco tratteggia l’immagine di una chiesa sinodale come «una piramide rovesciata» che integra il Popolo di Dio, il Collegio episcopale e in esso, col suo specifico ministero di unità, il Successore di Pietro. In essa, il vertice si trova al di sotto della base” (n. 57). In questa configurazione, la comunione sinodale avviene fra “tutti” (il popolo di Dio) coinvolgendo “molti” (i laici), “alcuni” (i vescovi) e “uno” (il papa), potremmo dire modificando il testo al n. 64. Dunque, “una chiesa sinodale è una chiesa partecipativa e corresponsabile. Nell’esercizio della sinodalità essa è chiamata ad articolare la partecipazione di tutti, secondo la vocazione di ciascuno, con l’autorità conferita da Cristo al Collegio dei Vescovi con a capo il Papa. La partecipazione si fonda sul fatto che tutti i fedeli sono abilitati

e chiamati a mettere a servizio gli uni degli altri i rispettivi doni ricevuti dallo Spirito Santo. L'autorità dei Pastori è un dono specifico dello Spirito di Cristo Capo per l'edificazione dell'intero Corpo, non una funzione delegata e rappresentativa del popolo" (n. 67). Da evidenziare infine che "la vita sinodale della chiesa si offre, in particolare, come diaconia nella promozione di una vita sociale, economica e politica dei popoli nel segno della giustizia, della solidarietà e della pace", per cui "è impegno prioritario e criterio di ogni azione sociale del Popolo di Dio l'imperativo di ascoltare il grido dei poveri e quello della terra, richiamando con urgenza, nella determinazione delle scelte e dei progetti della società, il posto e il ruolo privilegiato dei poveri, la destinazione universale dei beni, il primato della solidarietà, la cura della casa comune" (n. 119).

## 5. Sinodalità e dottrina sociale della chiesa

Sono, questi, gli obiettivi tradizionalmente additati dalla Dottrina sociale della chiesa che hanno trovato una efficace sintesi nel Compendio elaborato dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace; in questo testo però è presente una precisazione importante quando il Compendio sostiene non solo che "la dottrina sociale è un insegnamento espressamente rivolto a tutti gli uomini di buona volontà" (n. 84) (almeno a partire dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII) e che "prima destinataria della dottrina sociale è la comunità ecclesiale in tutti i suoi membri, perché tutti hanno responsabilità sociali da assumere" (n. 83), ma sottolinea soprattutto che "la dottrina sociale implica altresì responsabilità relative alla costruzione, all'organizzazione e al funzionamento della società: obblighi politici, economici, amministrativi, vale a dire di natura secolare, che (ecco la puntualizzazione da non trascurare) appartengono ai fedeli laici, non ai sacerdoti e ai religiosi" (n. 83), come ricorda pure il Catechismo della chiesa cattolica (n. 2442). Questo esplicito riferimento ai christifideles laici è essenziale, perché (prosegue il Compendio) "tali responsabilità competono ai laici in modo peculiare, in ragione della condizione secolare del loro stato di vita e dell'indole secolare della loro vocazione" (n. 83), e il Compendio conclude su questo punto affermando: mediante tali responsabilità, i laici mettono in opera l'insegnamento sociale e adempiono alla missione secolare della chiesa" (n. 83), come aveva

bene evidenziato il Vaticano II con la *Lumen gentium* e la *Gaudium et spes*. Ebbene, anche per la sinodalità è opportuno sottolineare l'apporto che può venire dai laici per la "condizione secolare del loro stato di vita" e per la "indole secolare della loro vocazione".

Pertanto, a me pare che tornerebbe necessario – nel contesto della sinodalità incentrata sul Popolo di Dio e sui Pastori – fare esplicito riferimento al ruolo dei christifideles laici alla luce di una duplice autonomia (cui ha richiamato il Vaticano II): l'autonomia delle strutture mondane – da riconoscere nel loro valore non solo di mezzo ma anche di fine, seppure infravalente – e l'autonomia di chi opera in quelle strutture e che è chiamato ad esercitare scelte coerenti e responsabili. Si tratta di una duplice autonomia che proprio la *Gaudium et spes* aveva richiamato esplicitamente e che papa Francesco in più di una occasione è tornato a ribadire. Eppure, mi sembra che nella riflessione sulla sinodalità sia rimasta in ombra, in quanto l'accento è stato posto sulle condizioni e le conseguenze della sinodalità ad intra piuttosto che ad extra. Infatti, ciò su cui si insiste è il contributo di tutti al dialogo tra i membri della Chiesa nella dialettica tra gerarchia, ministeri e carismi. Certamente questo è importante, ma rappresenta un aspetto della questione; l'altro aspetto comporta che la sinodalità si accompagni con l'impegno dei cristiani nel mondo, un compito che è prevalentemente dei christifideles laici. Infatti nella società – dalla professione alla famiglia, dalla politica alla economia, dalla sanità alla giustizia, alla educazione, ecc. – i christifideles laici sono in prima linea e sono questi i campi privilegiati del loro impegno di evangelizzazione. Si badi: non si tratta di trascurare il contributo dei laici all'interno della comunità cristiana (a livello di chiese locali e di chiesa universale), ma è alla loro testimonianza nel secolare della quotidianità che occorre soprattutto richiamarli, tanto più se – come auspica papa Francesco – si vuole una "chiesa in uscita".

Questo duplice impegno ad intra e ad extra da parte dei christifideles laici potrebbe essere indicato come un loro esercizio rispettivamente della "laicalità" e della "laicità", intendendo con queste due espressioni per un verso le relazioni del laicato all'interno della comunità ecclesiale e per altro verso le relazioni dei fedeli laici con gli altri laici nell'ambito della comunità civile, e queste sono relazioni non meno importanti di quelle, anzi non esiterei a dire che le relazioni sociali sono il banco di prova delle relazioni ecclesiali; se queste certamente fortificano

i christifideles laici anche nella prospettiva sociale, è tuttavia fuor di dubbio che l'impegno maggiore e più specifico dei christifideles laici sta nella vita quotidiana della comunità civile, dove l'annuncio evangelico o passa attraverso la testimonianza esistenziale o non passa, una testimonianza che (per usare il linguaggio di Maritain) non può essere "decorativamente cristiana" bensì "vitalmente cristiana".

## 6. Pastori e laici dalla "Lumen gentium" a papa Francesco

Per tutto questo ritengo che la sinodalità come stile della "chiesa in cammino" debba porsi tra i problemi prioritari quello della specifica missione nel mondo da parte di chi è caratterizzato da condizione di stato e indole di vocazione secolari, come ha chiarito il Vaticano II e ribadito papa Francesco. Pertanto ho selezionato alcune espressioni del Vaticano II e di papa Francesco, che permettono, per un verso, di cogliere la continuità tra papa Francesco e la *Lumen gentium* e, per altro verso, forniscono una delle motivazioni da cui scaturisce la nuova concezione della sinodalità, che rinnova la ecclesiologia sviluppando l'idea di "popolo di Dio" della *Lumen gentium* nella idea di "chiesa in cammino" e di "chiesa in ascolto" di papa Francesco, e portando attenzione ai christifideles laici e al loro rapporto con la gerarchia.

Muoviamo dalla costituzione dogmatica *Lumen gentium* (1964) che, al paragrafo 37, ricorda ai laici di manifestare "le loro necessità e i loro desideri" ai pastori e di farlo con "libertà e fiducia": ecco il binomio che deve ispirare l'azione dei laici nel rapporto con i loro vescovi, ed è binomio da affiancare ad un altro, quello dei diritti e doveri da esercitare in tale rapporto: i laici – precisa il documento conciliare – "hanno la facoltà, anzi talora anche il dovere di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della chiesa" e di farlo "secondo la scienza, la competenza e il prestigio di cui godono" non meno che "con cristiana obbedienza" e "sempre con verità, fermezza e prudenza, con reverenza e carità" nei confronti dei loro pastori. Insieme con l'atteggiamento che devono tenere i laici, la costituzione conciliare segnala anche l'atteggiamento che devono tenere i vescovi, in modo tale che "riconoscano e promuovano la dignità e la responsabilità dei laici nella chiesa: si servano volentieri del loro prudente consiglio, con fiducia affidino loro degli uffici in servizio della chiesa e lascino loro libertà e campo di agire, anzi li incoraggino perché intraprendano delle

opere anche di loro iniziativa". Torna così il binomio fiducia e libertà, specificato con un altro binomio: collaborazione e autonomia.

Insomma, tutti ne hanno da guadagnare, tant'è che *Lumen gentium* sostiene che "da questi familiari rapporti tra i laici e i Pastori si devono attendere molti vantaggi per la Chiesa: in questo modo infatti è fortificato nei laici il senso della propria responsabilità, ne è favorito lo slancio e le loro forze più facilmente vengono associate all'opera dei Pastori. E questi, aiutati dall'esperienza dei laici, possono giudicare con più chiarezza e opportunità sia le cose spirituali che temporali". Dunque, alla luce della *Lumen gentium*, "tre A" configurano i laici: la "autonomia" progettuale e comportamentale, la "apertura" nei confronti del *res novae*, e l'"accoglimento" della verità da chiunque, ovunque e comunque sia sostenuta. Questa "maturità del laicato", questa "adulità dei laici" li porta – come precisa *Lumen gentium* al n. 36 – "a ben distinguere tra i diritti e i doveri che loro incombono in quanto sono aggregati alla chiesa, e quelli che loro competono in quanto membri della società umana": l'obiettivo è "metterli in armonia fra loro, ricordandosi che in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana".

Per dirla nel linguaggio di Maritain si deve distinguere tra l'agire "in quanto cristiani" nell'ambito ecclesiale caratterizzato dall'unità della fede, e l'agire "da cristiani" nell'ambito sociale caratterizzato dal pluralismo delle opzioni; la coerenza tra le due forme di agire è data dalla loro connotazione "cristiana", mentre la differenza tra "da" cristiani e "in quanto" cristiani indica la specificità degli ambiti: uno all'insegna dell'unità pur nella molteplicità dei ministeri e dei carismi nella chiesa, e l'altro all'insegna del pluralismo pur nella condivisione di valori evangelici nella società.

Riguardo al rapporto laici e pastori, papa Francesco si è più volte espresso, in particolare citiamo la missiva al cardinale Marc Armand Ouellet sulla partecipazione pubblica del laicato del 2016 dove afferma: il laico "vive tra i cittadini, promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata". E -aggiunge- "non è il pastore a dover dire al laico quello che deve fare e dire, lui lo sa tanto e meglio di noi. Non è il pastore a dover stabilire quello che i fedeli devono dire nei diversi ambiti. Come pastori, uniti al nostro popolo, ci fa bene domandarci come stiamo stimolando e promuovendo

la carità e la fraternità, il desiderio del bene, della verità e della giustizia. Come facciamo a far sì che la corruzione non si annidi nei nostri cuori”; e conclude ribadendo ancora una volta che “è illogico, e persino impossibile, pensare che noi come pastori dovremmo avere il monopolio delle soluzioni per le molteplici sfide che la vita contemporanea ci presenta”.

