

I contributi pubblicati nella rivista *Sacramentaria & Scienze religiose* sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO (ANCONA)

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO *REDEMPTORIS MATER* (ANCONA)

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Mario Florio.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Davide Barazzoni, Sebastiano Serafini
Giovanni Frulla, Leonardo Pelonara, Gaetano Tortorella, Giovanni Varagona
(docenti dell'ITM e dell'ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Andrea Bozzolo (Italia), Pontificia Università Salesiana.

Pasquale Bua (Italia), Istituto Teologico Leoniano (Anagni).

Riccardo Burigana (Italia), Centro di Studi per l'Ecumenismo in Italia (Firenze).

Carla Canullo (Italia), Università di Macerata.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia (Firenze).

Emmanuel Falque (Francia), Institut Catholique de Paris.

Roberto Nardin (Italia), Pontificia Università Lateranense.

Lucia Panzini (Italia), Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificia Università Lateranense.

Natalino Valentini (Italia), Istituto Studi Ecumenici San Bernardino (Venezia).

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Palacký Univer. (Rep. Ceca).

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

63

*Sinodalità, sinodo, sinodale.
Processi, eventi, forme e stili.*

*Synodality, Synod, Synodal.
Processes, Events, Forms, and Styles.*

ANNO XXXIV / 2025 – N. 1

Cittadella Editrice – Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 – 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 – 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Immagine di copertina: *Moltiplicazione dei pani e dei pesci*,
Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
www.wikimedia.org. Elaborazione grafica di un dettaglio

Finito di stampare da
Grafiche VD srl – Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

INDICE

Editorial	Pag. 9
Editoriale	» 13

SEZIONE *SACRAMENTARIA* ARTICOLI

NM. 11,10-30 COME ICONA SINODALE	
NUM. 11,10-30 AS SYNODAL ICON	
Antonio Nepi	» 19
I SINODI DIOCESANI A PESARO: DA LEALE MALATESTA A LUIGI CARLO BORROMEO (1373-1959)	
DIOCESAN SYNODS IN PESARO: FROM LEALE MALATESTA TO LUIGI CARLO BORROMEO (1373-1959)	
Filippo Alessandroni	» 33
<i>SINE SYNODO NON POSSUMUS</i> SINODALITÀ E SUCCESSIONE APOSTOLICA	
<i>SINE SYNODO NON POSSUMUS</i> SYNODALITY AND APOSTOLIC SUCCESSION	
Giovanni Frausini	» 59
SYNODICAL GOVERNMENT IN THE CHURCH OF ENGLAND: HISTORICAL PERSPECTIVES AND CONTEMPORARY CHALLENGES	
IL GOVERNO SINODALE NELLA CHIESA DI INGHILTERRA: PROSPETTIVE STORICHE E SFIDE CONTEMPORANEE	
Anders Bergquist	» 81

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*
ARTICOLI

VERSO UNA PROFESSIONE DI FEDE COMUNE?
DIRE OGGI IL DOGMA CRISTOLOGICO NICENO

TOWARDS A CONFESSION OF THE COMMON FAITH?
SAY THE NICENE CHRISTOLOGICAL DOGMA TODAY

Mario Florio Pag. 97

DAL CAMMINO SINODALE IL SOGNO DI UNA COMUNITÀ NARRATIVA:
UTOPIA O PROFEZIA?

FROM THE SYNODAL WAY THE DREAM OF A NARRATIVE COMMUNITY:
UTOPIA OR PROPHECY?

Emanuele Piazzai » 119

TEMPO DI SINODALITÀ. VARIAZIONI NELLA TEOLOGIA
MORALE CATTOLICA

TIME OF SYNODALITY. VARIATIONS IN THE CATHOLIC
MORAL THEOLOGY

Sebastiano Serafini » 139

UNA CHIESA IN ASCOLTO

A CHURCH THAT LISTENS

Giovanni Varagona » 157

SEZIONE *EVENTI*

FEDELITÀ CREATIVA. IL “NUOVO” IN TEOLOGIA TRA INNOVAZIONE
E TRADIZIONE IN VISTA DEL 17° CENTENARIO DEL CONCILIO DI NICEA

CREATIVE FIDELITY. THE “NEW” IN THEOLOGY BETWEEN INNOVATION
AND TRADITION IN VIEW OF THE 17TH CENTENARY OF THE COUNCIL
OF NICEA

Mons. Alfonso V. Amarante » 173

IL FUTURO DELLA TEOLOGIA: EREDITÀ E IMMAGINAZIONE

THE FUTURE OF THEOLOGY: HERITAGE AND IMAGINATION

Davide Barazzoni

Pag. 185

PER UN GIUBILEO NELLE PIEGHE DELLA STORIA

FOR A JUBILEE IN THE FOLDS OF THE HISTORY

Mario Florio

» 187

SEZIONE *RECENSIONI*

Recensioni area Liturgica e Sacramentaria

» 193

Recensioni area Teologica, Religiosa e Multidisciplinare

» 201

EDITORIAL

With the publication of this volume of the Review, we have already entered the year of the Ordinary Jubilee entitled to *Hope* a few months ago; meanwhile, the second session of the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (open in 2021) focused on the theme of synodality in the life of the Church ended last October with the publication of the Final Document and its accompanying Note by Pope Francis; and the Synod of the Catholic Church in Italy is also coming to its conclusion with its prophetic phase. In planning ahead of time this Issue 63 of the Review, the Editorial Board had chosen to devote it monographically to the theme of the synod. We are therefore happy to offer the fruit of this work to our readers.

Out of the eight essays that are presented in the two Sections, seven are in a more direct way devoted to grasping the synodal theme with a multi-perspective and interdisciplinary gaze. However, it is difficult in the first Section to notice an explicit elaboration of the theme from a sacramental perspective. Thus, the boundaries differentiating the two Sections also appear blurred since the synodal theme runs monographically through all the proposed studies. However, the criterion for attributing the first four essays to the first Section, *the ecclesiological criterion*, helps us to be able to recognize a certain underlying unity despite the variation in disciplinary approaches (biblical, historical, dogmatic theological and ecumenical). The focus on the ecumenical approach is due to an English-language essay, the last of the first Section, which helps us to broaden our view of synodal vision and practice in the context of the Anglican Communion, specifically the Church of England. It will then be noted how the monograph topic already in this first Section deals with the synodal theme in the different facets it suggests from different perspectives and contexts. Indeed, it comes to deal with “synod” in adjectival (synodal) and substantive (synod, synodality) form, that is, as a process, as an event, and finally as form(s) and style(s).

The four essays in the second Section, including the one in an ecumenical theological perspective dedicated to the reformulation of the Nicene Christological dogma today (1700 years after the Council of Nicaea in 325), are connected by a multidisciplinary approach (ecumenical theological, pastoral theological, moral theological and pedagogical) by the centrality of the *linguistic* criterion, that is to say, the question of language and its hermeneutical, semantic and pragmatic conditions that have accompanied or can and will accompany and foster synodality not only as an event but above all as a support-

ing dynamic of intra-ecclesial life at every level and of the Church's mission in its relationship with cultures and with different contexts of the contemporary world. It should not escape our notice that the question of language(s) is a question related to linguistic sign and moral action and with that to the broader field of ritual and liturgical-sacramental action. Let us just think of narrative practice and its implications.

We would ultimately be inclined to wonder, given the editorial line of the Review, what impact the perspectives opened up by the studies presented in the two Sections might have on the understanding and implementation of the *sacramental nature* of the Church down to the very liturgical and sacramental practices that accompany, nourish and punctuate the ordinary life of the people of God. We would like to deal with these developments in a subsequent issue of the Review, also in light of next September's National Conference for Teachers of Sacramentary and Liturgy in Ancona (Sept. 1-3) sponsored by the Marchigiano Theological Institute and the Higher Institute of Religious Sciences, in collaboration with the Faculty of Theology of the Pontifical Lateran University, on the theme *Where is Sacramental Theology Going? Questions, praxis and perspectives*. We also anticipate that some topics, treated in this No. 63, will be taken up in the next Issues of the Review with new insights more specifically attentive to the sacramental theology theme, as in the case of the essay in a historical key by Prof. F. Alessandroni that awaits completion with a new essay in a historical key on liturgical and sacramental praxis by Prof. D. Federici.

This multiple approach to the same thematic unity, also evident on the level of the linguistic variations hinted at in the title and subtitle of this No. 63 issue, seems to us to propose a richer and more inclusive hermeneutics of the synodal theme more adherent not only to its diachronic recurrences (with the emphasis on the biblical and historical figures of the synod as an event) but also to its synchronic tunings with the current life of the Church (with the emphasis on synodal processes and synodal forms and styles). Indeed, it seems that the Catholic Church, and not only, is looking for a way forward-as Giuliano Zanchi states in his *L'arte di accendere la luce. Pensare la Chiesa pensando al mondo* (Ed. Vita e Pensiero 2015) – which in the current updated revival of synodal form and style may give rise to that reform that the Holy Spirit expects from the participation of the whole people of God to propitiate and design with creativity this new future.

The *Events* Section hosts the text of the Prolusion of the Rector Magnificus of the Pontifical Lateran University on the occasion of the inauguration of the Academic Year 2024-2025 (Ancona, Italy, Nov. 22, 2024) and the review dedicated to two academic events, one at an international level and the other at a national level, that marked the recent phase of theological research: the International Congress on the Future of Theology promoted by the Vatican Dicastery for Culture and Education and the 34th Refresher Course for Teachers of Theology on Jubilee and Hope promoted by the Italian Theological Association.

In the previous Volume No. 62 dedicated to the Jubilee a common thread seemed to be the relationship of this ecclesial event with the conscience of the faithful as the true crossroads for every possible, desirable and effective long-term change in relation to the reform of the Church; in this No. 63 issue the common thread we seem to be able to suggest is close to that of *consciousness*, both individual and communal, of the high stakes of the ongoing synodal process, namely *discernment*, also understood in its twofold aspect, that of the individual and that of the different communal expressions of the ecclesial world. Among the reviews you will find in this regard an invitation to deepen this theme.

Mario Florio
Scientific Director

EDITORIALE

Con la pubblicazione di questo volume della Rivista siamo già entrati da alcuni mesi nell'anno del Giubileo ordinario intitolato alla *speranza*, nel frattempo si è conclusa lo scorso ottobre la seconda sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (aperto nel 2021) incentrato sul tema della sinodalità nella vita della Chiesa con la pubblicazione del Documento finale e della relativa Nota di accompagnamento di Papa Francesco e sta arrivando alla sua conclusione con la fase profetica anche il Sinodo della Chiesa Cattolica in Italia. Nel progettare anzitempo questo Numero 63 della Rivista il Consiglio di redazione aveva scelto di dedicarlo in chiave monografica al tema del sinodo. Siamo pertanto contenti di offrire ai lettori il frutto di questo lavoro.

Degli otto saggi che vengono presentati nelle due Sezioni, sette sono in modo più diretto dedicati a cogliere la tematica sinodale con uno sguardo multiprospettico e interdisciplinare. È tuttavia difficile notare nella prima Sezione una esplicita elaborazione del tema dal punto di vista sacramentale. Così appaiono anche sfumati i confini che differenziano le due Sezioni dal momento che la tematica sinodale attraversa monograficamente l'insieme degli studi proposti. Tuttavia il criterio di attribuzione dei primi quattro saggi alla prima Sezione, *il criterio ecclesiologico*, ci aiuta a poterne riconoscere una certa unità di fondo pur nella variazione degli approcci disciplinari (biblico, storico, teologico dogmatico ed ecumenico). L'attenzione all'approccio ecumenico si deve ad un saggio in lingua inglese, l'ultimo della prima Sezione, che ci aiuta ad allargare lo sguardo sulla visione e prassi sinodale nel contesto della Comunione anglicana, segnatamente della Chiesa d'Inghilterra. Si noterà poi come la tematica monografica già in questa prima Sezione affronta il tema sinodale nelle diverse sfaccettature che esso suggerisce a partire dalle diverse prospettive e contesti. Si viene infatti a trattare del "sinodo" in forma aggettivale (sinodale) e sostantivale (sinodo, sinodalità) ovvero come processo, come evento e infine come forma/e e stile/i.

Nella seconda Sezione i quattro saggi, incluso quello in chiave teologico ecumenica dedicato alla riformulazione del dogma cristologico niceno oggi (a 1700 anni dal Concilio di Nicea del 325), sono accomunati a partire da un approccio multidisciplinare (teologico ecumenico, teologico pastorale, teologico morale e pedagogico) dalla centralità del criterio *linguistico*, vale a dire dalla questione del linguaggio e delle sue condizioni ermeneutiche, semantiche e pragmatiche che hanno accompagnato o possono e potranno accompagnare e favorire la sinodalità non solo come evento ma soprattutto come dinamica portante della vita

intraecclesiale ad ogni livello e della missione della Chiesa nel suo rapporto con le culture e con i diversi contesti del mondo contemporaneo. Non deve sfuggire che la questione del/dei linguaggio/i è questione relativa al segno linguistico e all'azione morale e con ciò al più ampio campo dell'agire rituale e liturgico-sacramentale. Si pensi solamente alla pratica narrativa e alle sue implicazioni.

Verrebbe da chiedersi in ultimo, considerato il taglio della Rivista, quale ricaduta possano avere le prospettive aperte dagli studi presentati nelle due Sezioni sulla comprensione e attuazione della *natura sacramentale* della Chiesa fino ad arrivare alle stesse prassi liturgiche e sacramentali che accompagnano, nutrono e punteggiano la vita ordinaria del popolo di Dio. Di questi sviluppi vorremmo occuparci in un numero successivo della Rivista, anche alla luce del Convegno Nazionale per Docenti di Sacramentaria e Liturgia del prossimo settembre in Ancona (1-3 Settembre) promosso dall'Istituto Teologico Marchigiano e dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose, in collaborazione con la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, sul tema *Dove va la Teologia sacramentaria? Domande, prassi e prospettive*. Anticipiamo inoltre che alcune tematiche, trattate in questo N. 63, saranno riprese nei prossimi Numeri della Rivista con nuovi approfondimenti più specificamente attenti alla tematica teologico sacramentale, come nel caso del saggio in chiave storica del Prof. F. Alessandrini che attende di essere completato con un nuovo saggio in chiave storica sulla prassi liturgica e sacramentale a cura del Prof. D. Federici.