## **7. Per concludere**

Per concludere, vorrei fare riferimento a due noti teologi che hanno affrontato la questione della sinodalità, rispettivamente alla luce del Vaticano II e del magistero di papa Francesco.

Secondo Giuseppe Ruggeri, con il Vaticano II “tutta la chiesa cattolica scoprì la sinodalità, non come prerogativa soltanto episcopale, ma come responsabilità che qualificava tutti i suoi membri”, così si passa da una sinodalità come “affare esclusivamente clericale” a una “sinodalità corale per cui vescovo, clero e laici sono diversamente, secondo le specificità dei diversi ministeri ma in sintonia, attori”, una sinodalità come espressione della comunione di tutta la chiesa”; così “la sinodalità nasce dalla comunione ed esprime la comunione. La sinodalità non ha altro senso e scopo che l’espressione della comunione che costituisce il grembo fecondo della congregatio fidelium, del convenire assieme dei fedeli”.

Secondo Enzo Bianchi, “Papa Francesco, in modo autorevole e con grande frequenza, parla della necessità di vivere la sinodalità nella chiesa di oggi. A suo avviso, vivere e instaurare la sinodalità nella chiesa non è solo l’urgenza maggiore, ma proprio dalla pratica della sinodalità dipende il futuro della chiesa e il rimedio per molte patologie che oggi appaiono devastanti e dolorose”. Infatti, per papa Francesco «sinodo è un processo, è una modalità di vivere la chiesa; sinodo è il cammino ecclesiale che tutti devono fare insieme, perché i cristiani sono compagni di viaggio, “sinodali”; sinodo è l’espressione della fraternità dei battezzati; sinodo è la forma più visibile della comunione; sinodo è anche liturgia, essendo un atto di un’assemblea santa, sacramentale». In questa assemblea dei battezzati “ognuno e tutti devono essere ascoltati, devono confrontarsi nel dialogo che non esclude i conflitti, devono trovare convergenze nella carità fraterna ecclesiale, devono produrre una deliberazione a cui obbedire”; il

tutto "sotto l'egemonia dello Spirito santo promesso dal Signore Gesù Cristo alla sua chiesa". Avverte il Priore di Bose che due sono i momenti fondamentali di un'assemblea sinodale: "l'elaborazione della decisione (che) appartiene ai membri che la compongono" e "la decisione che spetta all'autorità pastorale (che) l'assume e la delibera", e che "non può fare a meno del contributo dei diversi ministeri e carismi ecclesiali", ma che "la sinodalità non si esaurisce in un evento celebrato (un sinodo) ma deve apparire quale stile quotidiano della chiesa: camminare insieme, pastori e popolo di Dio, nel pellegrinare che la chiesa tutta compie verso il Regno".

Ecco, in entrambi questi teologi (e in genere nella letteratura teologica sull'argomento) pare che l'idea di sinodalità s'incentri su quella di Popolo di Dio di cui si sottolinea la caratterizzazione unitaria nonché la pluralità di ministeri e carismi, vocazioni e ministerialità, ma evitando di soffermarsi sulla specificità dei fedeli laici. Ora, se è vero che la "chiesa in uscita" è tutta la chiesa, è anche vero che in uscita sono soprattutto i fedeli laici "in ragione della condizione secolare del loro stato di vita e dell'indole secolare della loro vocazione" (n. 83 del citato Compendio, che riprende *Lumen gentium* n. 31). Aggiungerei che dalla testimonianza dei fedeli laici negli "ambiti esistenziali" dipende in parte rilevante la credibilità della chiesa nel mondo, per cui si potrebbe arrivare a dire che la chiesa sarà in uscita nella misura in cui in uscita saranno i fedeli laici, dalla loro capacità di tradurre l'annuncio evangelico in testimonianza esistenziale nella quotidianità del vissuto dipende in parte significativa la possibilità di "comunicare la fede in un mondo che cambia".

Lo stesso Documento della CTI già citato denuncia alcuni paradigmi come inadeguati per l'ecclesiologia di comunione; tra essi, oltre alla "concentrazione della responsabilità della missione nel ministero dei Pastori" e "l'insufficiente apprezzamento della vita consacrata e dei doni carismatici" segnala "la scarsa valorizzazione dell'apporto specifico e qualificato, nel loro ambito di competenza, dei fedeli laici e tra essi delle donne" (n. 105), talché auspica "l'attivazione, a partire dalla chiesa particolare e a tutti i livelli, della circolarità tra il ministero dei Pastori, la partecipazione e corresponsabilità dei laici, gli impulsi provenienti dai doni carismatici" (n. 106).

Ebbene, si tratta di insistere su questo apporto dei laici, perché rappresenta uno snodo fondamentale non solo ad intra ma anche ad

extra; a quest'ultimo riguardo è da dire che la sinodalità potrebbe essere importante non solo per la chiesa ma anche per la società, se dalla testimonianza sinodale della chiesa traesse motivo per ripensare il senso della democrazia per la convivenza civile. Così, ancora una volta, una categoria teologica potrebbe assumere una valenza anche sociale: il camminare insieme, il mettersi in ascolto di un popolo appare metodo valido oltre che per la comunità ecclesiale, anche per la comunità civile ai fini di un rinnovamento della democrazia.

Infatti, la sinodalità, che nella chiesa non ha una valenza democratica, l'acquisterebbe applicandosi alla politica, in quanto aiuterebbe la democrazia a rinnovarsi in termini di partecipazione circolare di tutti i cittadini. Nella "situazione di crisi strutturale delle procedure della partecipazione democratica e di sfiducia nei suoi principi e valori ispirativi, col pericolo di derive autoritarie e tecnocratiche" (denunciata dal citato documento della CTI), mi sembra che l'idea di sinodalità potrebbe dare un valido contributo per rivitalizzare la democrazia sociale e politica della società contemporanea a partire dall'impegno sociale e politico dei cristiani laici, testimoni non solo della laicalità ecclesiale, ma anche della laicità secolare in alternativa al clericalismo e al laicismo come capacità di non strumentalizzare e di non assolutizzare ma (come già riconosceva *Gaudium et spes* n. 36) di riconoscere "la legittima autonomia delle realtà terrene".

### Bibliografia essenziale

- PAPA FRANCESCO,
  1. Discorso per la commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo, XIV assemblea generale ordinaria della Conferenza Episcopale Italiana, 17 ottobre 2015;
  2. *Episcopalis communio*, costituzione apostolica, 15 settembre 2018;
  3. Saluto all'apertura dei lavori della 70<sup>a</sup> assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana, 22 maggio 2017;
  4. Discorso alla Conferenza Episcopale italiana per l'apertura dei lavori della 73<sup>a</sup> assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana, 20 maggio 2019
  5. *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica postsinodale,



- 2013;
6. *Laudato si'*, lettera enciclica, 2015;
  7. *Amoris laetitia*, esortazione apostolica postsinodale, 2016;
  8. *Gaudete et exsultate*, esortazione apostolica, 2018
  9. Sulla partecipazione pubblica del laicato, Missiva al cardinale Marc Armand Ouellet 2016
- GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, esortazione apostolica, 1988;
  - VERGOTTINI, F.M. *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, EDB, Bologna 2017
  - AA. VV., *Chiesa e sinodalità: coscienza, forme, processo*. Atti del 1° congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (2005), a cura di Riccardo Battocchio e Serena Nocchi, Glossa Milano 2007;
  - AA. VV., *Il Sinodo dei Vescovi al servizio della Chiesa sinodale. A cinquant'anni dalla "Apostolica Sollicitudo"*, a cura di Lorenzo Baldisseri, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016
  - COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2018;
  - AA. VV., *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Commento a più voci al Documento della Commissione Teologica Internazionale, a cura di Piero Coda e Roberto Repoli, EDB, Bologna 2019
  - FROSINI, G., *Una Chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità*, EDB, Bologna 2014;
  - VITALI, D *Verso la sinodalità*, Qiqajon, 2014;
  - ID., *Un popolo in cammino verso Dio. La sinodalità*, in "Evangelii Gaudium", San Paolo, Cinisello Balsamo 2018;
  - RUGGIERI, G, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2016;
  - MASCIARELLI, M.G., *Le radici del Concilio. Per una teologia della sinodalità*, EDB, Bologna 2018
  - RUGGIERI, G., *La comunione come radice della sinodalità ecclesiale*, in *Quaderni Biblioteca Balestrieri*, 2006, n. 5;
  - BIANCHI, E., *Dove va la Chiesa. Il futuro della Chiesa è nella sinodalità*, in *Vita pastorale*, maggio 2019
  - AA. VV., *La sinodalità della chiesa. Un approccio multidisciplinare*, a cura dell'Arcidiocesi di Milano, Centro Ambrosiano, Milano 2018;

- AA. VV., *La riforma e le riforme della Chiesa*, a cura di Antonio Spadaro e Carlo M. Galli, Queriniana, Brescia 2016.
- DE SIERVO, U-GALAVOTTI, E-MARGOTTI, M., *Costituzione, Concilio, Contestazione. Democrazia e sinodalità nel cattolicesimo italiano del Novecento*, Ed. Camaldoli, Camaldoli 2019

# *Iniziare processi più che possedere spazi*

## Note sul pensiero politico di papa Francesco

ROCCO GUMINA\*

La ragionevolezza, il buonsenso,  
le virtù naturali esistevano già prima di Cristo,  
e si trovano anche ora presso molti non cristiani.  
Che cosa Cristo ci ha portato in più?  
Appunto alcune apparenti assurdità.  
Ci ha detto: amate la povertà, amate gli umiliati e offesi,  
amate i vostri nemici, non preoccupatevi del potere,  
della carriera, degli onori, sono cose effimere

(Ignazio Silone, *L'avventura di un povero cristiano*)

### **1. Per introdurre. *La luce in fondo al tunnel***

In un incontro svoltosi ad Assisi nel settembre del 2016, il sociologo Bauman si rivolse a papa Francesco con queste parole: «Ho lavorato tutta la vita per rendere l'umanità un posto più ospitale. Sono arrivato a 91 anni e ne ho viste di false partenze, fino a diventare pessimista. Grazie, perché lei è per me la luce alla fine del tunnel».<sup>1</sup> Il peso e la profondità delle parole dello studioso polacco sono da inquadrare all'interno di una particolare lettura del XX secolo. In questo periodo è

---

\* Insegna Religione nella Diocesi di Palermo. Dopo la licenza in Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica di Sicilia con una tesi su Dossetti, ha conseguito un master all'Istituto di Studi Bioetici di Palermo con uno studio sulla bio-politica di Habermas. È dottorando in Teologia presso la Facoltà Teologica di Sicilia. Dal 2009 al 2011 ha presieduto il gruppo FUCI Caltanissetta; dal 2014 è presidente dell'associazione culturale "A. De Gasperi". Pubblica su *Ricerche Teologiche*, *Ho Theólogos* e *Bio-Ethos*, della quale è redattore.

<sup>1</sup> Z. BAUMAN (a cura di M. Marazziti e L. Riccardi), *La luce in fondo al tunnel. Dialoghi sulla vita e la modernità*, San Paolo, Milano 2018, p. 118.

nata – e si è via via sviluppata – una sorta di globalizzazione negativa destinata a sfibrare i tessuti comunitari e le risorse planetarie in vista dell'esclusiva ricerca del profitto economico. All'interno di tale sistema basato sull'indifferenza, Bauman ha intravisto – nella proposta umana, sociale e politica di Francesco – una luce in fondo al tunnel. Luce rivolta alla nascita di cambiamenti in grado di tutelare tanto l'umanità quanto l'ambiente a partire da una rilettura in senso cristiano della realtà.

Il secolo scorso ha inaugurato una sottocultura della privatizzazione della vita umana caratterizzata dalla ricerca dell'interesse individuale e, allo stesso tempo, dall'incertezza e dalla paura. Simile visione ha innescato la crescita di diseguaglianze sociali le quali hanno concepito le vite di scarto della contemporaneità ovvero i milioni di poveri e di migranti impossibilitati a raggiungere i quartieri o le nazioni ricche. Dinanzi a questo contesto, le parole, i messaggi e i gesti di solidarietà, di tutela degli emarginati e dei bisognosi, di dialogo avanzate da Bergoglio, rappresentano per Bauman le basi di un progetto culturale diretto verso una democrazia planetaria chiamata a puntare sul noi inclusivo anziché sull'io distruttivo. Proprio la tesi di una nuova globalizzazione orientata a custodire le pluralità e ad integrare l'umanità in una cittadinanza cosmopolita, raffigura il nocciolo essenziale della sensibilità politica e sociale di Francesco maturata all'interno di una rilettura pubblica del messaggio evangelico.

Sin dall'inizio del suo pontificato, il papa è uscito dalle secche di un'impostazione minoritaria del cattolicesimo indirizzata all'esclusiva difesa dei cosiddetti "valori non negoziabili", per invitare l'intera comunità ecclesiale a vivere e a fare profezia nella storia<sup>2</sup> attraverso una rivoluzione culturale cristianamente ispirata e fondata sull'amore e sulla tenerezza.<sup>3</sup> Lungi dal voler spingere i credenti verso la strutturazione di partiti cattolici, l'intento di Francesco è quello di avviare processi di cambiamento tesi a un impegno nella politica con la maiuscola, cioè in quell'attività più volte definita dal magistero come la più alta forma di carità. Così, la declinazione politica del messaggio di Bergoglio sembra assumere le sembianze di una democrazia di ispirazione cristiana nella quale i cattolici, i credenti e gli atei possano convergere su di un

---

<sup>2</sup> Cf. A. RICCARDI (a cura di), *Il cristianesimo al tempo di papa Francesco*, Laterza, Bari 2018.

<sup>3</sup> Si rimanda alle riflessioni presenti nel volume di M. NARO *La reciprocità*, San Paolo, Milano 2018.

progetto finalizzato a superare la globalizzazione dell'indifferenza e, quindi, ad occuparsi di ingiustizie, di periferie esistenziali, di ecologia integrale, di educazione, di cittadinanza globale. Si tratta di un vero e proprio approccio integrale rivolto tanto alla cura dell'umanità ferita quanto alla custodia dell'ambiente. Con questa consapevolezza, Francesco invita i credenti a occuparsi di: «iniziare processi più che di possedere spazi»<sup>4</sup> a partire dall'amore per la società e per la ricerca del bene comune inteso come modalità autentica per vivere da cristiani nella contemporaneità.

A partire da come Bergoglio concepisce la dimensione sociale dell'annuncio cristiano, in queste pagine si tenterà di riflettere sul suo pensiero politico contraddistinto dall'attenzione ai poveri, dalla formulazione di un'ecologia integrale, dalla proposta di un'antropologia politica radicata sull'educazione ad una cittadinanza democratica, dalla rilevanza del continente europeo nel panorama mondiale. Pertanto, si cercherà di tematizzare e di sviluppare quanto affermato da Bauman in merito alla possibile valenza del messaggio di Francesco per l'umanità ferita del XXI secolo. Valenza che – per il grande sociologo europeo – potrebbe coincidere con la luce che si trova alla fine di un lungo tragitto percorso in oscuro tunnel.

## **2. La dimensione sociale del *Kerygma***

Al numero 177 dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, Francesco afferma in modo chiaro che il *Kerygma*: «possiede un contenuto ineludibilmente sociale: nel cuore stesso del Vangelo vi sono la via comunitaria e l'impegno per gli altri». La fondazione teologica delle parole del papa si radica sulla consapevolezza che la redenzione del Cristo non è destinata solamente alla salvezza dei singoli individui ma anche delle relazioni sociali – e quindi politiche – che intercorrono fra gli uomini. Ciò vuol dire che il *Kerygma* abbraccia tutte le profondità e le grandezze dell'esistenza umana vissuta fra diversi ambienti e in varie comunità. Da questo assunto possiamo dedurre che l'opera di evangelizzazione nella storia è profondamente legata alla ricerca della promozione umana la quale è una delle priorità costitutive dello stesso annuncio del Cristo nel mondo. Così, possiamo comprendere l'invito

---

<sup>4</sup> PAPA FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, Città del Vaticano 2013, n. 223.

che il vescovo di Roma periodicamente avanza alla comunità dei credenti di divenire Chiesa in uscita affinché – attraverso l’annuncio del Regno di Dio – la vita sociale possa sempre più conformarsi ad uno: «spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti».<sup>5</sup>

Alla luce dell’annuncio del *Kerygma*, la dimensione sociale, politica, economica che riguarda ogni uomo viene declinata nella prospettiva della solidarietà ovvero del volgersi sempre benevolmente verso l’altro. Allora, per dirla con Mazzillo, la società sarà: «tanto più solidale e tanto più in consonanza con il Dio triunitario, quanto più entrerà in sintonia con il suo Regno».<sup>6</sup> Ne deduciamo che il cristianesimo – sia nella sua opera liturgica sia nella sua prassi sociale – non può limitarsi all’ambito privato delle singole coscienze bensì è, per sua intima essenza, destinato a esprimersi nelle pubbliche piazze di ogni tempo. In questo quadro, l’impegno politico, sociale, culturale, economico – a favore dell’uomo che s’incontra e della terra che si abita – è parte indispensabile per vivere fedelmente il messaggio del Cristo. Tale presupposto è sottolineato da Bergoglio in un significativo passaggio dell’enciclica sociale *Laudato si’*: «Quando qualcuno riconosce la vocazione di Dio a intervenire insieme con gli altri in queste dinamiche sociali, deve ricordare che ciò fa parte della sua spiritualità, che è esercizio della carità, e che in tal modo matura e si santifica».<sup>7</sup>

La riflessione sulla dimensione sociale del *Kerygma* esplicita in modo inequivocabile che se la fede non viene vissuta come un’esperienza comunitaria e sociale non può definirsi credibile. Infatti, come ci ricorda Matteo Truffelli, l’annuncio del Vangelo è: «per la vita delle persone, per la loro storia. È per la storia, non per un mondo concepito in senso astratto, atemporale, neutro. L’annuncio è tale solo se si incarna nel tempo, e per questo cambia il mondo».<sup>8</sup> Così, con il Vangelo nel cuore, i cristiani sono chiamati a essere – nelle concrete situazioni della storia – anima delle città e degli ambienti che abitano anche perché l’atto della fede mira a liberare il consesso umano dall’ingiustizia intesa come forza negativa che corrompe l’uomo. Da qui si chiarisce l’evidenza pubblica di un cristianesimo invitato a orientare la coscienza dei

---

<sup>5</sup> Ibidem, n. 180.

<sup>6</sup> G. MAZZILLO, *La dimensione sociale dell’annuncio*, San Paolo, Milano 2018, p. 18.

<sup>7</sup> PAPA FRANCESCO, *Laudato si’*, Città del Vaticano 2015, n. 231.

<sup>8</sup> M. TRUFFELLI, *Credenti inquieti. Laici associati nella Chiesa dell’Evangelii gaudium*, Roma 2016, p. 98.

singoli credenti ma anche ad andare alla ricerca di ciò che è veramente bene per l'uomo, per la società, per l'ambiente senza disinnescare la necessaria laicità delle istituzioni e del vissuto delle comunità plurali. Ciò, per la Chiesa, significa anche rimettere in moto nuovi processi in rapporto al contesto sociale nel quale si radica e opera. Inoltre, nell'insistere sulla dimensione sociale dell'annuncio cristiano, papa Francesco – a parere di Severino Dianich – avanza la proposta di una forma estroversa di Chiesa in un mondo globale: «estremamente frammentato, in un crescente pluralismo etnico, culturale e religioso che caratterizza anche i paesi di tradizione cristiana, il modo in cui la Chiesa intende strutturarsi al suo interno, impostare la sua spiritualità e il suo stile di vita deve permetterle di mostrare al mondo un volto disponibile all'incontro, sempre, ovunque e con chiunque».<sup>9</sup>

Il richiamo alla dimensione sociale del *Kerygma* è, per papa Francesco, un invito rivolto ai credenti affinché possano impegnarsi nel mondo difficile ma importante della politica. Si tratta, secondo Bergoglio, di buttarsi nella mischia dell'attività e di evitare di guardare lo scorrere delle vicende pubbliche dal balcone. La politica, infatti, nella visione del vescovo di Roma è un lavoro che prevede un martirio quotidiano ma con il quale si può divenire santi.<sup>10</sup> Passaggio fondamentale per l'opera politica riletta in senso cristiano è l'attenzione diretta ai poveri ovvero a coloro che soffrono per via delle ingiustizie dei potenti della terra. L'azione volta a diminuire le sofferenze dei miseri è il primo banco di prova di un impegno sociale cristianamente ispirato.