Questo approccio molteplice alla stessa unità tematica, evidente anche sul piano delle variazioni linguistiche accennate anche nel titolo e sottotitolo di questo N. 63, ci sembra proporre una più ricca e comprensiva ermeneutica del tema sinodale maggiormente aderente non solo alle sue ricorrenze diacroniche (con l'accento alle figure bibliche e storiche del sinodo come evento) ma anche alle sue accordature sincroniche con la vita attuale della Chiesa (con l'accento sui processi sinodali e sulle forme e stili sinodali). Sembra infatti che la Chiesa Cattolica, e non solo, sia in cerca di un varco per il futuro – come afferma Giuliano Zanchi nel suo *L'arte di accendere la luce. Ripensare la Chiesa pensando al mondo* (Ed. Vita e Pensiero 2015) – che nella attuale ripresa aggiornata della forma e dello stile sinodali possa dare luogo a quella riforma che lo Spirito Santo si aspetta dalla partecipazione di tutto il popolo di Dio per propiziare e disegnare con creatività questo futuro nuovo.

Nella Sezione *Eventi* vengono pubblicati il testo della Prolusione del Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico 2024-2025 (Ancona, 22 novembre 2024) e la rassegna dedicata a due eventi accademici, l'uno a livello internazionale e l'altro a livello nazionale, che hanno contrassegnato la recente fase della ricerca teologica: il Congresso internazionale sul futuro della Teologia promosso dal Dicastero vaticano per la cultura e l'educazione e il XXXIV Corso di aggiornamento per docenti di Teologia sul Giubileo e la speranza promosso dall'Associazione Teologica Italiana.

Nel precedente Volume N. 62 dedicato al Giubileo il filo rosso suggerito ci sembrava essere il rapporto di questo evento ecclesiale con la coscienza dei fedeli quale vero crocevia per ogni possibile, augurabile ed effettivo cambiamento di lunga durata in relazione alla riforma della Chiesa, in questo N. 63 il filo rosso che ci sembra di poter suggerire è prossimo a quello della *coscienza*, sia individuale che comunitaria, dell'alta posta in gioco del processo sinodale in atto, vale a dire il *discernimento*, anche questo inteso nel duplice versante, quello del singolo e quello delle diverse espressioni comunitarie della mondo ecclesiale. Tra le recensioni troverete al riguardo un invito ad approfondire questo tema.

MARIO FLORIO
Responsabile scientifico

SEZIONE *SACRAMENTARIA*

NM. 11,10-30 COME ICONA SINODALE

NUM. 11,10-30 AS SYNODAL ICON

Antonio Nepi*

Abstract

Num. 11 as complete and symphonic literary unity was written in the late Persian period. The story can be seen as a paradigm of an *ante-litteram* synodal process, a democratic experiment that is significant for today's efforts along the same line. We can describe it as synodal icon. Moses is supported in his leadership by an institution of 70 elders, and by the unexpected arrival of Eldad and Medad, two *extra chorum* voices. Moses' hope that "the Lord would put his Spirit on all Israel" (cf. Num. 11,29) may sound utopic, but this becomes an ideal for the people of God on their journey towards the Promised Land. "The Spirit blows where it wills" (John 3,8), often on the margins of institutions since the Spirit knows neither exclusiveness nor monopolies.

* * *

Nm. 11, testo tardivo e polifonico, si configura come un paradigma o meglio icona sinodale *ante-litteram*, collaudo di una dinamica democratica suggestiva per l'oggi. La leadership di Mosè risulta supportata in modo istituzionale dal senato di 70 anziani, ma arricchita dall'inopinato intervento di Eldad e Medad voci fuori dal coro. L'auspicio di Mosè che nel testo suona ancora utopico diventa meta per il popolo di Dio in cammino, lontano da esclusivismi o monopoli della voce dello Spirito che soffia dove vuole, spesso ai margini dei confini istituzionali.

* Docente stabile di Antico Testamento presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona).

Εκκλησία γὰρ συστήματος
 Καὶ συνοδοῦ ἐστὶν ὄνομα.
 (Giovanni Crisostomo, *In Psalmos*, PG 55,493)

Nella Bibbia il termine *synodos* “convegno, concilio” è assente, Per ironia, nel greco ellenistico può significare “scontro, conflitto”¹. In Lc 2,44 ricorre un sinonimo (*synodia*) che tradisce la paura di perdere qualcuno, l’ansia di una ricerca e lo stupore di un ritrovamento, che nel viaggio dei due discepoli di Emmaus diventa cuore che brucia nell’aver incontrato il Risorto. Compulsando la Scrittura è possibile inventare analogie, anticipi, spunti di riflessione. Nell’attuale gergo ecclesiale/canonico il termine designa esperienze diverse. A livello di chiesa locale indica un’assemblea in cui gerarchia e laici convergono su questioni nevralgiche per la loro vita diocesana. A livello di Chiesa universale indica il Concilio (*Sacrosanta Synodus*) o l’istituto post-conciliare che contempla l’assemblea del Papa con rappresentanti degli episcopati mondiali. Il denominatore comune è un modello ecclesiale che presuppone una corresponsabilità e cooperazione tra tutti i membri della comunità cristiana, in alternativa –ideale – a una visione verticistica, elitaria riservata solo ai capi istituzionali².

Abitualmente per il NT si fa riferimento alle assemblee di At 15// Gal 2,1-21³, ma anche testi densi di metafore come Ef 2,19-22; 1Cor 12,12-30, Mt 13,31-32⁴. Nondimeno è possibile cogliere dinamiche sinodali anche nell’AT, ad es. in Es 18, Nm 11,10-24 e Dt 1,9-18. Qui ci soffermeremo sul testo di Nm 11. Invitiamo ad una lettura personale del testo, per andare all’essenziale di questa icona “sinodale”, disponibile ad essere riletta in chiave cristologica ed ecclesiale.

Nm 11 ha l’obiettivo di legittimare il ruolo dei “settanta anziani” come coadiutori di Mosè nel governo del popolo d’Israele, durante il “cammino” dell’Esodo e nella Terra come suoi futuri successori⁵. Il narratore riproietta

¹ Cf. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 2013, s.v.2051; ARISTOFANE, *I cavalieri*, a cura di G. Paduano BUR Bologna 2009, p. 477; TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*, a cura di G. Savino Feltrinelli, Milano 2024, pp. 3,5,7,70.

² G. RUGGERI, *Per una chiesa sinodale*, in *Sinodalità. Istruzioni per l’uso*, a cura di A. Melloni, EDB, Bologna 2021, pp. 14-15.

³ L. MANICARDI, *La ‘diversità riconciliata’. Il concilio di Gerusalemme Atti 15*, in AA.Vv., *At 15. Galati. I Giovanni. Ezechiele* Scuola della Parola; Istituto grafico Bergamo 2006, pp. 13-30; M. FERRARI, *Per avere la vita, Lo stile di Gesù per una chiesa sinodale. Un percorso nell’opera lucana*, Orizzonti biblici, Cittadella, Assisi 2022; AA.Vv., *La democrazia interroga le Chiese. Riflessioni sulla sinodalità*, in «Esodo» 3 (2023) numero monografico; M. BEIRNE, *Acts 15, a Model for a Spirit-led Synod Process*, in «Gregorianum» 105 (2024), pp. 283-298.

⁴ Cf. A. MARTIN, *Tre immagini bibliche ‘sinodali’. L’edificio (Ef 2,19-22) il corpo (1Cor 12,12-30), l’albero (Mt 13,31-32)*, in «Annales Theologici» 36 (2022), pp. 319-335; AA.Vv., *Lire la Bible pour vivre le Synode CE 205*, Du Cerf, Paris 2023.

⁵ Si veda J. CONRAD, *zāqēn*, in GLAT III, pp. 683-690; H. REVIV, *The Elders in Ancient Israel. A Study of a Biblical Institution*, Magnes Press Jerusalem 1989; G. BETTENZOLI, *Gli «Anziani» di*

all’“inizio” le istituzioni che vive nel proprio tempo chiaramente post-esilico. Il testo amalgama nella sua *Fortschreibung* due o tre tradizioni originariamente autonome⁶. Probabilmente il racconto-base verteva sul primo episodio del malcontento d’Israele stufo di manna e desideroso di altro cibo (vv.1-9), connesso al lamento di Mosè incapace di reggere da solo il fardello del popolo (vv.10-15). YHWH risponde a queste due querele in ordine inverso; dapprima garantisce il supporto di un collegio di settanta anziani d’Israele (vv.16-17) cui impartisce parte dello spirito di Mosè (vv.24-25); poi promette cibo, ma sanziona l’ingordigia degli Israeliti. Ironicamente smonta i dubbi di Mosè sul promesso nutrimento, ricordando l’onnipotenza del suo braccio (Is 50,2). La fraseologia di questa inserzione è affine a quelle del II Isaia ed Ezechiele⁷; segue poi la sorpresa “fuori dal coro” dei due outsiders Eldad e Medad⁸. I due temi sono tipicamente post-esilici quindi maturati in tempi di crisi e ridefinizione della propria identità comunitaria.

Nm 11 si focalizza sugli “anziani” (*zēqēnîm*). Nella storia biblica accanto ai sacerdoti (*kōhanîm*) sono i pilastri istituzionali più antichi della monarchia. Gli anziani erano i capi delle famiglie e delle tribù d’Israele, non diversi da omologhi di altre società, che si radunavano collettivamente per deliberare sui problemi interni del villaggio e prendere le decisioni dirimenti. I sacerdoti inizialmente erano legati a santuari locali, prima di entrare nella sfera del Tempio. Due istituzioni di forte peso politico decisive nell’istituzione della monarchia, che poi prese il sopravvento. Anche dopo il fallimento di quest’ultima sancito dall’esilio in Babilonia, non vennero mai meno, sia in sinergia, sia in un attrito concorrenziale. Questa tensione tra componente sacerdotale e laica perdurò

Israele, in «Bib» 64 (1983), pp. 47-72; ID., *Gli «Anziani» di Giuda*, in «Bib» 64 (1983), pp. 211-224; J. BUCHHOLZ, *Die Ältesten Israels im Deuteronomium*, in GAT 36, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1988. Diversamente dal resto del Pentateuco dove questi rappresentanti del popolo sono muti e non autonomi, qui sono evidenziati nella loro attività profetica.

⁶ M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Kohlhammer Stuttgart 1948, p. 34; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, in BZAW, p. 189; De Gruyter, Berlin-New York, 1990, pp. 82-84; J. L. SKA, *Manna quaglie e spirito. Nm 11,4-31 pro manuscripto*, PIB; Roma 1999, pp. 70-90; C. FREVEL, *Desert Transformations. Studien in the Book of Numbers*, in FAT 37; Mohr-Siebeck, Tübingen 2020, pp. 106-108. H. C. SCHMITT, *Die Suche nach der Identität des Jahwesglaubens im nachexilischen Israel*, in *Pluralismus und Identität*, ed. J. MEHLAUSEN, Gütersloh 1995, p. 276, parla di una *Endredaktionschicht*.

⁷ Per le affinità cf. J. VAN SETERS, *The Life of Moses: The Yahvist as Historian in Exodus –Numbers*, Louisville-Kampen 1994, pp. 231-232; T. RÖMER, *Nombres 11-12 et la question d’une rédaction deuteronomique dans le Pentateuque*, in *Deuteronomy and the Deuteronomic Literature*, eds. M. VERVENNE – J. LUST, FS. C.H.W. Brekelmans, in BETL 113, Leuven 1997, pp. 489-491.

⁸ Cf., J. VAN DER PLOEG, *Les anciens dans l’Ancien Testament, Lex tua Veritas*. FS. H. JUNKER, Gross & Mussner, Trier 1961, pp. 175-191; R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, in BZAR 3, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 263-266; J. L. MCKENZIE, *The Elders in the Old Testament*, in «Bib» 40 (1959), pp. 522-540.

sino all'epoca di Esdra e Neemia, dove però il termine "anziani" è sostituito da quello più specifico di "magistrati" (*s^eganîm*) e (*hōrîm*) (cf. Ne 2,16; 4,8; Esd 5,5.9). La loro retroproiezione all'epoca di Mosè serve a convalidare un senato con autorità giuridica che in virtù del "primato della precedenza" convalida l'importanza di un senato istituzionale che sostituisce la monarchia. Ciò rispecchia la situazione del redattore finale in un paese non più regno, ma provincia di imperi stranieri. Gli anziani vengono menzionati per la prima volta nel racconto della vocazione di Mosè (Es 3,16.18), quando questi, su ordine di YHWH, li raduna per rivelare la sua missione di liberazione. Tuttavia, in Es 4,27, il primo destinatario della rivelazione risulterà Aronne, l'antenato del sacerdozio levitico, "fratello maggiore" e portavoce di Mosè; sarà lui ad accompagnare Mosè dal Faraone (Es 5,1)⁹. Gli anziani riappaiono in Es 18,18-27 su suggerimento di Ietro suocero non israelita di Mosè, selezionati per le loro qualità di "uomini validi rispettosi di Dio, onesti, alieni da ogni venalità e corruzione" al fine di alleggerire il peso di Mosè nel suo ruolo di giudice dinanzi alle molte vertenze. In questo ruolo decisivo non si menziona la presenza di Aronne e dei sacerdoti, pur menzionati poco prima in un contesto culturale (Es 18,12). Il testo sembra delineare gli specifici ambiti di autorità, quello giuridico per il senato laico, quello liturgico per il sacerdozio. Una ripresentazione analoga riappare in Dt 1,9-18 dove i requisiti richiesti ai senatori contemplano altre doti ("uomini saggi, intelligenti e stimati, senza riguardi personali o alla ricerca di consensi", vv.11.17) ed emerge uno straordinario senso di democrazia nella loro scelta affidata ai laici e nell'equità di trattamento e di ascolto come di tutte le classi ed etnie (vv.16-17)¹⁰.