### 3. Il posto dei poveri

La scelta a favore dei poveri è congenita alla fede nel Dio biblico pienamente rivelato da Cristo Gesù. Infatti, il messaggio dell'incarnazione del Signore della vita – divenuto, per i cristiani, uomo come noi capace di assumere ogni nostra fragilità – allontana tanto da un vago universalismo moralistico quanto spinge ad ascoltare il grido dei poveri, dei bisognosi, dell'umanità ferita di ogni tempo. La preferenza verso gli afflitti non esclude nessuno bensì dispone l'intera comunità credente ad agire al fine di affrontare e di combattere le disuguaglianze per tutelare la dignità di ogni uomo nel quale

---

<sup>9</sup>S. DIANICH, *Chiesa estroversa*, San Paolo, Milano 2018, p. 145.

<sup>10</sup>Cf. PAPA FRANCESCO, *Incontro con le comunità di Vita Cristiana*, 30 aprile 2015.

riflette l'immagine di un Dio divenuto come lui. Difatti, come annota il teologo Gustavo Gutierrez, per i cristiani la ragione ultima della preferenza per i poveri è: «l'amore di Dio: è un'opzione teocentrica [...] La povertà è una situazione disumana contraria alla volontà di vita del Dio dell'amore».<sup>11</sup>

L'attenzione verso i poveri – prima di interessare la Chiesa o la politica – riguarda Dio stesso poiché tramite i volti sfigurati dei miseri è stata calpestata la dignità del Signore della vita. La prospettiva, allora, prima che alla moralità si lega alla volontà divina di mettersi al fianco del povero per ristabilire la giustizia nella storia. Ne deduciamo che l'opzione per i poveri non è aggiuntiva al messaggio cristiano ma si trova al cuore dello stesso tanto da poter affermare che – in questo nostro tempo – bisogna parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente.<sup>12</sup> Se le peculiarità dell'annuncio evangelico sono queste, la conseguenza per la Chiesa è inequivocabile: uscire da se stessa per andare nelle periferie geografiche e esistenziali. L'impegno per ristabilire la giustizia con mezzi politici, sociali, economici e culturali è il momento immediatamente successivo alla libera scelta di aderire alla fede in Cristo Gesù. Dalla consapevolezza teologica della scelta a favore dei poveri ne desumiamo in termini sociali, politici ed economici che la povertà non è un destino ma una condizione dovuta alle ingiustizie presenti fra i gruppi umani. Si tratta, per Jorge Pixley e Clodovis Boff, di un fenomeno: «prodotto dalla società, e non un fatto naturale. Essi sono ridotti alla povertà o costretti a rimanervi dalle forze di un sistema di dominazione. I poveri si presentano dunque come classi dominate».<sup>13</sup> Il passo successivo a questa constatazione è quello di affermare che gli stessi poveri ed emarginati sono invitati a divenire i protagonisti sia della loro liberazione sia della generazione di nuove – e più eque – dinamiche sociali e politiche in grado di rivitalizzare le nostre democrazie.

Attento a denunciare le ingiustizie che subiscono, papa Francesco ha più volte sottolineato che i poveri sono chiamati a lottare per ristabilire la giustizia. Infatti, per Bergoglio, i miseri non aspettano più gli altri ma: «vogliono essere protagonisti; si organizzano, studiano,

---

<sup>11</sup> G. GUTIERREZ, *Perché Dio preferisce i poveri*, EMI, Bologna 2015, p. 11.

<sup>12</sup> Si veda la riflessione di G. GUTIERREZ nel volume *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 1986.

<sup>13</sup> J. PIXLEY – C. BOFF, *Opzione per i poveri*, Cittadella editrice, Assisi 1987, p. 16.



lavorano, esigono e soprattutto praticano quella solidarietà tanto speciale che esiste fra quanti soffrono e che la nostra civiltà sembra aver dimenticato». <sup>14</sup> Solo i poveri possono narrare in modo autentico le loro esigenze provenienti dalle periferie umane e sociali spesso dimenticate dai governi a qualsiasi livello e di ogni orientamento politico. <sup>15</sup> Tale dinamismo dal basso, a parere del vescovo di Roma, può rinnovare le nostre democrazie anche perché ormai è impossibile: «immaginare un futuro per la società senza la partecipazione come protagoniste delle grandi maggioranze e questo protagonismo trascende i procedimenti logici della democrazia formale». <sup>16</sup>

In simile ottica, è necessario avviare nuove forme di partecipazione che includano le istanze dei poveri all'interno delle amministrazioni locali e dei governi nazionali ed internazionali. Secondo Francesco, questo processo deve interessare in primo luogo i movimenti popolari i quali sono destinati ad un ruolo essenziale non solo: «nell'esigere o nel reclamare, ma fondamentalmente nel creare. Voi siete poeti sociali: creatori di lavoro, costruttori di case, produttori di generi alimentari, soprattutto per quanti sono scartati dal mercato mondiale». <sup>17</sup> Da ciò comprendiamo come, per il papa, il futuro dell'umanità dipenda – più che dai grandi leader politici o dalle ricche multinazionali – proprio dai popoli capaci di organizzarsi e di avviare processi di cambiamento. Allora, la partecipazione dei popoli alla ricerca del bene comune potrà vincere: «con l'aiuto di Dio, i falsi profeti che sfruttano la paura e la disperazione, che vendono formule magiche di odio e crudeltà o di un benessere egoistico e una sicurezza illusoria». <sup>18</sup>

La preoccupazione e la cura nei confronti delle sofferenze degli emarginati conduce al recupero e al rilancio della missione delle istituzioni governative la quale deve coincidere con la ricerca di un ordine sociale più giusto. Per raggiungere questo fine, lo Stato e la società organizzata sono chiamati a lavorare insieme per rendere possibile il cambiamento di un sistema economico divenuto

---

<sup>14</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari*, 28 ottobre 2014.

<sup>15</sup> In merito alla questione delle periferie rimando allo studio di S.MORRA, *Dalle periferie un altro sguardo. Meditazioni bibliche a partire dalla debolezza*, Effata' Editrice, Torino 2015.

<sup>16</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al I incontro mondiale dei movimenti popolari*, cit.

<sup>17</sup> *Id.*, *Discorso ai partecipanti al II incontro mondiale dei movimenti popolari*, 9 luglio 2015.

<sup>18</sup> *Id.*, *Discorso ai partecipanti al III incontro mondiale dei movimenti popolari*, 5 novembre 2016.

disumano.<sup>19</sup> Il problema, per Andrea Riccardi, investe soprattutto le periferie pertanto la politica: «non può non tenere conto di questa realtà. Le periferie sono una sfida per l'intera società e un'emergenza per le politiche nazionali».<sup>20</sup> Simili contesti posti ai margini della società devono interrogare tanto l'intera comunità ecclesiale quanto i singoli credenti i quali – attraverso l'uscita dalle proprie certezze sociali ed economiche – sono invitati ad inserirsi nei mondi periferici per generare processi di riscatto umano e politico. In tal senso, risuonano molto attuali e convincenti le parole che René Voillaume rivolgeva negli anni Sessanta ad un gruppo di giovani religiosi: «Vivete in mezzo ai poveri: nella misura in cui condividerete più interamente la loro condizione di vita, risentirete in voi stessi in modo nuovo e come nella vostra stessa carne l'ingiustizia della loro situazione».<sup>21</sup> Solo tramite questo punto di vista si può intendere pienamente quanto Bergoglio ha ripetuto a più riprese: i grandi cambiamenti della storia si realizzano quando la realtà non è vista dal centro bensì dalla periferia.<sup>22</sup>

Dal pensiero di papa Francesco scaturisce una sorta di teologia della città che a partire dall'attenzione alle periferie e alla cura dei poveri diviene visione per una politica che deve tornare ad essere attenta agli uomini del nostro tempo. Strettamente connessa alla riflessione sui poveri, nel magistero di Bergoglio vi è la proposta di un'ecologia integrale capace di tutelare l'uomo e la sua casa ovvero la terra che abitiamo.

#### 4 - L'ecologia integrale

A guardare lo stato di salute del nostro pianeta, possiamo affermare che il grande progetto della civiltà moderna ci ha consegnato un rapporto più che turbato fra l'uomo e la natura tanto da prospettare un collasso ecologico della terra nel giro di qualche secolo. Collasso rinviabile o superabile solo se l'umanità si allontanerà da una visione esclusivamente antropocentrica per comprendere se stessa in stretta,

---

<sup>19</sup> Cf. M. ZANZUCCHI (ed.), *Potere e denaro. La giustizia sociale secondo Bergoglio*, Città Nuova, Roma 2018.

<sup>20</sup> A. RICCARDI, *Periferie. Crisi e novità per la Chiesa*, Jaca Book, Milano 2016, p. 13.

<sup>21</sup> R. VOILLAUME, *Come loro*, San Paolo, Roma 1963, p. 411.

<sup>22</sup> Su questo tema si leggano le riflessioni di A. RICCARDI e M. NARO presenti nel volume *Tutto può cambiare*, San Paolo, Milano 2018.

e positiva, relazione con l'ambiente che abita tanto da legare i diritti individuali e sociali dell'uomo a quelli della terra. Per far ciò, come afferma Jürgen Moltmann, urge adottare: «uno stile alternativo di vita, perché il precedente stile di vita adottato nelle società industriali capitalistiche è una causa determinante delle catastrofi ecologiche, che minacciano il nostro mondo».<sup>23</sup> Si tratta di ricomprendere l'ambiente, insieme a tutti i suoi elementi, nella schiera dei poveri e dei maltrattati di oggi e, quindi, di avviare processi di cambiamento affinché sia tutelata la casa comune a tutti gli uomini di ogni tempo. Ciò non significa – secondo papa Francesco – arrestare lo sviluppo economico e tecnologico bensì ripensarlo alla luce della salvaguardia della natura: «La sfida urgente di proteggere la nostra casa comune comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale, poiché sappiamo che le cose possono cambiare».<sup>24</sup> Il cambiamento potrà avviarsi a partire dall'impegno dei singoli cittadini, dei governi e dei vari attori economici per difendere e curare tanto le fragilità umane quanto quelle ambientali poiché ogni elemento del pianeta è connesso a tutti gli altri. E, per dirla con Leonardo Boff, se tutto è connesso: «noi esseri umani siamo uniti come fratelli e sorelle in un meraviglioso pellegrinaggio, legati dall'amore che Dio ha per ciascuna delle sue creature e che ci unisce anche tra noi con tenero affetto».<sup>25</sup>

Con l'enciclica sociale *Laudato si'*, Bergoglio propone l'ecologia integrale ovvero un pensiero – cristianamente ispirato – capace di comprendere le dimensioni umane, sociali e ambientali fra loro intimamente congiunte.<sup>26</sup> Nel testo, Francesco ci mostra che siamo parte di un tutto e immersi nella natura senza la quale non possiamo vivere.<sup>27</sup> L'ambiente, inoltre, non è separato dalla vita degli uomini

---

<sup>23</sup> J. MOLTSMANN, *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, p. 189.

<sup>24</sup> PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, op. cit., n. 13.

<sup>25</sup> L. BOFF, *La Magna Charta dell'ecologia integrale: grido della Terra – grido dei poveri*, AA. VV., *Curare mare terra. Commento all'enciclica Laudato si' di papa Francesco*, EMI, Bologna 2015, p. 14.

<sup>26</sup> Su tale questione si veda anche il documento preparatorio del prossimo sinodo amazzonico intitolato *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale*, Città del Vaticano 17 giugno 2019.

<sup>27</sup> Segnalo due interessanti volumi a commento dell'enciclica: G. NOTARSTEFANO (a cura di), *Abiterai la terra. Commento all'enciclica Laudato si'*, AVE, Roma 2015; G. ALCAMO (a cura di), *Educare all'«umanesimo solidale» per nuovi stili di vita*, Paoline, Milano 2018.

pertanto dinanzi alla crisi globale in atto necessitano soluzioni integrali per combattere la povertà, l'inquinamento, la deforestazione, il mutamento climatico. Così, la protezione dell'ambiente è parte integrante per ideare e realizzare politiche a sostegno dello sviluppo umano e, quindi, per promuovere il patrimonio culturale, per superare la corruzione delle istituzioni, per riconoscere le tradizioni locali, per la costruzione di spazi urbani accoglienti, per assicurare la giustizia fra le generazioni. Infatti, non possiamo dimenticare che alla base della crisi ecologica vi è il decadimento della radice umana tutta orientata, specialmente nel ricco Occidente, ad ampliare i poteri del paradigma tecnocratico dominante.<sup>28</sup> Allora, per Francesco – dinanzi alla sottocultura iper-moderna dell'individualismo – gli uomini del nostro tempo sono invitati, tramite un'autentica conversione culturale, a riscoprire la bellezza e la positività dell'alterità generazionale, sociale, ambientale, culturale tanto da farne asse portante per uno sviluppo integrale nel quale la politica non può più essere sottomessa all'economia, alla finanza e alla tecnica.

La straordinaria valenza politica della proposta a favore di un'ecologia integrale – capace tanto di far sintesi fra diversi fattori sociali quanto di valorizzare ogni elemento della terra – può realmente generare un processo di riforma. Questo potrà avviarsi solo se accompagnato da un'opera in grado di sottolineare la valenza politica dell'educazione destinata a preparare i cittadini delle democrazie del presente e del futuro. A parere del vescovo di Roma, infatti, bisogna avviare processi educativi in grado di evidenziare il significato sociale e politico di ogni azione umana.

### **5 – *Non muri ma ponti. Verso una nuova antropologia politica***

La crisi ambientale connessa sia ai crolli economico-finanziari degli ultimi anni sia alla vasta diffusione della povertà nel mondo, ci induce a pensare che – in primo luogo – è l'umanità ad avere bisogno di cambiare. Non tutto è perduto per papa Francesco, infatti, gli esseri umani sono a suo parere: «capaci di degradarsi fino all'estremo, possono anche superarsi, ritornare a scegliere il bene e rigenerarsi, al di là di qualsiasi

---

<sup>28</sup> Cf. A. TORNIELLI – P. P. SALERI, *Il denaro non governa. Politica, economia e ambiente nel pensiero sociale di Papa Francesco*, Piemme, Milano 2018.

condizionamento psicologico e sociale che venga loro imposto».<sup>29</sup> Nella nostra epoca, siamo invitati ad attivare processi a favore della sostenibilità, della ricerca della giustizia, del riconoscimento dei diritti umani e della pace. Tuttavia, i cambiamenti potranno generarsi attraverso nuove abitudini legate al consumo, alla difesa della natura, allo sviluppo della cittadinanza attiva, all'accoglienza dei migranti, alla ricerca del bene comune, alla promozione della dimensione sociale delle imprese. In questo processo, la famiglia, le religioni, le comunità, le organizzazioni di volontariato e quelle dedite alla politica hanno il ruolo fondamentale di educare le coscienze alla cura dell'altro, della società e dell'ambiente. Ne deduciamo che la convivenza umana non può più fondarsi sul semplice istinto alla sopravvivenza bensì è invitata a dilatarsi alle future generazioni.

Così, secondo Bergoglio, bisogna nuovamente avvertire che: «abbiamo bisogno gli uni degli altri, che abbiamo una responsabilità verso gli altri e verso il mondo, che vale la pena di essere buoni e onesti. Già troppo a lungo siamo stati nel degrado morale, prendendoci gioco dell'etica, della bontà, della fede, dell'onestà, ed è arrivato il momento di riconoscere che questa allegra superficialità ci è servita a poco».<sup>30</sup> Si tratta di intraprendere una sorta di conversione antropologica fondata su di un amore capace di essere civile e politico e orientato alla costruzione di un mondo migliore attraverso una cultura della cura che si sviluppi nell'intera società poiché: «nessuno può vivere isolato o indipendente dagli altri. La vita sociale non è costituita dalla somma delle individualità, ma dalla crescita di un popolo».<sup>31</sup> Inoltre, a parere di Matteo Truffelli, urge superare la sottocultura degli uomini soli al comando al fine di favorire percorsi di selezione diretti a promuovere: «persone serie, che non spaccino formule magiche e soluzioni semplici per questioni complesse [...] Persone che conservino il senso della gratuità, vivendo il servizio politico come esperienza a termine».<sup>32</sup>

In questo nuovo modello culturale, per Francesco, il cittadino si configura come il convocato al bene comune ovvero il chiamato a concorrere alla crescita dell'intera comunità umana e, pertanto,

---

<sup>29</sup> PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, op. cit., n. 205.

<sup>30</sup> *Ibidem*, n. 229.

<sup>31</sup> G. GENTILI, *Intervista a papa Francesco: «I soldi non si fanno con i soldi ma con il lavoro»*, Il Sole 24 ore, 7 settembre 2018.

<sup>32</sup> M. TRUFFELLI, *La P maiuscola. Fare politica sotto le parti*, AVE, Roma 2018, p. 91.

destinato per la sua stessa natura ad essere politico.<sup>33</sup> Così, si determina anche una sorta di recupero della politica intesa come pensiero e attività di sintesi dei bisogni e delle espressioni della collettività.<sup>34</sup> Il cittadino, allora, avrà dinanzi a sé una grande sfida, quella di ricollegare: «bontà, verità e bellezza in vista dell'unità, senza che esse si separino».<sup>35</sup> Tutto ciò presuppone che l'incontro con l'altro, con il diverso, non rappresenti più occasione di antagonismo ma opportunità di reciproco arricchimento tramite il dialogo volto ad un avanzare insieme.<sup>36</sup> Da simili presupposti si delinea la necessità di un nuovo umanesimo popolare<sup>37</sup> impegnato più che a individuare nemici, a costruire percorsi condivisi fra le culture, le diverse esperienze religiose, le varie appartenenze etniche poiché, per dirla con Vincenzo Paglia, siamo "un noi" fondato sul mistero utopico della fraternità.<sup>38</sup>

La proposta di una nuova antropologia radicata sul dialogo e sull'inclusione si configura, secondo Bergoglio, come un tassello fondamentale per riformare tanto la convivenza umana quanto la politica. Difatti, nel magistero di Francesco spesso emerge l'urgenza di puntare ad una radicale conversione antropologica tesa a garantire lo sviluppo dei singoli e, al contempo, la promozione della comunità. In tale processo, il cattolicesimo del XXI è chiamato a offrire un peculiare contributo a partire dallo stile di vita cristiano. Apporto che – con altre vesti e potenzialità – anche il continente europeo è invitato a donare alla comunità internazionale.

## 6 - Sognare l'Europa

Negli ultimi sessant'anni, la storia europea è risultata gravida di progettualità, di visione, di unità e di speranza. L'attuale scenario di

---

<sup>33</sup> Cf. J. M. BERGOGLIO, *Noi come cittadini. Noi come popolo*, LEV, Milano 2013.

<sup>34</sup> In merito all'opera volta alla riforma della politica si veda F. OCCHETTA, *Ricostruiamo la politica. Orientarsi nel tempo dei populismi*, San Paolo, Milano 2019.

<sup>35</sup> PAPA FRANCESCO, *Pastorale sociale*, Jaca Book, Milano 2015, p. 349.

<sup>36</sup> Sui temi legati al dialogo segnalò un volume che raccoglie gli interventi di Enzo Bianchi, Gianfranco Ravasi e Nunzio Galantino intitolato "Non muri ma ponti". *Per una cultura dell'incontro e del dialogo*, San Paolo, Milano 2018.

<sup>37</sup> Molto interessante è la prospettiva sul nuovo umanesimo avanzata nel volume di Luigi Ciotti e Vittorio Alberti dal titolo *Per un nuovo umanesimo. Come ridare un ideale a italiani e europei*, Solferino, Milano 2019.

<sup>38</sup> Cf. V. PAGLIA, *Il crollo del noi*, Laterza, Bari 2017.

decadenza politica, economica e sociale interpella il vecchio continente destinato a raccogliere alcune sfide che mettono in crisi la sua identità.<sup>39</sup> Difatti, con la globalizzazione dei mercati e la finanziarizzazione dell'economia, si è aperta una stagione difficile per l'Europa la quale – a parere di Francesco – deve avere una determinata missione nel mondo connessa al sogno di: «un'Europa giovane, capace di essere ancora madre: una madre che abbia vita, perché rispetta la vita e offre speranza [...] un'Europa che promuove e tutela di diritti di ciascuno, senza dimenticare i doveri verso tutti [...] un'Europa di cui non si possa dire che il suo impegno per i diritti umani è stato la sua ultima utopia».<sup>40</sup> Si tratta, allora, di ravvivare l'anima del continente attraverso la riscoperta delle sue radici culturali e religiose per avanzare un nuovo umanesimo europeo.<sup>41</sup>

Venute meno le sicurezze della generazione successiva al secondo conflitto mondiale, l'intero popolo europeo è invitato a riscoprire i valori fondanti della propria storia e della possibile azione presente e futura a favore del resto dell'umanità.<sup>42</sup> Un cammino, come sostiene il papa, che sia capace di mettere l'uomo al centro di ogni agenda politica e sociale poiché l'Europa: «non è una raccolta di numeri o di istituzioni, ma è fatta di persone [...] le persone hanno volti, ci obbligano ad una responsabilità reale, fattiva, "personale"; le cifre ci occupano con ragionamenti, anche utili ed importanti, ma rimarranno sempre senz'anima».<sup>43</sup> È opportuno, quindi, formulare un'agenda politica<sup>44</sup> a partire dall'abbattimento di ogni muro teso a ledere le libertà culturali, sociali, politiche, economiche e migratorie

---

<sup>39</sup> In merito alle sfide che chiamano l'Europa ad un nuovo protagonismo segnalo il testo di Z. BAUMAN dal titolo *Oltre le nazioni. L'Europa tra sovranità e solidarietà*, Laterza, Bari 2019.