Il numero determinato di "70 tra gli anziani d'Israele" compare solo in altri due testi dove sono fatti convocare da YHWH e non da Ietro in Es 18 e la posta in gioco non è di tipo giuridico, ma di mediazione tra Dio e il popolo. In Es 24,1-8 figurano accanto ai sacerdoti come testimoni privilegiati della teofania di YHWH¹¹. Costoro "mangiano e bevono" dinanzi al volto di Dio", espressione che significa il rango di primi ministri del "consiglio di Dio" (1Re

⁹ J. L. SKA, *Récit et récit métadiegetique en Ex 1-15*, in P. HAUBEERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Le Cerf, Paris 1992, pp. 165-170.

¹⁰ Acceso resta il dibattito sul rapporto e la datazione dei testi di Es 18, Dt 1,9-18 e Nm 11. Seguiamo diversi esegeti che propongono il primato di Es 18, seguito da Dt 1,9-18 e poi dal testo più recente di Nm 11. Rinviando tra molti a E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CB.OT 27; Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1988, 180-181. M. H. C. SCHMITT, *Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israels. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch*, in *Pluralismus und Identität*, Hrsg. J. MEHLHAUSEN, VWGTh Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, pp. 259-278.

¹¹ J. L. SKA, *Le repas de Ex 24,11*, in «Bib» 74 (1993), pp. 305-327; ID., *L'istituzione degli anziani nell'Antico Testamento*, in M. LORENZANI (a cura di), *Gli anziani nella Bibbia*, Istituto teologico Aquilano, L'Aquila 1995, pp. 49-67.

22,19, Am 3,7)¹². Comportava la prerogativa di far parte della cerchia più intima (1Re 1,2; 5,16; 10,8), poiché il re restava separato dalla plebe. In quanto tali non erano semplici consultori, ma catalizzatori, patrocinavano la causa del sovrano (Ger 23,18-22). Questo privilegio di rango viene riservato ad Abramo (Gn 18,22; 19,27) e a Mosè in vista di una missione (Dt 5,5). Tale prerogativa verrà riconfermata da Elia ed Eliseo (1Re 18,15; 2Re 3,14; 5,16). Essa designava anche il servizio sacerdotale (Dt 10,8; Lv 9,5; 2Cro 29,11). Va notato che “il volto” (*pānīm*) di YHWH in ebraico è un plurale lessicalizzato: Dio ha più volti che dipendono dai contesti e lo sottraggono ad un incapsulamento iconico; egli è Altro contro ogni riduttiva concettualizzazione o cristallizzazione (Sir 43,27-32)¹³.

In Nm 11 i 70 membri sono presentati come “anziani e ispettori” (*zīqnē hā-‘ām wēšōṭ ʿrīm*) del popolo¹⁴ radunati espressamente per servire YHWH, non Mosè (“radunati”, v.16). La questione fondamentale in Nm 11, rispetto ai testi precedenti non concerne l’ambito giuridico, ma la mediazione tra Dio e il popolo. La loro messa in scena – immortalata dal dipinto dell’olandese J. De Wit (1736-1737 Rijksmuseum di Amsterdam) – prende l’avvio dal malcontento degli Israeliti nauseati di nutrirsi di sola manna e nostalgici del lauto menu di carne, legumi e frutta che avevano gustato in Egitto (v.10). Questo sfocia nell’ennesima “mormorazione” (*lūn*) del popolo contro Mosè. Il verbo ebraico indica un criticare qualcuno. Tale querela nasconde una sorta di “sindrome di Stoccolma” che contrassegna le tappe d’Israele nel deserto, ovvero il rimpianto delle passate sicurezze in Egitto, preferibili alla precarietà dell’ignoto presente che si perdeva tra le dune e miraggi inquietanti¹⁵. Il lamento del popolo anticipa quello di Ez 37,11 dove si lamenta di essere inaridito, di aver perso ogni speranza. In gioco, c’è anche la “fama” o identità di YHWH che appare un dio sadico, intenzionato a sfasciare il suo giocattolo dopo averlo liberato¹⁶. Tutto ciò innesca la reazione spazientita di Mosè. Di primo acchito sembra far sua

¹² FOWLER, *The Meaning of lipnē YHWH*, pp. 384-390; H. SIMIAN YOFRE, *pānīm*, in GLAT VIII, pp. 221-222; approfondito in ACKERMAN, *Who Can Stand before YHWH*, pp. 1-24. E. WHITE, *Yahweh’s Council. Its Structure and Membership* (Tübingen 2014).

¹³ S. CHAVEL, *The Faces of God*, pp. 1-55.

¹⁴ L. SCHMIDT, *Mose, die 70 Ältesten und die Propheten in Nm 11 und 12*, in *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch*, in BZAW 263, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 251-279.

¹⁵ K. D. SCHUNCK, *lūn*, in GLAT» IV, pp. 771-774. Riguardo la mormorazione in Numeri, cf. T. RÖMER, *De la périphérie au centre. Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque*, *The Book of Leviticus and Numbers*, ed. T. RÖMER, BETL, p. 205, Leuven-Paris Dudley MA 2008, pp. 25-32.

¹⁶ W. G. COATS, *Rebellion in the Wilderness* Abingdon Press, Nashville, NY 1968, pp. 96-115; P. BUIS, *Les Conflicts entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres*, in «VT» 28 (1978), pp. 257-270; M. VERVENNE, *The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11-12). Form and Structure of a Pentateuchal Pattern*, in «ETL» 63 (1987), pp. 257-271 il quale nota la singolarità della protesta degli Israeliti.

la querela degli Israeliti, ma in realtà riguarda la sua leadership. Mosè è eshausto, sfinito dal “peso/onere” (*māsā*)¹⁷ che grava solo su di lui e lo rinfaccia a YHWH. La recriminazione esplode in un ironico “ricatto”, allorché rinvia YHWH alla sua maternità¹⁸ e alla promessa di condurre – su ali d’aquila – gli Israeliti nella terra promessa (Es 19,4; immagini post-esiliche. Mosè rifiuta un ruolo e una leadership che è solo quella del Dio liberatore. La sua richiesta di morire consuona con quella di altri personaggi che si sentono destabilizzati e traditi da Dio (1Re 19,4; Gio 4,3; Gb 3; Tb 3,6). Implicitamente Mosè appare nel suo ruolo di intercessore¹⁹. Aniché essere sanzionata, la sua querela avvia una riforma istituzionale che lo rende capace di effettuare la sua missione, senza che la sua primazia sia contestata. YHWH risponde al “chi ci darà carne da mangiare?” e al rimpianto della schiavitù in Egitto (v.1) assicurando la sua fedeltà e promettendo il dono dello Spirito (*rûah*), prerogativa divina finora accordata solo a Mosè. Solo Dio può donarlo, toglierlo in parte da Mosè e distribuirlo (cf. Dt 1,9-18)²⁰. L’intervento dello Spirito è insolito in un libro del Pentateuco e forse è indizio della concezione della profezia post-esilica. Questa ripartizione attesta un passaggio di poteri, analogo a quanto richiede Eliseo al suo mentore Elia (2Re 2,9). La quantità dello spirito è proporzionale alla responsabilità di chi viene scelto²¹. Lo spirito elargito non è di Mosè, ma di YHWH; Mosè funge da intermediario. I 70 risulteranno privilegiati non per sé stessi, ma per esonerare un Mosè subissato da problemi comunitari. Va notato che questo dono non è meramente funzionale a risolvere la mancanza di cibo, così come si tace sui contenuti del profetizzare, per evidenziare che tale sinfonia è un evento che nasce unicamente dallo Spirito. Nel contempo, denuncia la diffidenza e il rifiuto da parte degli Israeliti. La replica di Mosè chiama in causa YHWH e Questi accetta la sfida. Egli però chiede prima un momento preparatorio di “santificazione” (*qādaš*, v.18) da parte del popolo, che coincide con una conversione del cuore. Tale purificazione sottrae gli eventi che seguono

¹⁷ I LXX hanno il termine *ormē*, che significa “assalto, slancio contro qualcuno”. Per l’accurata analisi del termine cf. COCCO, *Sulla cattedra di Mosè*, pp. 174-178; vedi pure F. STOLZ, *nāsā*, in DTAT II, pp. 104-105 il quale nota il senso espanso di “sopportare”. La radice *ns*’ ricorre 7 volte nei vv.11-17, ed appare in altri due testi alquanto affini al nostro come Dt 1,9-18 (3 volte) e Es 18,13.26 (1x).

¹⁸ Per la metafora materna vedi Is 42,14; 46,3; 49,22-23; 66,13; O. KEEL, *Jahwe in der Rolle der Muttergottheit*, in «Orientierung» 53 (1989), pp. 89-92; J. SCHARBERT, *Numeri*, Neue Echter Bible 27; Echter Verlag, Würzburg 1992, p. 48.

¹⁹ E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CB.OT 27; Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1988, pp. 176-186; ARTUS, *Gouverner et parler*, p. 32.

²⁰ P. E. DION, *La RWH dans l’Heptateuque. La Protestation pour la liberté du prophétisme en Nombres 11,26-29*”, in «Science et Esprit» 42 (1990), pp. 167-181; A. H. J. GUNNEWEG, *Mose und die Propheten. Eine Auslegung von Ex 33,7-11; Nm 11,4-12,8; Dtn 31,4; 34,10*, in «ZAW» 102, (1990), pp. 169-180.

²¹ L. ALONSO SCHÖKEL, *Numeros*, Cristiandad, Madrid 1970, p. 168; A. SCHART, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*, in OBO 98, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg CH 1990, pp. 160-167. 214-216.

alla banalità, rendendoli unici e sintonizza il cuore del popolo con la volontà divina. YHWH difende il suo onore con la sua parola e la sua mano efficaci, care alla teologia post-esilica, in particolare di Isaia (Is 50,2; 55,1; 59,1). Mosè comunica dapprima le parole di YHWH al popolo, poi raduna i settanta anziani intorno alla tenda del Convegno (v.24). Dall'alto irromperà non solo la carne delle quaglie, ma lo stesso YHWH nella nube (v.24). La sequenza dei vv.4-10 viene ribaltata per ordine di importanza: al primo posto balza la soluzione al sovraccarico giuridico di Mosè. YHWH preleva parte dello spirito di Mosè e lo dona ai settanta (v.25). L'effetto è un'attività profetica espressa in ebraico con il verbo denominativo “profetizzarono” (*wayyitnabbē 'û*, v.25), nella forma *hitpa'el* il cui significato dipende dal contesto²². In alcuni passi designa una profezia estatica o delirante, da invasati (cf. 1Sam 10,5,6s; Ger 29,6) non esclusiva dei profeti di YHWH, ma anche di Baal (1Re 18,29). In altri casi designa la mistificazione di falsi profeti che traviano il popolo (Ger 14,14; Ez 13,17). In altri connota una profezia esternata in nome di YHWH, traducibile in un messaggio facile a comprendersi dall'uditorio (1Re 22,8,18, Ger 26,20)²³. Nel nostro racconto non designa nessuna attività estatica o di caduta in trance di tipo dionisiaco o da coribante; inoltre non esplica affatto il contenuto dei loro vaticini. Per qualcuno si trattava di una fenomeno di glossolalia, ma il testo non lo esplicita²⁴. L'essenziale è l'asserto di una trasformazione radicale della personalità del soggetto investito e della sua convalida come guida profetica del popolo. L'autorità carismatica dei settanta anziani non è qualitativamente minore né diversa da quella di Mosè. Qui l'attenzione verte sulla loro legittimazione che fonda la loro futura cooperazione eminente ed autorevole nella comunità post-esilica, e spezza una lancia in favore dei capi del laicato rispetto a quelli del sacerdozio, in forte competizione all'epoca di Esdra e Neemia, che vide prevalere questi ultimi²⁵. Gli anziani “profetizzarono ma non continuarono” (*w^elo' yāsāpû*). L'autorità di Mosè non viene sminuita, come dimostra l'episodio successivo della rivolta di Aronne e Miriam che la contestano; solo lui infatti vede YHWH.

²² Cf. H. P. MÜLLER, *nābī'*, in GLAT V, pp. 508-510 che parla di “estasi”; Z. WEISMAN, *The Personal Spirit as Imparting Authority*, in «ZAW» 93 (1981), pp. 225-234; R. D. COTTON, *The Pentecostal Significance of Numbers 11*, in «Journal of Pentecostal Theology» 10 (2001), pp. 3-10. Il verbo in questa forma ricorre solo qui nel Pentateuco (vv.25.26.27). Vedi B. E. GERTL, *Moses, Elisha and the Transferred Spirit: The Height of Biblical Prophecy? Part I-II*, in «JBQ» 30 (2002), pp. 73-79. 171-177.

²³ Cf. R. M. WILSON, *Prophecy and ecstasy. A reexamination*, in «JBL» 98 (1979), pp. 321-327; R. LEVISON, *Prophecy in Ancient Israel: the Case of Ecstatic Elders*, in «CBQ» 65 (2003), pp. 503-521; M. VARTEJANU – JOUBERT, *Les anciens du peuple' et Saül. Temps, espace et rite de passage dans Nombres xi et 1 Samuel x*, in «VT» 55 (2005), pp. 542-563.

²⁴ Ipotizzano una glossolalia ad es. G. J. WENHAM, *Numbers*, TOT, Inter-Varsity Press, Downer Gloves 1981, p. 191; W. MILLS, *Early Ecstatic Utterance and Glossolalia*, in «PRSt» 24 (1997), p. 34.

²⁵ Vedi tra altri BUCHOLZ, *Die Ältesten Israels*, p. 52; WEISMAN, *Personal Spirit*, pp. 229-231; SKA, *Manna, quaglie e Spirito*, pp. 74-77.