<sup>40</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso in occasione del conferimento del Premio Carlo Magno*, 6 maggio 2016.

<sup>41</sup> Cf. A. RICCARDI, *L'utopia europea di Francesco*, in Francesco, *Sognare l'Europa*, EDB, Bologna 2017.

<sup>42</sup> Molto interessante la proposta presente nel volume curato da diversi autori e intitolato *EurHope. Un sogno per l'Europa, un impegno per tutti*, AVE, Roma 2019.

<sup>43</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla conferenza "(re)thinking europe"*, 28 ottobre 2017.

<sup>44</sup> Lo schema che Francesco propone per il rilancio dell'Europa, lo ritroviamo anche nel resto della sua politica internazionale. Su questo tema rimando a P. FERRARA, *Il mondo di Francesco. Bergoglio e la politica internazionale*, San Paolo, Milano 2016 e a FRANCESCO – D. WILTON, *Dio è un poeta. Un dialogo inedito sulla politica e la società*, Rizzoli, Milano 2018.

tanto dei cittadini europei quanto di coloro che sperano di costruire il proprio avvenire nel nostro continente. Così, attraverso i suoi interventi sull'Europa, Bergoglio sembra proporre un manifesto culturale affinché il vecchio continente diventi sempre più uno spazio di dialogo, inclusione, solidarietà, sviluppo integrale.

In tale visione, il progetto di una nuova politica europea – alla quale i cristiani sono invitati a dare un contributo significativo – è fondamentale per lo sviluppo di una globalizzazione attenta tanto all'uomo quanto all'ambiente. Dentro questo scenario, per il papa, urge sostenere – e ove possibile potenziare – sia la famiglia sia le istituzioni educative come la scuola e l'università al fine di rilanciare al mondo intero l'immenso patrimonio umano, artistico, tecnico, sociale e religioso del continente europeo il quale ha maturato la cultura dei diritti dell'uomo. Così, i figli della nuova Europa ereditano: «una cultura che sappia delineare strategie non di morte ma di vita, non di esclusione ma di integrazione».<sup>45</sup> Un sogno questo, che a parere di Bergoglio la comunità di uomini e di donne dell'Unione Europea può concretizzare nell'immediato e prossimo futuro.

### **7 - Conclusione. *Avviare percorsi***

Nel cambiamento d'epoca in atto, il pensiero di Papa Francesco si propone come una base fondante volta a riformare l'opera politica tanto a livello mondiale quanto nel panorama locale. Infatti, l'attenzione ai poveri, all'ecologia integrale, ai diritti umani, alla cittadinanza responsabile e al ruolo dell'Europa nel mondo sembra indicare una sorta di alfabeto basilare per la costruzione di un'agenda politica globale in grado, allo stesso tempo, di valorizzare i territori e gli scenari internazionali. In tale progetto, i cristiani – per Bergoglio – sono invitati ad offrire un contributo alle moderne democrazie specialmente nel fornire una visione lunga e profonda capace di intraprendere una stagione di riforma dove più che occupare spazi e potere occorre iniziare processi.

Questo progetto tiene in grande considerazione il protagonismo dei movimenti popolari portatori delle istanze reali dei cittadini e, pertanto, mezzo necessario per riavvicinare la politica alle esigenze

---

<sup>45</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso in occasione del conferimento del Premio Carlo Magno*, cit.



degli uomini e delle donne del nostro tempo. La prospettiva del papa, così, avanza uno stile nuovo – e alternativo all'attuale – in grado, se preso realmente in considerazione, di dare un apporto significativo al fine del superamento del paradigma individualistico-tecnologico della tarda modernità. Di conseguenza, il pensiero politico di Francesco sintetizza la necessità di formulare un nuovo umanesimo popolare orientato a ricercare più l'unità che il conflitto, a considerare più la realtà che le ideologie, a valorizzare la globalità più che i particolarismi e, dunque ad avviare percorsi – ormai non più rinviabili – finalizzati a tutelare l'umanità delle future generazioni.

## Sull'Edizione Nazionale degli scritti di Giorgio La Pira

Rimanendo inaccessibile agli studiosi la consultazione della Bibliografia degli Scritti di Giorgio La Pira curata da Vittorio Peri<sup>1</sup>, le opere del Servo di Dio potranno essere finalmente oggetto di studio e di organica lettura grazie alla pubblicazione dell'Edizione Nazionale che ha preso il via editando i primi tre volumi<sup>2</sup>. Ampia notizia è stata data con due significative presentazioni, sia per le città in cui si sono tenute che per i qualificati relatori<sup>3</sup>.

Giorgio La Pira è stato un uomo che ha compiuto nel corso della sua esistenza terrena un dialogo con i singoli e con i popoli all'insegna della libertà e dell'amore. E' stato un dialogo fra cielo e terra, immagine che rimanda idealmente al colloquio del Figlio dell'uomo con Mosè ed Elia.

Questo singolare personaggio è stato in grado di compiere, nel corso di mezzo secolo, un servizio alla verità, da cristiano, senza mai suscitare risentimento o avversione in chi non accettava il suo credo. Era diverso per l'innato ingegno, per la prefigurazione e lungimiranza degli esiti di avvenimenti ritenuti assolutamente impossibili, per la sua fede incrollabile nel Cristo risorto. E' stato diverso perchè figlio di un

---

\*Testo curato dalla Redazione

<sup>1</sup> Il prof. Vittorio Peri è stato uno dei postulatori della causa di beatificazione di Giorgio La Pira e grazie al suo insonne e costante impegno si deve se l'inchiesta diocesana fiorentina potè concludersi il 4 aprile del 2005, malgrado gli inevitabili ostacoli che normalmente si presentano per il rispetto delle norme canoniche che regolano la materia.

<sup>2</sup> Il primo volume: *Scritti giovanili*, è stato curato da Piero Antonio Carnemolla; il secondo volume, (diviso in due tomi): *La fondazione romanistica. Scritti di storia e di diritto romano*, da Patrizia Giunti; il terzo volume *Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale*, da Ugo De Siervo. La casa editrice che ne ha curato la stampa è la Firenze University Press.

<sup>3</sup> Alla prima presentazione, tenuta a Roma l'11 aprile 2019 nella Sala della Regina, Montecitorio, dopo l'intervento del card. G. Bassetti, hanno relazionato i proff. Francesco Paolo Casavola e Renato Moro Quindi A Firenze, il 14 maggio 2019, presso l'Aula Magna dell'Università Fiorentina, sono intervenuti il Magnifico Rettore prof. Francesco Dei, la dott.ssa Diana Marta Toccafondi, il Presidente del Consiglio dei Ministri prof. Giuseppe Conte, i curatori dei singoli volumi. La serata si è conclusa con la magistrale relazione del prof. Paolo Grossi

particolare popolo, quello della Sicilia, i cui abitanti, anche se, nel corso della storia, sono stati sottomessi al padrone di turno, spiritualmente sono stati sempre liberi .

La Pira ci ha lasciato una gran mole di scritti che per contenuto, varietà e forma sono un *unicum* nel nostro tempo perchè, in considerazione della vastità del suo sapere e di suoi interessi, sempre e in ogni occasione è presente la sua umanità.

L'Edizione Nazionale – e interessante è la storia di questa iniziativa il cui contenuto è leggibile nella Presentazione qui riportata – si prefigge di raccogliere organicamente<sup>4</sup> il vastissimo *corpus* degli scritti lapiriani consentendo in tal modo di conoscerne la vita, la personalità, il pensiero e le virtù del Sindaco di Firenze. L'auspicio è che questi primi tre volumi, a cui seguiranno gli altri programmati, non facciano solo bella mostra negli scaffali delle biblioteche, ben sistemati ma intonsi.

Per una conoscenza dettagliata del lavoro svolto da chi si è adoperato con costanza, impegno e competenza a far conoscere gli scritti di La Pira con un lavoro di ricostruzione degli stessi fedele e filologicamente rigoroso, si riportano qui di seguito due documenti che attestano il laborioso *iter* del progetto e la Nota Introduttiva agli Scritti Giovanili, sezione in cui si è preferito adottare il criterio cronologico.

La Redazione

---

<sup>4</sup> Divisa in sezioni non ci sembra che il criterio della sequenza cronologica si possa adattare all'epistolario perchè, per loro natura, le lettere hanno una cadenza temporale precisa e quindi tale da seguire i sentimenti, le occasioni, l'*animus* dello scrittore, oltre ad essere fonte privilegiata di conoscenza storica. Opportunamente, come viene spiegato nella nota introduttiva agli Scritti Giovanili – che si riporta in calce – in questa sezione è stato adottato il criterio cronologico.

## 1) PRESENTAZIONE DELL'EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE DI GIORGIO LA PIRA

Giorgio La Pira scomparve a Firenze il 5 novembre 1977 e l'interesse pubblico per la tutela, la conservazione e la valorizzazione del patrimonio documentario che conteneva la memoria della sua attività di giurista, di politico di rilievo nazionale e internazionale, di sindaco di Firenze, nonché della sua testimonianza cristiana, si esprime immediatamente attraverso il provvedimento, emesso dalla Soprintendenza Archivistica per la Toscana il 10 novembre 1977, che dichiarava il suo archivio «di notevole interesse storico» ai sensi del DPR 30 settembre 1963, n. 1409.

Il grande rilievo rivestito dal materiale archivistico di Giorgio La Pira per la storia italiana venne poi ulteriormente ribadito con un successivo provvedimento di dichiarazione del 4 giugno 1985, emesso dalla stessa Soprintendenza Archivistica, che sottolineava l'importanza delle testimonianze conservate nei suoi carteggi che riflettono tutti gli avvenimenti di quest'ultimo quarantennio e l'opera da lui svolta in campo nazionale a partire dal 1938, in campo internazionale a partire dal 1951 e rappresentano uno strumento indispensabile per la ricerca documentale e lo studio approfondito dei grandi tempi politici della storia del nostro tempo.

La memoria storica della personalità e dell'azione di Giorgio La Pira ha avuto corrispondenza nell'attività della Fondazione Giorgio La Pira che, dopo una prima costituzione come associazione civile non riconosciuta, ha ottenuto personalità giuridica con il Decreto del Ministro dell'Interno del 28 marzo 1996 pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 86 del 12 aprile 1996. La Fondazione ha stipulato una Convenzione con l'erede universale indicato nel testamento di Giorgio La Pira («il Convento di San Marco nella persona del Padre Provinciale»), successivamente integrata per le variazioni intervenute nella struttura dell'ordine domenicano dei Frati Predicatori. In base a tale Convenzione «rimane affidata permanentemente alla Fondazione la tutela, la cura, lo studio, l'utilizzazione e la valorizzazione del lascito ereditario disposto dal Prof. Giorgio La Pira col suo testamento del 4 agosto 1977».