L'happy end della scena, però, viene complicato dall'imprevisto ingresso in scena di Eldad e Medad (vv.26-30). Essi compaiono solo in questo episodio. I rispettivi nomi sembrano escogitati in vista di un'assonanza funzionale al ricordo dei lettori, giacché contengono la radice "amare", (El-dad = Dio ama; Me-dad = amato da Dio), a meno che il narratore non abbia voluto ricalcare coppie come Yabal e Yubal (Gn 4,20-21) o Gog e Magog (Ez 28,1), testi ritenuti tardivi²⁶. Il lettore resta sorpreso dal fatto che lo stesso spirito di profezia ripartito tra i settanta si posa su questi due che erano iscritti nel novero previsto (*w^ehemmāh bakk^etūbīm*)²⁷, ma non si erano recati alla Tenda del convegno per ricevere lo Spirito. Non si motiva questo restare in disparte nell'accampamento, lontano dalla Tenda del Convegno, ma è evidente la tensione tra spazio sacro tipicamente sacerdotale e spazio laico. Essi sono distanti anche dallo stesso Mosè. Forse si allude ad una lista scritta di anziani da cui sono scelti i nomi di quanti erano suscettibili di condividere il peso di Mosè²⁸, registro che ricorre in testi tardivi post-esilici (Ne 12,22;1 Cr 9,1). La precisazione che Eldad e Medad erano tra i registrati "normalizza" la loro intrusione di primo acchito inopinata, per cui la loro profezia distante dal luogo istituzionale della Tenda non è un carisma selvaggio e autoreferenziale, ma s'inscrive in un disegno divino. Nel contempo relativizza l'esclusività di quello che sembrava un privilegio dei settanta e dello stesso Mosè. L'attenzione è calamitata dal fatto che anch'essi cominciano a "profetizzare" (*wayyitnabb^e'ū*, v.26), anche qui senza esplicitare il contenuto. Subito dopo, si dileguano dalla scena, mai più citati.

La complicazione raggiunge il picco della tensione con l'arrivo dell'anonimo "ragazzo" (*hanna'ar*) testimone dell'evento, che solitamente viene escogitato per avvertire di un pericolo, un rischio, una situazione anomala²⁹. Qui ha la duplice funzione drammatica di informare Mosè – e Giosuè – ignari dell'iniziativa profetica dei due outsiders, ma soprattutto di far emergere le reazioni e i sentimenti dei due leaders istituzionali del popolo. Il primo ad

²⁶ Cf. GRAY, *Numbers*, p. 114; COCCO, *Ojalà fueran todos profetas*, p. 46; per altre etimologie successive vedi oltre. Per curiosità si noti che LXX, PentSam e Syr vocalizzano l'ebraico Medad in Modad. Per J. BLENKINSOPP, *A Jewish Sect of the Persian Period*, in «CBQ» 52 (1990), pp. 5-20, dietro i due ci sarebbero gli *hār'dīm*, una setta di estatici (cf. Is 66,1-5) che nondimeno riconoscevano l'autorità mosaica; la tesi però non ha solide fondamenta.

²⁷ Per GRAY, *Numbers*, p. 114 e P.J. BUDD, *Numbers*, in WBC 5, Word Books Waco TX 1984, pp. 128-129 non è chiaro se Eldad e Medad appartenessero ai 70. Forse erano registrati come anziani, ma non furono scelti da Mosè nel novero-base. Le tradizioni rabbiniche e cristiane su questo si dividono. Vedi pure ARTUS, *Gouverner et parler*, p. 33.

²⁸ Figlio di Nun potrebbe essere un'aggiunta genealogica posteriore, intercettabile in scritti post-sacerdotali (Nm 13,16; 14,6) al fine di presentare Giosuè come capo della tribù di Efraim nel quadro delle funzioni care al libro dei Numeri.

²⁹ Per messaggeri di pericolo nel genere tipico del *servus currens*, cf. Gn 14,13, 1Sam 22,20; 1Re 13,11.25 ecc. L'articolo è cataforico, segnala ciò che era noto al suo uditorio cf. Vedi JOÛN-MURAOKA, § 137n.; il suo anonimato mette in risalto i personaggi principali tutti nominati: cf. A. NEPI, *Dal fondale alla ribalta*, EDB, Bologna 2015, p. 176.

esternarli è Giosuè, definito figlio di Nun, “servo ed eletto (*mēšāret, bāhūr*) di Mosè, quindi designato ad essere suo successore che ordina apoditticamente al Leader d’Israele di “bloccare/ smentire/ inibire” (*kālā*) Eldad e Medad (v.28). La reazione di Mosè è appassionata: “Sei tu geloso per me? Magari fossero (*mī yittēn*) tutti profeti nel popolo di YHWH e volesse YHWH porre su di loro il suo Spirito!” (v.29)³⁰. Si tratta della chiave del racconto. Mosè si dimostra accogliente, aperto alla novità di persone non previste che vengono legittimate al pari degli altri 70 anziani³¹. Egli convalida la legittimità di una profezia non-istituzionale indipendentemente dalla stessa tradizione mosaica³². Forse c’è un pizzico di ironia: lo zelo/gelosia di Giosuè sicuramente è per il suo mentore, ma può esserlo anche per sé stesso, nel disappunto di vedere travolti limiti e regole stabilite. Qualcosa di analogo ma esplicito accadrà in Nm 12 quando Miriam supportata da Aronne rivendicherà la parità di profeta contestando il primato di Mosè. Questo rifiuto di corresponsabilità ricorda altri casi di gelosia sia nell’AT (cf. Gn 4; 1Sam 18; Est 2-3), ma ancor più nel NT (Mc 2,18-22, 9,38; Lc 5,33). Detto prosaicamente è la riluttanza a “mollare l’osso”. Scatta la dinamica dell’invidia, per cui il bene degli altri diviene fastidio, o perché non si è in grado di attuarlo, o si perde nel confronto. Nell’invidia non interessa il bene, ma solo il proprio potere, fama, e successo. Spesso chi ha paura dei presunti rivali, evita di essere messo in ombra e toglie spazi e chances. L’invidia è notoriamente un peccato che colpisce tre persone: il prossimo, Dio e sé stessi. Quando si ammantava di zelo non autentico, che cerca il monopolio delle situazioni e del consenso, diventa carie delle ossa.

Per alcuni l’aggiunta di Eldad e Medad mira ad avallare l’indipendenza del profetismo dal culto (=tenda) e dallo stesso Mosè; anzi lo stesso leader di Israele riconoscerrebbe e autorizzerebbe tale autonomia fuori dal coro istituzionale³³.

³⁰ Per B. JONGELIN, *L’expression my ytn dans l’Ancien Testament*, in «VT» 24 (1974), pp. 32-40 denota una attesa appassionata. Vedi C. STUHLMÜLLER, *Would that all were Prophets*, in F. H. HOLMGREN – H. E. SCHALMAN (eds.), *Preaching Biblical Texts*, Eerdmans, Grand Rapids MI, 1995, p. 132.

³¹ Z. WEISMAN, *The Personal Spirit as Imparting Authority*, in «ZAW» 93 (1981), pp. 225-234. J. BARNETTE, *Numbers 11:14-17, 24-30 – Unauthorized Prophecy: ‘Would That All the Lord’s People!’*, in «Review and Expositor» 90 (1993), pp. 553-560; Cocco, *Ojalà fueran todos profetas*, pp. 47-49.

³² Così C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, SVT 58 Leiden – New York – Köln, p. 135 nota «Das Machtwort Moses belässt der Prophetie einen Freiraum jenseits der mosaischen Gebote». Per RÖMER, *Nombres 11-12*, p. 490, Giosuè rappresenta la corrente dei Deuteronomisti che si consideravano come i soli successori di Mosè.

³³ Tra molti vedi SCHMIDT, *Mose*, pp. 266-267 che parla della legittimazione di una “unabhängige Prophetie”; DION, *La RWH*, p. 190 vede nella scena di Eldad e Medad, un «plaidoyer pour la liberté du prophétisme». Per ARTUS, *Gouverner et parler*, p. 37 l’intervento dei due contesta chi rivendica la pretesa della Torah di assumere essa stessa la funzione profetica, come del resto si esprime più volte la stessa letteratura profetica.

Il narratore di Nm 11 si serve dell'autorità mosaica cui il potere sacerdotale deve obbedire per promuovere e convalidare una concezione non restrittiva della dignità del popolo d'Israele e della sua corresponsabilità nel governo. Per altri si tratterebbe della ratifica di un sacerdozio comune (*Allgemeines Priestertum*), nella scia della promessa di YHWH a tutto il popolo di Israele ("voi sarete un popolo di sacerdoti, nazione santa", Es 19,3; Is 61,3), per alcuni qui vincente nella competizione contro il sacerdozio istituzionale, per altri di pari dignità nella corresponsabilità, per cui tutto il popolo rappresentato dagli anziani laici e non un ristretto numero, è al servizio del suo Signore³⁴. La consacrazione sacerdotale di tutto il popolo avverrà nel banchetto di stipula dell'alleanza in Es 24,3-8, dove anziani e sacerdoti affiancano Mosè.

L'auspicio di Mosè è quindi sovversivo, perché desidera che lo Spirito si riversi non solo sul collegio ristretto o selezionato degli anziani, ma sul popolo intero! Possiamo ravvisare una dinamica democratica ante-litteram! In quel "tutti" possiamo contemplare anche il tanto conclamato (e smentito) genio femminile. Mosè sogna un'espansione di corresponsabilità, in modo che il "peso" delle sfide che la comunità d'Israele deve affrontare in situazione di stalli o ripartenze non ricada sulle sue sole spalle, ma su chi gli succederà; non solo su gerarchie "tribali" istituzionalizzate come i 70, ma su tutti gli uomini e le donne d'Israele! Il popolo intero porta il peso dell'andamento giusto e retto agli occhi di Dio. I suoi dirigenti o istituzioni hanno come fine di attuare questo coinvolgimento e responsabilità collettive. Se Mosè ha dinanzi agli occhi un popolo ancora "lattante", o perlomeno immaturo, riguarda l'orizzonte e spera un popolo adulto, conscio di sé, audace e innovativo perché nutrito dallo Spirito.

Questo dono e compito di una profezia democratica che si estende in modo universale ricorre in scritti profetici tardivi³⁵. Mosè non adduce come "fonte" di questa corresponsabilità il proprio spirito, ma lo Spirito di YHWH. Pur consapevole del proprio ruolo di guida e riferimento, lo ridimensiona ed auspica un canale diretto di ogni membro del popolo – nessuno escluso! – senza una controllata selezione e necessaria mediazione, come emerge in altri testi della Scrittura, dove Dio diffonde il suo Spirito su tutti gli Israeliti (Zc 12,10; Ez 39,29).

³⁴ J. L. SKA, *Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques*, in «Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel». FS. Norbert Lohfink, Hrsg. G. BRAULIK – W. GROSS – McEVENUE, Herder Freiburg i. Breisgau 1993, pp. 307-314 considera "regno-sacerdoti" un'anfibologia un regno di laici con funzioni sacerdotali retto da sacerdoti.

³⁵ Testi addotti da H. SEEBASS, *Numeri*, in BKAT IV.2; Neukirchen Vluyn 1993, pp. 27-56; T. RÖMER, *Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque*, pp. 489-491. Per H. W. WOLFF, *Der Prophet Joel*, in BKAT 5, Neukirchen-Vluyn 1963, p. 83, Gl 3,1 sarebbe il compimento del desiderio di Mosè. Di parere diverso è O. ARTUS, *Nb 11,26-29: une critique préexilique du pouvoir politique et du culte*, in «Transeuphratène» 14 (1998), pp. 81-83.

Is 32,15 Alla fine in noi verrà infuso uno spirito dall'altro
Allora il deserto diventerà un giardino.

Is 44,3 Io verserò il mio spirito sulla tua discendenza
La mia benedizione sui tuoi posteri.

Ez 36,27 Porrò il mio spirito dentro di voi
E vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme...

Gl 3,1 Io effonderò il mio spirito sopra ogni persona
E diverranno profeti i vostri figli e figlie.
Anche sopra gli schiavi e sulle schiave
In quei giorni effonderò il mio spirito.

Questa effusione dello Spirito in modo democratico si esplica in un reciproco insegnamento in cui non occorrono più maestri se non il Signore.

Ger 31,34 Non dovranno più istruirsi l'un altro
Dicendo: Conoscete il Signore,
perché tutti mi conosceranno
dal più piccolo al più grande.

Is 54,11-13 Vedi, Gerusalemme,
pongo sullo stibio le tue pietre
sugli zaffiri le tue fondamenta.
Tutta la tua cinta sarà di perle preziose
Tutti i tuoi figli saranno discepoli di YHWH

Questo diretto insegnamento divino riaffiora nel NT sigillato da Gesù e riportato in vari testi. Il grande suggeritore, come ci ricorda il IV Vangelo è lo Spirito Paraclito, che non solo disvela verità, ma permette ai credenti di fare "cose maggiori", nella mutevolezza delle contingenze.

Gv 6,45. Sta scritto nei profeti: e tutti saranno
istruiti da Dio (*theodidaktōi*). Chiunque ha
ascoltato il Padre e ha imparato da lui
viene a me.

1Ts 4,9 Riguardo all'amore fraterno, non avete
Bisogno che io ve ne scriva. Voi stessi siete
Stati istruiti (*theodidaktōi*) da Dio ad amarvi reciprocamente.

Possiamo ricordare la solidarietà nel sopportare e supportare incarichi e responsabilità, come ci ricorda Paolo:

Gal 6,2, Continuate a portare i pesi gli uni degli altri (*allēlōn ta barē*)
In modo da compiere (*anaplerōsēte*) la legge di Cristo.