Fin dalla sua istituzione, la Fondazione Giorgio La Pira si dava

statutariamente come scopo la promozione di iniziative culturali e sociali nel nome del Prof. Giorgio La Pira, per tramandarne il pensiero e l'azione a livello nazionale e internazionale e per conservare ed utilizzare a fini scientifici e culturali l'Archivio e la Biblioteca del defunto autore, favorendo nei rapporti tra le persone, le comunità ed i popoli il dialogo e la pace, nel solco della tradizione cristiana, della dottrina della Chiesa e del suo magistero.

Fu la Fondazione a farsi promotrice presso il Ministero per i Beni Culturali e Ambientali dell'istanza di istituire una Commissione per l'Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira, anche in relazione alle celebrazioni del cinquantesimo anniversario della Costituzione della Repubblica Italiana, alla cui redazione, in particolare nei Principi Fondamentali, La Pira aveva dato un determinante contributo quale membro dell'Assemblea Costituente. Il Comitato di settore Beni Librari del Ministero, nella seduta del 17 febbraio 1997, si pronunciò sulla proposta esprimendo in modo unanime parere favorevole. Ne seguì il Decreto del Ministro per i Beni Culturali e Ambientali del 24 marzo 1997 che istituiva la Commissione ministeriale e ne nominava i membri nelle persone di Francesco Adorno, Pier Luigi Ballini, Francesco Paolo Casavola, Giulio Conticelli, Ugo De Siervo, Piero Fiorelli, Carla Guiducci Bonanni, Fioretta Mazzei, Silvano Nistri, Mario Primicerio, Antinesca Rabissi Tilli, Andrea Riccardi, Mario Scotti. Nella seduta di insediamento della Commissione, avvenuta il 15 maggio 1997, Fioretta Mazzei fu eletta Presidente e Carla Guiducci Bonanni Segretario Tesoriere.

L'11 novembre 1998 scomparve la Presidente Fioretta Mazzei, che aveva mantenuto le funzioni anche di Presidente della Fondazione Giorgio La Pira. Il 3 marzo 1999 la Commissione nominava Giulio Conticelli nuovo Presidente della Commissione Ministeriale con la conferma di Carla Guiducci Bonanni quale Segretario Tesoriere, mentre Mario Primicerio succedeva a Fioretta Mazzei nella Presidenza della Fondazione Giorgio La Pira. A seguito della morte di Carla Guiducci Bonanni, avvenuta il 30 marzo 2013 dopo un ininterrotto impegno di oltre sedici anni come Segretario Tesoriere, la Commissione ha proposto al Ministero un'integrazione, anche per le sopravvenute scomparse medio tempore dei Commissari Francesco Adorno, Antinesca Rabissi Tilli e Mario Scotti e per le dimissioni presentate dal Commissario

Francesco Paolo Casavola. Con Decreto del Ministro dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo del 18 aprile 2017 sono stati nominati i nuovi Commissari nelle persone di Bruna Bagnato, Bruna Bocchini, Lucilla Conigliello, Augusto D'Angelo, Patrizia Giunti e Diana Marta Toccafondi. La Commissione ha proceduto, il 7 giugno 2017, al rinnovo delle cariche nominando Presidente Diana Toccafondi e Segretario Tesoriere Lucilla Conigliello.

### **Il progetto editoriale**

Già nell'istanza presentata al Ministero dalla Fondazione Giorgio La Pira per l'istituzione della Edizione Nazionale si segnalava la complessità dell'impresa: se da un lato veniva prospettata un'articolazione degli scritti in sezioni tematiche (Opere Storico-Giuridiche, Opere Politico-Costituzionali, Opere Sociali- Amministrative, Opere dell'Attività Internazionale, Opere Religiose-Spirituali, oltre ad una sezione denominata Epistolario), dall'altro non si nascondeva la difficoltà di individuare in modo completo ed esaustivo tutti gli scritti editi di Giorgio La Pira, numerosissimi e spesso disseminati in pubblicazioni, anche periodiche, di non facile reperimento. Consapevole di questa difficoltà, la Commissione ritenne fosse opportuno, come atto preliminare, redigere una Bibliografia degli scritti di Giorgio La Pira che, curata da Giulio Conticelli con Lorenzo Artusi, venne edita dal Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e dalla Fondazione Giorgio La Pira nel 1998.

A questa Bibliografia – che ricostruisce cronologicamente la produzione editoriale di La Pira – ha fatto seguito la vastissima Bibliografia cronologica degli scritti di Giorgio La Pira in trentatré volumi (Roma 1999), redatta da un gruppo di ricercatori sotto il coordinamento scientifico di Vittorio Peri e disponibile in copia unica presso la Fondazione Giorgio La Pira. L'opera, contenente anche la fotocopia degli scritti di La Pira, fu realizzata a cura e spese della Fondazione e degli altri attori della Causa di Beatificazione.

Anche la struttura dell'Edizione Nazionale prospettata fin dall'inizio, basata su un'aggregazione per quanto possibile 'sistematica' degli scritti lapiriani, ricondotti nell'alveo delle grandi tematiche che avevano ispirato l'azione e contraddistinto la vita e l'impegno di La Pira, non era immune da problemi interpretativi ed è stata sottoposta ad un serrato

vaglio critico da parte della Commissione, che ha sempre avuto presente la natura fortemente coesa del pensiero e quindi degli scritti lapiriani. Come ebbe a dire, con felice espressione, la prima Presidente Fioretta Mazzei, stretta collaboratrice di Giorgio La Pira sin dalla fine degli anni Quaranta, gli scritti lapiriani avevano una 'struttura circolare'. Non si può infatti non osservare come la porosità della trama letteraria del testo lapiriano faccia filtrare e penetrare richiami biblici in testi dedicati alla politica o all'economia, così come riferimenti giuridici in contesti peculiarmente religiosi, o faccia riferimento ai problemi dell'ordine internazionale anche in relazione a dimensioni politiche locali, oppure metta in rapporto l'attenzione verso le innovazioni tecnico-scientifiche con la ricerca di un nuovo umanesimo.

La prima proposta di articolazione della raccolta degli scritti editi di Giorgio La Pira elaborata dalla Commissione agli inizi degli anni 2000 prevedeva che l'Edizione Nazionale si strutturasse in sei sezioni, affidate ad alcuni fra i componenti della Commissione medesima: la prima sezione, intitolata La fondazione romanistica. Scritti di storia e di diritto romano, era affidata a Francesco Paolo Casavola; la seconda, intitolata L'architettura costituzionale. Scritti di politica e diritto costituzionale, era affidata a Ugo De Siervo; la terza, intitolata La città e la persona umana. Scritti sociali e amministrativi, era affidata a Pier Luigi Ballini e Giulio Conticelli; la quarta, intitolata La pace e il nuovo ordine internazionale. Scritti sulle relazioni internazionali, era affidata a Giorgio Gaia e Mario Primicerio; la quinta, intitolata Il credente e la Chiesa. Scritti di vita religiosa ed ecclesiale, era affidata a Andrea Riccardi e Silvano Nistri; la sesta sezione, infine, era destinata a contenere un Repertorio dell'Epistolario.

In quegli stessi anni si assiste ad un fiorire di pubblicazioni – promosse dalla Fondazione La Pira – che mettono a disposizione della ricerca importanti fonti inedite conservate nell'Archivio Giorgio La Pira presso la Fondazione stessa. I ricercatori, e la stessa Commissione incaricata dell'Edizione Nazionale, possono così avvantaggiarsi del contributo di riflessioni storico-critiche provenienti dalla pubblicazione soprattutto degli epistolari realizzata dalla Fondazione La Pira: ci si riferisce in particolare alla corrispondenza giovanile con i familiari (2008), alle lettere di contenuto spirituale con Paola Ramusani (2011) e con Fioretta Mazzei (2019), al carteggio con Emilio Betti durante la

sua formazione giuridico-romanistica (2014), alle lettere con Amintore Fanfani (2003) e con Aldo Moro (2017). Di considerazione speciale, sia per la consistenza numerica in oltre duemila lettere sia per la connessione tematica con i testi editi da Giorgio La Pira dagli anni Cinquanta al 1977, la pubblicazione, anche questa curata dalla Fondazione La Pira, dell'epistolario con i Pontefici Pio XII (2004), Giovanni XXIII (2009) e Paolo VI (2015). Si tratta del più ampio carteggio di una personalità diretto ai Papi del Novecento sinora edito, reso possibile per la presenza delle copie delle missive conservate nell'Archivio a cura di Antinesca Rabissi Tilli, che aveva affiancato quotidianamente La Pira quale segretaria per oltre tre decenni.

Di particolare utilità risulteranno i volumi – frutto di un importante progetto svolto dalla Fondazione La Pira nel quinquennio 2007-2012 – contenenti la descrizione dell'Archivio Giorgio La Pira: il primo volume *Archivio Giorgio La Pira. Corrispondenza* (2009) si riferisce alla descrizione di tutta la prima sezione dell'Archivio, che contiene le oltre 50.000 carte relative alla corrispondenza tenuta da La Pira dal 1951 al 1977. Il secondo volume *Archivio Giorgio La Pira. Lettere, appunti, discorsi* (2012) è l'inventariazione e descrizione delle altre sezioni dell'Archivio (quali ad esempio la corrispondenza con i monasteri di clausura e con i carcerati, i testi dei discorsi, gli appunti ecc.) e del materiale reperito per mezzo di acquisizioni da altri fondi archivistici e ricognizioni successive di materiali anche provenienti dal Convento domenicano di San Marco di Firenze, ove Giorgio La Pira aveva avuto per molti anni il suo domicilio, vivendo nello stesso Convento. Nel 2017 è stato infine pubblicato, sempre a cura della Fondazione, un aggiornamento dell'inventariazione, riferito alla sezione 'aperta' dell'archivio, contenente materiale acquisito successivamente alla morte di La Pira, che negli anni si è arricchita mediante acquisizioni e scambi da altri fondi archivistici nazionali ed esteri.

L'arricchimento conseguente alla pubblicazione di queste fonti e di questi strumenti di ricerca, unito alla necessità di cogliere l'occasione offerta dalle innovazioni tecnologiche nel campo dell'editoria digitale hanno portato la Commissione a riconsiderare il piano editoriale e, soprattutto, a valutare l'ipotesi di aprire l'Edizione Nazionale alla possibilità di una pubblicazione digitale su web, pienamente e



liberamente accessibile, da affiancare alla edizione cartacea. Nel 2010 la Commissione ha deciso quindi di attivarsi per la pubblicazione anche in forma digitale dell'Edizione Nazionale, con la precisa determinazione di realizzarla in accesso aperto, così da garantire la conoscenza più ampia possibile del contenuto culturale degli scritti di Giorgio La Pira, in piena sintonia con le finalità di tutela dell'interesse pubblico alla conservazione e alla diffusione del patrimonio culturale della Nazione, che costituisce la ragione dell'istituzione delle Edizioni Nazionali.