Last but non least possiamo brevemente ricordare il testo dell'assemblea di Gerusalemme in At 15 che è ormai assunto a icona di ogni sinodo e concilio. Riguardo le divergenze che laceravano le comunità cristiane sull'obbligatorietà di esigere la circoncisione e l'osservanza di tutta la Torah ai cristiani di origine pagana – richiesta omologante da parte di quelli di origine giudaica – la decisione di non imporle è di tutta la comunità, esito di un confronto aperto, di una sinfonia. Nel libro degli Atti le grandi deliberazioni di svolta sono sempre prese non da un uomo solo al comando, che sia Pietro o Paolo, ma da tutti, dai fratelli apostoli ed anziani insieme a tutta la Chiesa (*hoi apōstoloi kai hoi presbyteroi syn holēi tēi ekklesiai*, At 15,22,25)

Per un cristiano, ogni persona, non solo il fratello nella fede, è un peso. Deve riconoscere la libertà dell'altro. In agguato c'è il rischio di soffocarla o omologarla in nome della propria soggettività. Nella libertà dell'altro rientra la sua originalità, bellezza di perla preziosa, tensioni, ma anche, elementi che disturbano, debolezze, percorsi alternativi che possono ingenerare contrasti. Portare il peso è ricalcare lo stile di Cristo che ha preso su di sé il peccato del mondo, le fragilità umane, in un discernimento attento a cogliere punti di contatto anziché di attrito lungo il "cammino insieme", in cui lo scontro può diventare incontro.

La rilettura posteriore del racconto

Val la pena soffermarci su alcuni punti salienti delle riletture midrashiche e cristiane di Nm 11³⁶. Per i rabbini Dio desiderava che solo Mosè avesse l'onere/onore di guida del popolo, ma fu quest'ultimo che lo volle condividere con altri, da cui Dio prendeva le distanze. Il Targum (*NumeriR* 15,98) e Origene (*Omellerie sui Numeri* 6,2) evitano l'idea di un Mosè decurtato del suo spirito, rivelando un abbondante surplus donato prima del prelievo. Per Teodoreto di Ciro (*Quest. Num.*, 18) Mosè viene paragonato a una lampada da cui Dio ne accende altre 70. Se nell'AT Eldad e Medad figurano come meteore, vengono ampiamente caratterizzate in riletture successive. *Il Pastore di Erma* II, 34 cita un libro delle loro profezie oggi perduto. I rabbini esplicano anche il loro contenuto: essi vaticinarono la morte di Mosè, il passaggio di autorità da questi a

³⁶ Rinviamo per i testi citati a M. ABERBACH, *Eldad e Medad*, in L. GINZBERG (a cura di), *Le leggende degli Ebrei*, V, Adelphi, Milano 2014, pp. 120-122; G. DORIVAL, *Les Nombres. La Bible de Alexandrie IV*, Du Cerf, Paris 1994, pp. 295-297; G. MARTIN, *Eldad and Modad*, in *The Old Testament Pseudepigrapha* II, ed. J. CHARLESWORTH, Doubleday, New York 1983, pp. 464-465; D. C. ALLISON, *Eldad and Modad*, in «JSP» 21 (2011), pp. 99-131.

Giosuè, l'assalto di Magog contro Gerusalemme destinato alla sconfitta e infine la risurrezione di tutti i morti di Israele. Si motiva la loro assenza dal convegno dei Settanta per la loro modestia, che li indusse umilmente a nascondersi per evitare l'onore che li attendeva. Varie sono le loro identificazioni: la più diffusa era che fossero fratestastri di Mosè. La reazione di Giosuè non è dettata dalla gelosia, ma del preannuncio della morte di Mosè che lo avrebbe portato ad esserne il successore. Secondo alcuni Eldad e Medad furono leggermente superiori ai 70 anziani perché a differenza di questi ultimi che profetizzarono per il momento e poi morirono senza entrare nella terra promessa, essi profetizzarono per il futuro, entrarono nella terra e furono successori di Giosuè.

Riassumendo, lo scopo del racconto è la ratifica degli anziani come senato corresponsabile nel governo del popolo, al di là di ogni esaltazione di profezia estatica. Mosè non è il depositario esclusivo della verità, ma si apre con entusiasmo ad ogni apporto costruttivo suffragato dallo Spirito. Mosè e gli anziani esercitano un *munus* non in modo autoreferenziale ma in nome di YHWH dal quale deriva ogni autorità sui figli di Israele. Il ruolo degli anziani non si limita ad un semplice supporto a Mosè, ma s'incarna in una condivisione del suo "peso", delle sue ansie e progettualità. Si tratta di una investitura che abilita alla guida della comunità in forma di autorità delegata. Lungi dal "centro" della tenda culturale dell'Incontro e dallo stesso Mosè, l'episodio di Eldad e Medad parla in favore della periferia, ovvero di una autorità decentrata. Si intravede una polemica contro le pretese escludenti del sacerdozio templare a Gerusalemme, in favore e comunione con autorità laiche della provincia di Yehud e nell'intera diaspora. Il cammeo di Eldad e Medad completa questo esercizio profetico di discernimento ed armonia, prospettando la fantasia spiazzante di Dio, la ricchezza di una polifonia che tutela dalla logica di un "uomo solo o di una casta sola al comando". Essi salvaguardano una democrazia che è una caratteristica del diritto israelita³⁷, dove ogni assolutismo, in particolare quello del re e dei sacerdoti è vietato.

Eldad e Medad dimostrano un Dio inclusivo e l'accessibilità del suo Spirito a persone impreviste e ai margini. Pertanto inducono l'uditorio a verificare la propria visione di leadership e a maturare un atteggiamento di apertura. Dio li vuole come soggetti di rottura di confini. Giosuè con la sua protesta rappresentava coloro che volevano assoggettare il ministero profetico ad un controllo istituzionale, mentre Mosè appare un uomo libero, "ecumenico"³⁸. Mosè invita il suo futuro successore a non ostacolare lo Spirito. Giosuè rappresenta il ten-

³⁷ C. U. WOLF, *Traces of Primitive Democracy in Ancient Israel*, in «JNES» 6 (1947), pp. 98-108; J. L. SKA, *Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament*, in *Bible et droit. L'esprit des lois*, ed. F. MIES, Lessius Presses Universitaires de Namur – Bruxelles, Namur 2001, pp. 9-43.

³⁸ Così E. W. DAVIES, *Numbers*, Jefferson AVE, Grand Rapids, MI 1995, 111; NEPI, *Dal fondale alla ribalta*, p. 177; B. D. SOMMER, *Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 11*, in «JBL» 118 (1999), pp. 601-624.

tativo sempre attuale di una autodefinizione che approda a esclusioni, divisioni, demonizzazioni con conseguenti abbandoni. La Storia della chiesa è crivellata da queste preclusioni e zelanti miopie.

Il racconto affronta una questione d'importanza capitale. Il primato d'onore di Mosè dimostra la necessità di una guida autorevole ma *ut servus servorum* di un sistema formale che norma adeguatamente il servizio all'interno della comunità. Anche se qualsiasi vocazione a qualsiasi ministero a vari livelli ha la sua fonte nello Spirito, essa richiede il riconoscimento da parte della medesima comunità. Ma correlativamente non va assolutamente dimenticato che qualsiasi "norma" non può limitare, mistificare la libertà di Dio, il cui Spirito "soffia dove vuole" (Gv 3,8). Il sogno di una democrazia profetica resta ancora un'utopia, sognata dallo stesso Gesù, purtroppo messa in discussione – occhiutamente o inconsapevolmente – dai non pochi Giosuè, più mosaici di Mosè, che si sono avvicinati nella storia.

ANTONIO NEPI
Piazza Verdi, 4.
63900 Fermo
antonnep@tin.it

Parole chiave

Anziani, carisma, democrazia, Eldad, Medad, laici, Mosè, profezia, sinodo.

Keywords

Elders, Carism, Democracy, Eldad, Medad, Lay people, Moses, Prophecy, Synod.

**I SINODI DIOCESANI A PESARO:
DA LEALE MALATESTA A LUIGI CARLO BORROMEO
(1373-1959)**

**DIOCESAN SYNODS IN PESARO:
FROM LEALE MALATESTA TO LUIGI CARLO BORROMEO
(1373-1959)**

Filippo Alessandroni*

Abstract

This contribution constitutes a reasoned reworking of the editorial column published in interdiocesan weekly *Il Nuovo Amico*, entitled *History of the synods in the diocese of Pesaro*, published in ten issues, from January 2022 to June 2024. The multi-item serial structure was necessarily revised to respect the dimensional standard of the magazine, eliminating the informal passages, refocus it diachronically the synodal stages and placing emphasis on the centuries-old process of documentary production referring to specific context of the Pesaro church between XIV-XX centuries.

It was preferred not to fill the text with quotations, respecting the narrative framework in the plurality of contributions, accompanying it with specific reference and clarification notes, useful for orienting oneself between the coordinates of a temporal cross-section approximately six centuries long.

* * *

Il presente contributo costituisce una rielaborazione ragionata della rassegna edita sul settimanale interdiocesano *Il Nuovo Amico* dal titolo *Storia dei sinodi nella diocesi di Pesaro*. Pubblicata in dieci uscite dal mese di gennaio 2022 al mese di giugno 2024, l'impianto seriale a più voci della rubrica¹ è stato necessariamente revisionato per rispettare i criteri della rivista, eliminando i passaggi di carattere discorsivo e rifocalizzando diacronicamente le tappe sinodali diocesane. L'approccio di taglio storiografico pone l'accento sul secolare

* Direttore Archivio Storico e Biblioteca diocesana di Pesaro.

¹ Ritengo doveroso ringraziare per la collaborazione e i preziosi suggerimenti gli altri autori delle rubriche originali pubblicate su *Il Nuovo Amico*: Dante Simoncelli (sinodi Malatesta, Sassatelli, Radicati), Filippo Pinto (sinodi Benedetti, Grassi) e Daniele Federici (sinodo Borromeo) [N.d.A].

processo documentario riferito al contesto specifico della Chiesa pesarese tra i secoli XIV e XX. Si è preferito non intasare il testo di citazioni rispettandone l'impalcato narrativo nella pluralità dei contributi offerti, corredandolo con note di riferimento e precisazione, utili per orientarsi tra le coordinate di uno spaccato temporale lungo approssimativamente sei secoli.

Introduzione

La rassegna si avvale delle preziose informazioni conservate presso l'Archivio e Biblioteca diocesana di Pesaro, all'interno di una serie ricostituita nella sua articolazione fisica e temporale (*Cataloghi dei Sinodi diocesani*), da don Igino Corsini primo direttore chiamato dal vescovo Gaetano Michetti nel lontano 1984, a riordinare e dare voce compiuta alla realtà archivistica diocesana². L'importanza del patrimonio documentario e della sua trasmissione all'interno della prospettiva ecclesiologicala, è materia ben incardinata nell'ordinamento giuridico-culturale della Chiesa³.

Seguendo queste linee guida, nel perseguire sia gli obiettivi di conservazione che quelli della valorizzazione – intesa anche in senso ecclesiale, come memoria viva e risorsa educativa e pastorale – i dieci volumi della serie *Sinodi diocesani*, sono stati restaurati nel corso dell'anno 2024 con i fondi stanziati dalla Cei per il comparto culturale, settore Biblioteche (ex art. 2 del *Regolamento applicativo delle Disposizioni circa i contributi in favore dei beni culturali ecclesiastici e dell'edilizia di culto*).

All'interno della prassi sinodale, riferita in senso ampio a diverse forme assembleari dell'organismo ecclesiale, l'interesse di questo contributo inquadra il sinodo diocesano, struttura a carattere consultivo identificata all'interno della normativa canonica (CIC, cann. 460-468). Esso prevede nella figura del vescovo, l'unico legislatore dell'assemblea composta dai rappresentanti del clero locale, dai laici e dalle istituzioni cattoliche su questioni che riguardano direttamente la vita spirituale e materiale della diocesi⁴.

² La documentazione conservata presso l'Archivio storico diocesano di Pesaro è l'oggetto della presente ricerca che si avvale parallelamente di numerosi contributi editi all'interno della rivista nata nel 1994 da una felice intuizione di don Igino Corsini: «...il compito un archivio, mentre recupera il passato, è quello di raccogliere e custodire anche il presente in vista del futuro». Si veda F. ALESSANDRONI, F. PINTO, *Frammenti – Quaderni per la ricerca dell'Archivio Storico diocesano di Pesaro*, in *Scripta manent. Giornata di studi sulle riviste storico-umanistiche della provincia di Pesaro e Urbino*, atti del convegno di Pesaro (28 febbraio 2024), Pesaro 2024, p. 90; per le edizioni sinodali in serie vedi *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa (1534-1878)*, a cura del P. SILVINO DA NADRO, BAV, Città del Vaticano 1960, (Studi e testi, 207).

³ *Per gli archivi ecclesiastici d'Italia. Strumenti giuridici e culturali*, a cura di G. ZITO, Quaderni di «Archiva Ecclesiae», 8, Città del Vaticano 2002, p. 77.

⁴ J. GROHE, *Sinodi e sinodalità della Chiesa nella storia*, in «Annales Theologici», Rivista della facoltà di Teologia della Pontificia università della Santa Croce, 36, Roma 2022, p. 366.

Le origini dell'istituto sinodale affondano ai primi secoli dell'antichità cristiana riferendosi all'archetipo assembleare del concilio di Gerusalemme (At 15,1-35), ma le prime testimonianze documentarie rimontano ad un periodo più tardo intorno al VI secolo, mentre la codifica della prassi, intesa come riunione di controllo e informazione, si regolarizza verso il IX secolo⁵.

In epoca medievale è il Concilio Lateranense IV (1215) convocato da papa Innocenzo III, a definire normativamente la forma sinodale. All'interno del cap. 6 denominato *Dei concili provinciali*, è ben evidente la preoccupazione di un'efficace applicazione delle costituzioni, nell'invito a celebrare assemblee metropolitane con cadenza regolare, facendo in modo che quanto stabilito potesse riverberarsi a cascata sui sinodi vescovili trovando efficace attuazione a livello locale⁶.

1. Il primo sinodo del vescovo Leale Malatesta (1373)

Tale premessa anticipa cronologicamente la nostra disamina sinodale, fungendo da cerniera con la prima testimonianza di ordine assembleare tramandata: il sinodo del vescovo Leale Malatesta del 1373.

Figlio naturale di Malatesta III, detto il Guastafamiglia o Antico, nacque a Rimini, presumibilmente intorno al secondo decennio del XIV secolo. La lacunosità di notizie a lui relative trova un esile spiraglio nella bolla di papa Urbano V (1363), all'interno della quale viene definito *legalem filium nobilis viri Malatestae de Malatestis*, potendo così ascendere agli ordini sacri. In linea con la politica di consolidamento della presenza malatestiana nella sede vicariale di Pesaro, l'incardinamento di Leale ebbe la breve durata di tre anni, tra il 1370 e il 1373⁷.

L'originale deriva da un documento pergameneo appartenuto anticamente al soppresso monastero di S. Maria Maddalena e oggi conservato presso la Biblioteca Oliveriana di Pesaro⁸. *L'instrumentum* rogato dal notaio pesarese Guido di Monaldino Sacuti, non si può definire un testo «sinodale» vero e proprio; è strettamente collegato ad una contingenza: l'incendio che distrusse quasi completamente il monastero benedettino. Nell'atto viene decretata l'e-

⁵ G. B. MORONI, ad vocem *Synodus*, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai giorni nostri*, LXVI, Venezia 1854, p. 264; S. FERRARI, *Sinodi diocesani*, in *Ricerca storica e Chiesa locale in Italia*, a cura di AA. Vv., atti del IX convegno di studi dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Grado 9-13 settembre 1991), Roma 1995, pp. 111-132.

⁶ H. WOLTER, H. GEORG-BECK, *Civitas medievale. La scolastica, gli ordini mendicanti (XII-XIV)*, in *Storia della Chiesa*, a cura di H. JEDIN, V/1, Jaca Book, Milano 1975, p. 225.

⁷ A. FALCIONI, *Puntualizzazioni biografiche su Leale Malatesti vescovo di Pesaro e Rimini*, in «Frammenti». Quaderni per la ricerca dell'Archivio storico diocesano di Pesaro, 15, 2011, p. 124.

⁸ BIBLIOTECA OLIVERIANA DI PESARO (BOP), *Fondo diplomatico*, n. 268 (24 sett. 1373), 269 (24 sett. 1373).

senzione perpetua da ogni decima e gabella e vengono definiti oneri di cui si sarebbero fatti carico i sacerdoti e il presule pesarese per aiutare le monache sollevate da qualsiasi responsabilità verso l'accaduto: «*inopinati et fortuiti casus eventus acciderit intulit monasterio antedicto sine culpa sororum*»⁹.

La solidarietà alle monache pesaresi fu ribadita ufficialmente anche dal suo successore Angelo Feducci di Bibbiena con decreto del 30 agosto 1375, rigettando l'istanza del clero cittadino che ne invocava la revoca per l'eccessivo peso economico. Nel caso specifico è possibile rilevare il sostegno fornito ad una comunità religiosa; una forma di intervento che si era palesata soprattutto per parte civile sotto la dinastia malatestiana (1248-1445), sin dalle origini dell'insediamento degli ordini religiosi maschili e femminili a Pesaro¹⁰.

Il testo è ritenuto una fonte preziosa per gli storici del periodo, anche se in Archivio diocesano si conserva solo una tarda riscrittura. La copiosità di informazioni riportate in questo documento apre uno scorcio sulle strutture della Chiesa pesarese in un periodo scarsamente documentato per mancanza di fonti dirette.

Al suo interno è riportato l'elenco delle parrocchie e delle pievi attive in quegli anni, con le relative indicazioni nominali dei titolari, canonici, arcidiaconi, arcipreti, priori. Facendo un confronto con l'elenco riportato in occasione dei registri delle decime del periodo¹¹, si riscontra l'assenza delle declinanti abbazie di Monte Favale e dei SS. Decenzio e Germano di Pesaro e non compare neanche quella di S. Lorenzo in *Vico Bulgarorum* ancora pienamente attiva nel periodo. Tra i titolari convocati troviamo inoltre l'identificazione del monaco abbaziale di S. Tommaso in Foglia, certo fra' Giovanni, il quale non poté intervenire personalmente alla sessione sinodale causa «*infirmatibus gravatus*»¹². L'anno successivo il vescovo Leale fu spostato nella sede di Rimini nell'ambito di un delicato riassetto di potere della famiglia malatestiana; in questa diocesi lasciò una traccia efficace della sua gestione pastorale e dell'azione amministrativa. Nel 1388 fondò in questo territorio una *tumba*, residenza rurale fortificata i cui avanzi sono noti con il toponimo di Castel Leale, presso San Clemente (RN). Un luogo assai caro al vescovo Leale; proprio da questo insediamento, lasciò le sue disposizioni testamentarie poco prima di morire nel 1400¹³.

⁹ M. LUCCHETTI, *Il "sinodo" di Leale Malatesta vescovo di Pesaro (1373)*, in «Frammenti», 2, 1994, pp. 37-44, in part. p. 41.

¹⁰ BOP, *Fondo diplomatico*, n. 271 (30 ott. 1373), 280 (27 luglio 1375).

¹¹ P. SELLA, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Marchia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1950, (Studi e testi 148), pp. 46-47; sul numero e l'inquadramento geografico delle pievi nel territorio della diocesi di Pesaro si veda E. PAOLETTI, *Le pievi della diocesi di Pesaro*, in «Frammenti», 12, 2008, pp. 43-156.

¹² LUCCHETTI, *Il "sinodo"* cit., p. 40.

¹³ E. ANGIOLINI, *La chiesa riminese in età malatestiana*, in *Storia della Chiesa riminese. Dalla lotta per le investiture ai primi anni del Cinquecento*, a cura di A. VASINA, II, Pazzini Guaraldi editore, Villa Verucchio 2011, p. 432.

2. Sinodi tra XV e XVI secolo a Pesaro, nell'età delle Signorie

2.1 Nella cronotassi diocesana, l'anno 1414 identifica l'avvento del secondo incontro sinodale di cui si tramanda notizia. L'adunanza fu indetta dal vescovo Bartolomeo II Casini nel momento centrale del suo episcopato, intercorso tra il 1409, anno di ingresso nella sede pesarese e il 1419, anno della sua morte. Il Casini fu monaco vallombrosano in S. Prassede a Roma e successivamente venne eletto abate del monastero dei SS. Trinità e Mustiola a Torri, presso Siena. Fu chiamato a Pesaro per succedere al cugino Antonio, quando quest'ultimo ottenne con un abile incastro politico la guida della sede episcopale di Siena¹⁴. Entrambi i personaggi provenivano da una nobile famiglia toscana che annoverava un illustre esponente della corte pontificia, lo zio Francesco di Bartolomeo, eminente archiatra che resse l'incarico sotto svariate reggenze, tra il 1374 e il 1414.

Il momento storico in cui tale personaggio va inquadrato è quello relativo alla crisi scismatica della Chiesa d'Occidente che tra il 1378 e il 1449 mise in seria discussione l'autorità papale, nella contrapposizione venutasi a determinare tra numerose figure di papi e antipapi eletti dalle opposte fazioni. Sulla semantica del termine "antipapa", la Chiesa stessa in molti casi, ne ha rivalutato in senso assoluto l'accezione. Inoltre recenti contributi hanno messo in luce l'eccessivo sbilanciamento di un giudizio morale troppo netto riguardo tali figure storiche. L'interpretazione di personaggi ed eventi nel contesto specifico, non può che derivare dallo studio delle complesse dinamiche storiche, muovendosi tra differenti visioni di potere e posizioni teologiche sconfitte¹⁵.

In questa temperie storica, Bartolomeo Casini prese il timone della diocesi di Pesaro e partecipò al Concilio di Pisa indetto nel marzo del 1409, dove furono deposti al contempo Gregorio XII e Benedetto XIII, per eleggere come nuovo papa Alessandro V che aveva favorito l'ascesa del cugino Antonio a Siena. Nel 1414 fu nominato Nunzio apostolico e collettore di decime in Inghilterra. Avendo soppesato la notevole lunghezza del viaggio da compiersi attraverso le terre d'Europa, Bartolomeo preferì indire in anticipo il suo sinodo che ebbe termine il 7 giugno, lasciò in seguito la diocesi alle cure del suo fiduciario, il vicario Pietro di Sampietro canonico pisano¹⁶.

Di questo documento, non possediamo la stesura manoscritta ma è possibile seguirne le tracce grazie agli *Statuta civitatis Pisauri*, impressi per i tipi di Baldassarre Cartolari nel 1530 e nuovamente nel 1531 che costituiscono la prima raccolta a stampa delle norme statutarie vigenti, editi con l'approvazione

¹⁴ G. CHIRONI, *La mitra e il calamo. Il sistema documentario della Chiesa senese in età pretridentina (secoli XIV-XVI)*, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Direzione generale per gli archivi, Roma 2005, p. 134.

¹⁵ M. PRIGNANO, *Antipapi. Una storia della Chiesa*, Laterza editore, Bari 2024.

¹⁶ UGINET, ad vocem *Casini Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, 21, Roma 1978, p. 355.

del duca Francesco Maria I Della Rovere, rispecchiando nella sostanza quelle manoscritte risalenti alla prima metà del XV secolo¹⁷.

L'aggiunta dei *Libri synodali curie episcopatus* negli Statuti evidenzia l'assimilazione avvenuta nel tempo delle norme redatte nel 1414, un *corpus* sostanzialmente allineato alle coeve produzioni dell'area centro-italiana.

Il testo di carattere normativo è suddiviso in cinque capitoli che riguardano molteplici aspetti della vita del clero diocesano, secolare e regolare. Vengono elencate le regole in materia di ordinazione, di morale e giustizia, specie in rapporto alle pene da comminarsi ai trasgressori per furti, usura, simonia, concubinato, risse con armi ed altre ancora.

Le costituzioni, lette e pubblicate in Cattedrale l'anno 1414 con l'apposizione del *signum tabellionis* notarile di Giacomo di Bartolo Fantinocci, includono nella formula finale l'elenco dei presenti in rappresentanza delle chiese *intra* ed *extra* cittadine. Per alcune di esse come S. Leonardo, S. Spirito dei Crociferi, S. Marco¹⁸, rimane oggi solamente la memoria storica.

A tal proposito, il dotto cronachista Teofilo Betti riferisce una rilevante notizia per la storia pesarese sulle cause della dispersione documentaria di quel periodo. La devastazione degli antichi depositi di memorie secondo questa fonte, ebbe principio dai contrasti insorti sul diritto di riscossione delle enfiteusi ecclesiastiche tra il vescovo Bartolomeo e la signoria pesarese. Malatesta IV detto dei Sonetti ne aveva ottenuto la soppressione nel corso della furibonda disputa tra papi e antipapi, ma il diritto fu in seguito ripristinato a favore dei Casini. In quel frangente travagliato, essendo sicuro di non incorrere nella scomunica, il Malatesta avrebbe fatto bruciare i protocolli di qualunque archivio con memorie di canoni e investiture determinando la «malagevolezza in cui trovansi quelli che delle pesaresi cose a trattare intraprendono»¹⁹.

2.2 La serie dei sinodi diocesani prosegue con gli altri due testi incorporati al termine dello statuto comunale: essi risalgono a Giovanni Benedetti e Paride Grassi vescovi di Pesaro rispettivamente nel 1419 e nel 1513.

Patrizio pesarese, il primo, nato intorno al 1391, in tenera età dovette perdere il padre perché lo si dice allevato in casa del cognato Bartolo Giordani, marito di Francesca Benedetti. Compiuti gli studi *in utroque iure*, Giovanni era appena chierico *in minoribus* quando fu scelto da Martino V alla guida

¹⁷ A. TURCHINI, *Il ducato d'Urbino, Pesaro e i Della Rovere*, in *Pesaro nell'età dei Della Rovere*, Marsilio editore, Venezia 1998, (Historica Pisarense, III/1), pp. 39.

¹⁸ V. VERGARI, *L'antica chiesa di S. Marco*, in «Frammenti», 15, 2011, pp. 107-121.

¹⁹ T. BETTI, *Cronistoria vescovile*, 1831, ms. A, Archivio storico diocesano di Pesaro, cap. LII, par. 8; memoria degli «infelici tempi» sotto l'antipapa Giovanni XXIII (1410-1415) si trova anche nella visita pastorale del De Simone, la più completa ed estesa che si sia conservata. Cf. *La visita pastorale del cardinale Gennaro Antonio De Simone alla diocesi di Pesaro*, a cura di G. ALLEGRETTI, Walter Stafoggia editore, Pesaro 2007, c. 1236v.

della diocesi. Morì nel 1451 anziché 1471, come riportano alcuni migliori nostri scrittori di cose ecclesiastiche, tratti in inganno dall'omonimo successore, Giovanni Paterna²⁰. Un nipote del presule gli innalzò una scomparsa iscrizione che lo celebrava come *antistitum celeberrimum* ma sempre secondo il Betti, spesso piuttosto polemico e caduto questa volta anch'egli nella svista di cui sopra, «celebre poteva bastare, avendo avuto Pesaro altri vescovi di maggiore fama», eppure gli riconosce «chiarezza di sangue e molta virtù»²¹.