Nel 2017 la Commissione, nella sua nuova composizione, pur confermando sostanzialmente la struttura 'architettonica' dell'Edizione, sia cartacea che digitale, ha ritenuto opportuno ridiscutere e approvare in via definitiva sia le intitolazioni delle sezioni che i nomi dei curatori, così da avviare concretamente – sotto il coordinamento della Commissione e la responsabilità dei singoli curatori – la selezione definitiva dei testi, la loro acquisizione digitale e il loro controllo, nonché la normalizzazione dei criteri editoriali, in vista della pubblicazione sia cartacea che digitale, entrambe affidate alla Firenze University Press.

Questo il piano definitivo dell'Edizione Nazionale:

- la prima sezione, intitolata Scritti giovanili, è curata da Piero Antonio Carnemolla;
- la seconda sezione, intitolata La fondazione romanistica. Scritti di storia e di diritto romano, è curata da Patrizia Giunti;
- la terza sezione, intitolata Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale, è curata da Ugo De Siervo;
- La quarta sezione, intitolata La città e la persona umana. Scritti sociali, politici e amministrativi, è curata da Pier Luigi Ballini e Giulio Conticelli;
- La quinta sezione, intitolata La costruzione della pace. Scritti di politica internazionale, è curata da Bruna Bagnato;
- La sesta sezione, intitolata Il credente e la Chiesa. Scritti di vita religiosa ed ecclesiale, è curata da Bruna Bocchini e Augusto D'Angelo.

L'obiettivo della comprensione e del rispetto della 'circolarità' dell'universo lapiriano e delle sue molteplici dimensioni, di cui già si era fatta portatrice la prima Presidente Fioretta Mazzei, è stato confermato come obiettivo condiviso dai componenti della Commissione. L'articolazione in sezioni risponde pertanto ad un'esigenza funzionale

e ad una migliore ermeneutica dei testi e non intende prospettare alcun isolamento tematico. Solo nella prima sezione, quella degli scritti giovanili, è stato seguito il mero criterio cronologico, nelle altre il criterio della sequenza cronologica si applica all'interno dell'articolazione contenutistica. Non sono mancati i problemi nell'attribuzione degli scritti alle varie sezioni: in alcuni casi è stato necessario operare delle scelte, frutto di attenta disamina all'interno della Commissione e tra i curatori, nello sforzo costante di contemperare per quanto possibile 'circularità' e afferenza tematica, e di mantenersi fedeli ad un coerente impianto metodologico ed interpretativo. Gli indici e le diverse funzioni di ricerca rese possibile dall'edizione digitale permetteranno comunque una pluralità di accessi e di interrogazioni.

Per una maggiore comprensione dei caratteri della presente Edizione, si ritiene opportuno entrare nel merito di alcuni dei criteri adottati.

Si è scelto di inserire nell'Edizione Nazionale i testi a stampa pubblicati da Giorgio La Pira durante la sua vita (con la sola eccezione di alcuni scritti giovanili), nell'intento di mettere a disposizione degli studiosi un panorama possibilmente completo di quanto La Pira stesso ha voluto rendere noto a tutti tramite la sua attività di pubblicista. Una attività – come si potrà facilmente constatare – particolarmente intensa, malgrado le non poche difficoltà e le tante vicende che si succedettero durante la sua vita; non a caso, numerosi testi qui inseriti risultano assai poco citati, se non totalmente sconosciuti

Non sono state invece inserite le verbalizzazioni dei tanti interventi di La Pira nelle Assemblee rappresentative di cui ha fatto parte (Assemblea Costituente, Camera dei deputati, Consiglio comunale di Firenze) malgrado la buona qualità, in numerosi casi, di queste verbalizzazioni: a prescindere dal fatto che questi interventi possono essere agevolmente consultati negli Atti di questi organi, si tratta pur sempre della trascrizione integrale o sommaria di interventi orali, non di rado naturalmente frammentari poiché facenti parte di complessi dibattiti nei quali è intervenuta una pluralità di soggetti. D'altra parte, in qualche caso particolarmente significativo La Pira ha trasfuso in apposite pubblicazioni, che sono naturalmente inserite nella presente Edizione, alcuni dei suoi interventi a queste assemblee.

Non sono state neppure inserite le numerose lettere di La Pira ai suoi molti interlocutori, seppure già in parte rese note tramite le

pubblicazioni a cui è si è prima fatto riferimento. Ciò anzitutto per coerenza con il criterio, già sopra esposto, di pubblicare i soli testi editi dallo stesso La Pira. Si aggiunga inoltre che i suoi numerosissimi scambi epistolari non sono ancora tutti noti ed accessibili, malgrado le ormai numerose ed interessanti pubblicazioni in materia, e quindi il loro inserimento avrebbe rischiato di produrre un'informazione incompleta ed in certa misura deformante. Sono stati accolti nell'Edizione soltanto gli scritti firmati o siglati da La Pira, con la sola eccezione delle Premesse dei dieci numeri di «Principî», che non sono sottoscritte o siglate ma che, per stile e unanime giudizio, sono da attribuire con certezza a La Pira

Gli scritti di La Pira ristampati in forma identica su giornali o pubblicazioni diverse sono stati inseriti solo nella prima edizione, facendo riferimento alle ulteriori uscite nelle note bibliografiche. Come eccezione a questo criterio in limitati casi sono stati, invece, inseriti alcuni scritti ristampati a distanza di tempo o utilizzati da La Pira per comporre opere di maggior consistenza (tipico il caso degli scritti confluiti ne *La nostra vocazione sociale*): in casi del genere si è scelto di pubblicarli sia nella loro veste originaria sia in quella successiva, dal momento che – al di là della presenza di alcune modifiche inserite nei testi ripubblicati – resta comunque significativa l'occasione particolare ed il contesto temporale in cui ogni pubblicazione ha visto la luce.

Per quanto attiene ai criteri di edizione, tutti i volumi della collana hanno la stessa impostazione, concordata dalla Commissione con l'Editore, e sono introdotti da un saggio del curatore e da una nota che esplicita di volta in volta i criteri adottati in base alle specificità del volume. All'interno delle varie sezioni gli scritti di La Pira vengono pubblicati in ordine cronologico e vengono lasciati nella loro forma originaria, normalizzando solo gli spazi nella punteggiatura, l'uso del trattino per gli incisi e l'uso dei caratteri espansi. Scelte particolari sono esplicitate nella nota introduttiva di ciascun volume. Il riferimento bibliografico esteso, così come altre note che il curatore ritenga eventualmente necessarie, vengono inseriti in una nota asteriscata al titolo di ciascuno degli scritti di La Pira. Quando negli scritti sono presenti rimandi interni alle pagine originali viene aggiunto tra parentesi quadre il rimando alle pagine della presente edizione. L'edizione digitale, curata anch'essa dalla Firenze University Press,

consente le migliori condizioni di fruizione e interrogazione. Da sottolineare la scelta di massima e piena accessibilità garantita per tutti in web attraverso la pubblicazione in accesso aperto con licenza d'uso Creative Commons Attribution 4.0 International. I formati pdf ed epub consentono diversi tipi di consultazione a partire da diversi device. Rilevante anche la garanzia di long term preservation dei contenuti digitali offerta dall'editore.

Anzi, sempre a La Pira potrebbero essere attribuite anche le tante e caratteristiche introduzioni e citazioni che in specifiche rubriche (Lecture dei Padri, Lecture dei pensatori, Lecture dei Padri e dei pensatori) arricchiscono i fascicoli di «Principi» e che sono poi largamente riprese nelle Premesse e negli articoli firmati da La Pira. Peraltro si è evitato di inserire questi materiali fra gli scritti di La Pira, in considerazione della loro frammentarietà e della loro prevalente natura di citazioni di opere altrui. Continuità ed innovazione caratterizzano dunque questa Edizione Nazionale che comprende i testi editi da Giorgio La Pira durante la sua vita nell'ampio spettro di temi e problemi toccati: dall'ambito della riflessione teologica cristiana a quelli dell'esegesi della tradizione del diritto romano e del suo magistero universitario per oltre quattro decenni nell'Università di Firenze, dall'impegno sociale e politico per i poveri sino all'attività come Sindaco della città di Firenze e come operatore per la pace.

Nodo centrale, nell'universo degli scritti lapiriani, si conferma la riflessione sul valore della persona umana che si proiettò nel suo contributo all'elaborazione della Costituzione della Repubblica: questa Edizione Nazionale consacra e conferma il rilievo di Giorgio La Pira nella storia della cultura della Nazione italiana, con un apporto alla costruzione per la pace di un'Europa di «popoli, nazioni e città».

## **2) NOTA INTRODUTTIVA AGLI SCRITTI GIOVANILI**

Il primo volume dell'Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira raccoglie gli scritti riferibili al periodo dell'infanzia e della giovinezza – quindi della formazione – del giovane La Pira nella sua terra di origine, la Sicilia, e in particolare a Pozzallo, sua città natale, e a Messina. Si tratta di scritti che vanno dal 1919 al 1924, che hanno per oggetto argomenti eterogenei (per lo più letterari, almeno nella prima

fase) e che consentono di seguire le principali tappe evolutive non solo dei suoi interessi e della sua formazione culturale ma anche della sua personale ricerca esistenziale.

Nell'economia generale dell'Edizione Nazionale – finalizzata alla raccolta e messa a disposizione del pubblico di un corpus organico e tematicamente strutturato delle opere edite – questo primo volume riveste dunque un carattere in qualche modo atipico, che potremmo definire storico-biografico e testimoniale, piuttosto che autoriale. È per questo motivo che si è ritenuto di presentare gli scritti in una sequenza meramente cronologica, ma soprattutto – in deroga al criterio generale adottato per gli altri volumi – di inserire anche testi che – rimasti inediti – sono stati rinvenuti e pubblicati successivamente, come dettagliatamente esposto nel saggio introduttivo.

Tale scelta, adottata per ragioni di completezza, ha comportato che tali testi venissero riproposti con le stesse modalità editoriali (comprese le note nel corpo del testo, che indicano eventuali dubbi di lettura, lacune, note esplicative ecc.) adottate dall'originario curatore che ha avuto accesso agli inediti, alla cui opera si rimanda con estesa citazione bibliografica nella nota asteriscata al titolo del testo medesimo.



FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI NOVEMBRE 2019  
DALLA KROMATOGRAFICA - ISPICA (RG) - VIA BARRIERA, 1  
TERL./FAX. 0932 952278W