A diversi intervalli il Benedetti ricoprì incarichi politici e diplomatici di certa rilevanza: papa Eugenio IV (1431-1447) affidò a lui il governo delle comunità di Borgo San Sepolcro e Città di Castello, vinti i principi toscani, e dell'Agro Piceno; Niccolò V (1447-1455) lo inviò a ricomporre la pace tra le litigiose fazioni di Siena. Un periodo mosso, quello del suo episcopato, a livello anche locale, con in mezzo il tumulto popolare e la cacciata dei tiranni del Senatore (1431) e l'altro episodio dei Malatesta e degli Sforza scomunicati per la cessione della signoria di Pesaro²². Poi assolti dalle censure dal nuovo pontefice, per tramite del vescovo Giovanni il fratello dello Sforza è investito nel ruolo di vicario con diritto ereditario nel domino sulla città (23 luglio 1447)²³. Malgrado le brighe secolari il prelato si distinse per zelo e operosità durante il suo magistero. Consacrò, nel 1420, la chiesa di San Domenico, fondò il Monastero del Corpus Domini, albergo delle beate compatrone di Pesaro, Felice e Serafina, insieme a san Terenzio, di cui fece traslare il corpo dalla cripta al presbiterio della cattedrale²⁴. Per iniziativa del vescovo tutta la zona limitrofa fu coinvolta da un ampio rinnovamento edilizio, come ricordano le epigrafi, assai interessanti dal punto di vista araldico-ecclesiastico, affisse su Via della Canonica.

2.3 Patrizio bolognese, il secondo, nato tra il 1450 e il 1460 da famiglia nobile e colta, proprietaria di uno dei più antichi palazzi della città, intraprese come i fratelli la carriera ecclesiastica. Canonico di San Petronio, passò poi in San Pietro, la cattedrale. Si applicò allo studio del cerimoniale pontificio e il servizio come maestro di cerimonie gli meritò la cattedra pesarese da Leone X²⁵. Dopo la nomina a vescovo sembra che il Grassi abbia continuato a presiedere l'ufficio di cerimoniere e a dimorare nell'Urbe, visitando la diocesi soltanto per avvenimenti particolari: la celebrazione sinodale del 1519, la seconda traslazione del corpo di san Terenzio nello stesso anno, la consacrazione della cattedrale

²⁰ A. AMATORI – D. SIMONCELLI, *La Chiesa pesarese dalle origini ai nostri giorni*, Herald editore, Roma 2003, p. 130.

²¹ BETTI, *Cronistoria cit.*, capo LIII, par. 1.

²² A. CARILE, *Pesaro nel Medioevo. Problemi di storia delle istituzioni e della società*, in *Pesaro tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di M. R. VALAZZI, Marsilio editore, Venezia 1989, (Historica Pisarense, II), p. 46.

²³ L. BERTUCCIOLI, *Mutamenti governativi nella Città di Pesaro*, Pesaro, 1853.

²⁴ C. CONTINI, *Pesaro sacra. Memorie storiche*, Pesaro 1953, p. XVIII.

²⁵ M. CERESA, ad vocem *Paride Grassi*, in *DBI*, 58, Roma, 2002, pp. 681-684.

nel 1522, dopo l'ultimo restauro²⁶. Fu autore prolifico sulla materia del cerimoniale e scrisse il celebre *Diarium*, una fonte storica inesauribile sulla pratica liturgica della Roma curiale nel primo quarto del Cinquecento.

La costituzione sinodale benedettina è senza data, ma il catalogo diocesano la fa risalire al 1435²⁷. Si tratta di un unico dispositivo che si appropria delle costituzioni generali della Marca anconetana e le rende vigenti nella diocesi pesarese. Di là dalla generale esigenza espressa in premessa di contemperare le leggi al variare dei tempi, il suo dettato potrebbe essere correlato alla riconquista malatestiana di Pesaro. Sconfitto, nel 1433 Astorgio vescovo di Ancona e rettore della Marca, il sentimento di vendetta dei laici contro gli ecclesiastici avrebbe trovato un freno nelle pene spirituali e temporali comminate dalla costituzione egidiana²⁸.

Il capitolo sinodale del vescovo Grassi si pone in linea con l'ufficio di cerimoniere. Emanato da Pesaro, *in pallatio magno* nel giugno di quell'anno, riguarda l'ordine processionale del clero secolare, stabilendone meticolosamente le precedenze in quelle che sono le grandi manifestazioni della pietà religiosa del popolo cristiano, sotto la guida del clero.

Con il 1519 si chiude l'epoca pretridentina della prassi sinodale pesarese che come si è detto, è raccolta per la parte maggioritaria nei *libri synodali curie episcopatus*, in appendice allo statuto comunale. Fondata in questo periodo sulla potestà legislativa del vescovo, tesa a ribadire disciplinarmente la sua autorità di fronte al clero radunato e sull'articolazione delle strutture religiose, le grandi assise tridentine inquadreranno la prospettiva sinodale in maniera più articolata e con una frequenza più vivace e costante, almeno nella storia immediatamente successiva della Chiesa locale al Concilio²⁹.

3. Dopo il concilio di Trento, i sinodi del Simonetta (1564) e del Sassatelli (1580)

3.1 La discendenza del ramo milanese dei Simonetta annovera ben tre rappresentanti succedutisi nell'arco di un cinquantennio alla guida della diocesi di Pesaro, secondo le consuetudini del tempo che contemplavano la possibilità di ereditare l'incarico secondo una forma di nepotismo che prevedeva l'abdicazio-

²⁶ S. ORTOLANI, *Della Chiesa pesarese incominciando dalla sua origine fino al 1860. Memorie storico-critiche compilate sui manoscritti di Teofilo Betti*, Biblioteca Oliveriana, Pesaro, Ms. 1663, II, c. 235v.

²⁷ ASDP, *Cataloghi dei Sinodi diocesani*, 1984.

²⁸ CARILE, *Pesaro nel Medioevo* cit., p. 42.

²⁹ Per inquadrare il ruolo del vescovo in epoca pre-tridentina in rapporto alle dinamiche tra potere spirituale e temporale si veda A. PROSPERI, *La figura del vescovo tra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi editore, Torino 1986 (Storia d'Italia. Annali, 9), pp. 219-262.

ne in favore di un congiunto³⁰. La casata, di origine calabrese, si era stabilita a Milano intorno al 1444, legando il proprio nome alla corte di Francesco Sforza (1401-1466) nell'ambito di rilevanti incarichi ottenuti al servizio della Cancelleria ducale³¹. Il primo rappresentante dei Simonetta fu Giacomo, fine umanista ed uditore della Sacra Rota, eletto vescovo nel 1528. La sua presenza in sede è legata ad un singolo evento, il passaggio di papa Clemente VII sulla via per Bologna in occasione dell'incoronazione di Carlo V, novello imperatore del Sacro Romano Impero. Promosso cardinale fu in seguito trasferito alla diocesi di Perugia, lasciando il posto al nipote Ludovico, dottore in *utroque iure* a Pavia, nel 1537³². Per Ludovico non si può asserire di un insediamento stabile in diocesi; risulta invece piuttosto documentata la sua partecipazione attiva durante le prime sessioni del Concilio di Trento sui temi sacramentali e su quello della residenza episcopale. Avendo posto alcune condizioni sulle entrate future, nel mese di maggio del 1561 affidò la diocesi di Pesaro al fratello Giulio che fece il suo ingresso nella città governata dall'amatissimo Guidubaldo II Della Rovere. A differenza dei suoi predecessori che ressero l'incarico tramite la rappresentanza vicariale, Giulio si stabilì nella sede vescovile perseguendo da vicino la cura pastorale della diocesi, secondo i rinnovati dettami conciliari che prevedevano quale perno centrale di governo, l'obbligo di residenza vescovile nella sede di pertinenza (*De residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, Sessione VI, 13 giugno 1547; *De reformatione*, Sessione XXIII, 15 luglio 1563, cap. 1)³³. La vicinanza alla nuova architettura conciliare era dovuta principalmente alla partecipazione nel corso delle sessioni tridentine tra il 1562 e la chiusura dei lavori, l'anno successivo³⁴. Tra le innovazioni apportate in diocesi dal Simonetta vi è l'istituzione del primo seminario in città, sulla scorta della specifica attenzione posta dai padri conciliari alla questione della formazione del clero diocesano³⁵. L'antico fabbricato sorgeva in posizione significativa, di fronte alla Cattedrale e precisamente nell'area dove ancora oggi svetta il nobile ed elegante palazzo seminarile, riedificato nell'ultimo quarto del XVIII secolo su disegno del celebre pittore e architetto Giannandrea Lazzarini³⁶. Nel 1564 sospinto dalla volontà di applicare con immediatezza le norme conciliari convoca il sinodo diocesano. Di questo documento non rimane che una memoria, con le irreperibili *Consti-*

³⁰ TURCHINI, *La chiesa di Pesaro* cit., p. 100.

³¹ G. B. DI CROLLALANZA, *Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane*, Presso la Direzione del Giornale araldico, Pisa 1886, t. II, p. 534.

³² *Ibid.*

³³ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Nota esplicativa, *Obbligo del vescovo di risiedere in diocesi* (*Communicationes*, 28 [1996] 182–186) in URL: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt_doc_19960912_residenza_vescovi_it.html> (in data 21.01.2025).

³⁴ F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae*, t. II, Apud Sebastianum Coleti, Venezia 1717, p. 864.

³⁵ M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in *La Chiesa e il potere politico* cit., p. 642.

³⁶ F. BATTISTELLI, *L'architettura a Pesaro nei secoli XVII-XVIII*, in *Pesaro dalla Devoluzione all'Iluminismo*, Marsilio editore, Venezia 2005, (Historica Pisaurensis, IV/1), p. 196.

tutiones pubblicate in quello stesso anno, ma i suoi precetti saranno nitidamente recepiti nel primo sinodo a stampa, quello del successore Roberto Sassatelli. Nel 1569 viene indetto un ulteriore sinodo anche se, per quest'ultimo, sembra non si possa parlare di un regolare concorso di tutto il clero in assemblea, quanto di un convegno fiscale sugli spogli della Reverenda Camera Apostolica. Nella primavera del 1574, sotto l'episcopato di Simonetta, fu compiuta la visita apostolica alla sede pesarese dal vescovo di Famagosta Girolamo Ragazzoni, scelto da papa Gregorio XIII per inquadrare le criticità della diocesi nell'ambito di un più ampio disegno di controllo dei territori ecclesiastici tra Marca e Romagna³⁷. I *Decreta* ufficiali della visita inviati a Roma, furono poi trasmessi in copia alla cancelleria vescovile di Pesaro, affinché fossero applicati i provvedimenti prescritti; essi richiamavano l'attenzione sui diritti ecclesiastici, sul controllo del clero, sulla supervisione pastorale della popolazione, sull'amministrazione dei sacramenti e sulle regole di decoro delle chiese. Un ulteriore indizio dell'attenzione posta dal Simonetta al riordino complessivo della Chiesa è dato dall'applicazione di un altro strumento di controllo identificato con chiarezza dai padri conciliari la visita pastorale, che si impone fonte di conoscenza primaria della realtà diocesana in ogni suo aspetto, popolazione e strutture. Nell'Archivio diocesano, all'interno della serie *Visitationes*, recentemente riordinata si conserva un brano di questa prima visita pastorale nell'episcopato del Simonetta³⁸. Il frammento è incompleto poiché nelle registrazioni dei luoghi visitati tra l'11 e il 21 maggio del 1576, non viene dichiarato il nome del visitatore; gli stessi decreti sono infatti rilegati in appendice al termine della visita del subentrante Sassatelli, compiuta nel medesimo anno. Giulio Simonetta muore improvvisamente il 27 maggio del 1576, ponendo termine ad una dinastia che aveva retto la cattedra pesarese poco meno di mezzo secolo. Stando alle fonti, il presule fu ritrovato nei suoi alloggi alle ultime luci della sera dopo che, nella stessa giornata, aveva atteso con premura alcune mansioni in Cattedrale³⁹.

³⁷ M. DI GIORGIO, *La Visita Apostolica della diocesi di Pesaro del 1574*, in «Frammenti», 1, 1994, pp. 111-125; G. ALLEGRETTI, *La visita apostolica della diocesi pesarese (1574)*, in «Frammenti», 2, 1997, pp. 45-121.

³⁸ F. PINTO, *Le più antiche Visite pastorali alla città e diocesi di Pesaro*, in «Frammenti», 15, 2012, pp. 51-100; sulla rilevanza di questa fonte preziosa per la conoscenza della religiosa e sociale italiana si veda U. MAZZONE – A. TURCHINI, *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Il Mulino, Bologna 1985, in part. pp. 97-148.

³⁹ BETTI, *Cronistoria* cit., capo LXVI, par. 21; la cronaca dell'evento è riportata anche nella visita pastorale di mons. Carlo Gentili, dove si aggiungono ulteriori dettagli: «...nella mattina essendosi portato alla chiesa Cattedrale ad ascoltare messa alla cappella di S. Pietro della Fraternità degli Schiavoni, e trovandosi in ottimo stato di salute e solo oppresso dagli anni, si comunicò nella detta cappella, poscia si ritirò in Camera e dette la tonsura a dodici Putti del seminario ed avendo designato al solito in tavola, morì dopo due ore di morte improvvisa...». La memoria viene dall'Olivieri che la carpì dal *Memoriale istoriale* di Matteo Sabbatini, vicario generale dello stesso Simonetta. Cf. ASDP, *Serie dei vescovi che hanno tenuto il Sinodo*, t. XV, p. 266, n.4.

3.2 Roberto Sassatelli, nativo di Imola, dottore in diritto civile ed ecclesiastico, già Governatore di Loreto e Membro del Tribunale della Segnatura Apostolica, fu vescovo di Pesaro dal 1576 al 1586⁴⁰. In quegli anni la fiorente cittadina adriatica era cinta da poderose mura approntate da Francesco Maria I Della Rovere ed inaugurate dal figlio Guidubaldo II nel 1564, presentando un'imponente forma pentagonale, con cinque baluardi angolari, frutto della più avanzata ingegneria militare al servizio ducale⁴¹.

Con la partecipazione di tutti i chierici secolari e regolari, aprì il sesto sinodo durante il pontificato di Papa Gregorio XIII e provvide a far pubblicare gli atti nel 1580⁴². Si il primo testo a stampa, compiuto e indipendente, diversamente dai sinodi precedenti trattati come addizioni delle norme statutarie.

Le *constitutiones* si soffermano a lungo sui principi che riguardano la fede e le pratiche religiose, dall'osservanza delle festività ai doveri di ogni cristiano (pp. 11-45). Affrontano i problemi del comportamento morale del sacerdote, tra cui l'abbigliamento, l'obbligo di ubbidienza e castità, della tonsura, della residenza nella propria parrocchia, delle astinenze cui è soggetto, oltre ai propri doveri: riti liturgici, partecipazione alle preghiere comunitarie, celebrazione della Messa e regole sulla possibilità di dedicarsi ad attività venatorie. Insistono sulle direttive al maestro del coro tenuto a preparare le parti da cantare o da leggersi, al maestro di cappella che deve far cantare solo le preghiere autorizzate in ambito conciliare, al maestro d'organo che deve controllare non si intonino melodie profane, al sacrista cui spetta curare il decoro della chiesa e non permetta che si confabuli nel presbiterio, che si usino i paramenti secondo il tempo liturgico e che non ammetta il sacerdote pellegrino senza "patente" e tanto meno dia l'accesso in chiesa agli accattoni o ai poveri durante i sacri riti.

Nell'affrontare la situazione socio-economica della città, constatando la mancanza di attività artigianali (setifici e lanifici), benché goda di un territorio salubre, di acque abbondanti e di altre comodità, ne auspica l'istituzione poiché avrebbe potuto offrire grande sostegno alle famiglie povere e distogliere quelle agiate dall'ozio, con la conseguenza di favorire l'estirpazione del gravissimo peccato di usura compiuto non solo dai giudei ma anche dai cristiani. Per questo, mentre esorta i poveri a procurarsi il vitto con onesti lavori, invita il ceto possidente ad astenersi totalmente dalla pratica della usura, a rischio di gravi sanzioni.

Tra i vari temi che assillano l'animo del vescovo vi è quello di avere sacerdoti ligi al proprio dovere ed elenca alcune doti che deve avere il candidato al sacerdozio: che sia irreprensibile, sobrio, pudico, virtuoso, prudente, ospitale,

⁴⁰ A. TURCHINI, *La chiesa di Pesaro in età roveresca* cit., p. 101.

⁴¹ M. R. VALAZZI, *Pesaro, i duchi, la città, il palazzo*, in *I Della Rovere. Piero della Francesca, Raffaello e Tiziano*, catalogo della mostra di Senigallia, Urbino, Pesaro, Urbania (4 aprile 2004-3 ottobre 2004), Electa, Milano 2004, pp. 164-165.

⁴² *Constitutiones Synodales Ecclesiae Pisarenensis editae et promulgatae in Synodo Dioecessana habita anno MDLXXX Kalendis Iunii*, Apud Hyeronimum Concordiam, Pesaro 1580.

dotto, modesto, non violento, non manesco, non litigioso, non avido, ma ben propenso alla cura della propria casa. Si mostra molto critico verso i superstiziosi, gli adulteri, i concubini e gli amministratori che pretendono di ricavare benefici personali dal loro servizio. Minaccia pene severissime ai sacrileghi, richiama i padri di famiglia che non educano i figli secondo i principi morali ed il buon costume, minaccia di scomunica i consociati delle confraternite che organizzano nella propria sede banchetti e conviti sconvenienti, servendosi del denaro raccolto dalla compagnia durante lo svolgimento delle pratiche devozionali di natura pubblica.

Al termine del sinodo, le costituzioni sono lette e sottoscritte dai sacerdoti diocesani iniziando dal Vicario Lorenzo Laurentini e a seguire da tutti gli altri per un totale di ottanta firmatari; infine dal vescovo e dal notaio cancelliere don Giovan Battista de Rubeus. Ciò che ne risulta è un'opera di considerevole estensione e ampiezza contenutistica che travalica il tempo contingente, per imporsi come testo di riferimento dei sinodi successivi fino alla seconda metà del Seicento. Nella sua impalcatura dottrinale, il suo riverbero sarà percepito anche sulla formulazioni delle visite pastorali, soprattutto per la parte dedicata agli "avvertimenti per la dignità e il decoro delle cose materiali", disciplinando la materia sui modelli delle legislazioni provinciali del Borromeo e del Paleotti⁴³.

3.3 Del periodo successivo che intercorre tra la fine del XVI e la prima metà del XVII secolo, mancano purtroppo le testimonianze materiali. Ci si limita ad accennare velocemente sugli ulteriori sinodi di cui si sia tramandata notizia, a testimonianza di una vivace fase di produzione normativa. Nel catalogo diocesano è citato quello del patrizio pesarese Cesare Benedetti (Pesaro 1539-1609), maestro dell'ultimo duca roveresco Francesco Maria II; fu convocato nel 1607, anno in cui finalmente si concluse la prima fabbrica del Seminario cittadino⁴⁴. Del successivo, attribuito al presule Malatesta Bagliolini (Perugia 1581-Assisi 1648), appare una tarda notizia nel volume *Di San Terenzio martire protettor principale della città di Pesaro* edito per i tipi di casa Gavelli nel 1776, all'interno del quale l'autore puntualizza «non ardisco asserire giacché di quel Sinodo non si è potuta trovar copia»⁴⁵. Del riminese Alessandro Diotalle (?-Pesaro 1676) e del suo sinodo tenuto nel 1667, non esiste invece altra memoria se non quella presente nella lista allegata alla visita ottocentesca di mons. Carlo Gentili⁴⁶.

⁴³ TURCHINI, *La chiesa di Pesaro in età roveresca* cit., p. 113.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁵ A. DEGLI ABBATI OLIVIERI, *Di San Terenzio martire protettor principale della città di Pesaro*, Casa Gavelli, Pesaro 1776, p. 11.

⁴⁶ ASDP, *Serie dei vescovi che hanno tenuto il Sinodo*, t. XV, p. 267, n.7.

4. Edizioni a stampa del XVII secolo: i sinodi di Gianlucido Palombara (1660), Gerolamo Valvassori (1680) e Alessandro Avio (1696)

4.1 Giovanni Lucido Palombara (Roma 1616-Pesaro 1666) fu nominato vescovo di Pesaro nel 1658, succedendo al forosempronese Giovanni Francesco Passionei. Imparentato con l'antica e nobile famiglia romana dei Savelli prima di giungere nella città adriatica aveva ricoperto, quale esperto di Diritto canonico, le cariche di Referendario delle segnature apostoliche su nomina di papa Innocenzo X Pamphilj⁴⁷. Fu eletto inoltre, governatore di numerose città a cavallo tra la Marca e la terra d'Umbria tra cui San Severino, Norcia, Montalto, Ascoli e Perugia.

Il suo mandato ricade entro la seconda metà del secolo quando, nonostante il mesto epilogo del Ducato di Pesaro e Urbino conclusosi con la devoluzione allo Stato pontificio (1631) e il passaggio di potere nelle mani dei cardinali legati, le condizioni identitarie della struttura ecclesiale pesarese permangono sostanzialmente stabili⁴⁸.

Durante il suo episcopato fu inaugurata la nuova chiesa dei padri Cappuccini presso il baluardo roveresco di Porta Curina o Collina, antico accesso urbano verso Urbino. Non era il primo edificio conventuale dei frati a Pesaro; essi possedevano già la propria chiesa presso il Monte Accio (San Bartolo) avendo tuttavia ottenuto facoltà di abbandonarla dal cardinal legato Luigi Homodei a causa della sua posizione isolata e selvaggia, in favore di un sito più agevole entro le mura cittadine⁴⁹.

Il 17 dicembre del 1656, alla presenza della regale autorità di Cristina di Svezia, venne posta la prima pietra della costruzione intitolata alla SS. Concezione, nell'odierna area occupata dall'Ospedale San Salvatore. Della nuova costruzione, demolita in epoca Unitaria, si conserva una memoria grafica nella *Pianta ad elevazione e diverse fabbriche della città di Pesaro* di Giovanni Stefani (1790)⁵⁰. L'evento principale del suo episcopato riguarda la nuova consacrazione della chiesa Cattedrale nel 1663 poiché «...non esistendo memoria della inaugurazione del Domo, e ristaurato esso poco prima dal medesimo

⁴⁷ G. CAPPELLETTI, *Le chiese d'Italia dall'origine ai nostri giorni*, Antonelli, Venezia 1835, p. 369.

⁴⁸ S. LINFI, *La Chiesa di Pesaro nell'epoca napoleonica in Italia (1797-1814)*, supplemento al n. 16 di «Frammenti», Urbania 2012, p. 58.

⁴⁹ G. SANTARELLI, *I cappuccini a Pesaro. Note di storia e rassegna di oggetti d'arte*, Pesaro 2006, p. 14.

⁵⁰ L'incisore è scarsamente documentato; fu attivo a Pesaro tra il XVIII e il XIX secolo specializzandosi in vedute urbanistiche e disegni architettonici, come dimostrano le tre tavole, realizzate in collaborazione col fratello Ubaldo, con spaccati della cupola della basilica romana di S. Pietro, contenute nel volume di Andrea Chiaveri, edito a Pesaro nel 1767. Vedi A. ANTALDI, *Notizie di alcuni architetti, pittori, scultori di Urbino, Pesaro e de' luoghi circonvicini*, a cura di A. CERBONI BAIARDI, Pesaro 1996, p. 144.

vescovo Gianlucido egli lo riconsacrò il 10 giugno...»⁵¹. L'antica sede, già intitolata a Maria dai primordi e successivamente anche al patrono civico Terenzio, venne ricondotta a seguito di un radicale rifacimento, sotto l'invocazione della beata Vergine Maria Assunta. Nel corso di quel cantiere fu realizzato anche il nuovo coro con i sedili in legno di noce, notizia confermata da alcune annotazioni di conti sopravvissute nell'Archivio capitolare⁵².

Qualche anno prima nel 1660, tenne il suo sinodo pesarese. Stampato in due edizioni, il volume appare in formato 8° per lo stampatore camerale Giovanni Paolo De' Gotti.

Nell'*incipit* della prima sessione è una vivida descrizione del cerimoniale di apertura sinodale. Il reverendissimo vescovo, indossando la cappa pontificale e uscendo dal suo palazzo, si avviava verso la porta della cattedrale insieme ai canonici e al clero associato, con l'accompagnamento solenne dell'organo e l'aspersione dell'acqua benedetta sul suo cammino⁵³. All'interno del testo nella sezione *Catalogus cleri*, viene descritta con minuzia l'esatta composizione del clero diocesano in quel tempo, dai dignitari e canonici della cattedrale, passando per i curati cittadini, i vicari foranei, i presbiteri e i plebani.

Superata l'esposizione nella prima parte relativa alla Dottrina, si entra nella trattazione normativa vera e propria iniziando dagli edifici e dal modo di conservare le suppellettili d'uso liturgico, dalla forma dei luoghi sacri come i cimiteri, che dovevano essere necessariamente cinti da mura e chiusi da un cancello, onde evitare l'ingresso di bestie selvatiche sulla terra consacrata. Nella parte centrale vengono esposte le regole morali della vita clericale, del modo di vestire, delle limitazioni mondane e ancora tema molto dibattuto, quello della residenza diocesana dei chierici, a garanzia del presidio quotidiano dei luoghi sacri e della cura delle anime a loro affidate.

Nella tabella dei casi riservati vengono ricordati malefici e sortilegi, proibizione ad accompagnarsi con gli ebrei o di partecipare ai riti nella sinagoga, la falsa testimonianza in giudizio, i peccati di letto con i consanguinei o al di fuori del legame matrimoniale, la partecipazione o azione diretta nel procurato aborto.

Una sezione a parte è dedicata alle tasse da corrispondersi al tribunale della Cancelleria vescovile e al Vicario diocesano per le cause di carattere civile, ad esempio alienazioni di beni o penale, come «cause di galera o pene corporali».

In coda al volumetto, è allegata la *Difesa della legge*, un ragionamento sinodale argomentativo, esplicitato in sede ufficiale dal segretario Virgilio Beniamati. Sotto l'invocazione dello Spirito Santo e rifacendosi all'autorità del

⁵¹ BETTI, *Cronistoria* cit., capo LXXIII, par. 8.

⁵² ASDP, Archivio del Capitolo (AC), *Fabbrica del coro*, 15 dicembre 1661, 77, cc. n.n.

⁵³ ASDP, *Synodus dioecesis prima ab illustrissimo ac reverendissimo D. Ioanne Lucido Palumabaro romano pisarense episcopo celebrata anno MDCLX*, Apud Joanne Paulum de Gottis, Pisauri 1660, p. 6.

profeta Davide, nel richiamare i punti salienti del testo egli ne giustifica l'autorità alla luce del mandato divino della Chiesa⁵⁴.

4.2 Il decimo e successivo evento sinodale si tenne nelle giornate tra il 3 e il 5 giugno del 1680, così come appare indicato nel frontespizio dell'edizione stampata sempre per i de Gotti⁵⁵.

Fu indetto dal vescovo Gerolamo Valvassori (Trezzo sull'Adda 1611-Pesaro 1684) e celebrato in Cattedrale alla presenza degli esaminatori e giudici sinodali, tra cui si ricordano Giovanni Paolo Cornoldi preposto della cattedrale, Guidubaldo Calzolari rettore della Congregazione dei Filippini di Pesaro e gli agostiniani Ludovico Banci e Carlo Maria Lamberti, insieme ai rettori delle parrocchiali più importanti della città e del territorio.

Il Valvassori, membro della nobile famiglia di origine lombarda di Trezzo sull'Adda, proveniva per preparazione teologica e culturale dall'ordine agostiniano, ben radicato sin da XIII secolo in quelle terre. Affiliato dal 1627 approfondisce il suo percorso formativo fino a giungere al privilegio di ricoprire cariche di responsabilità. Dotato di "profondissime speculazioni", riceve la nomina a reggente per lo studio, costruendo fino al 1649, una rete di intense relazioni con importanti figure del mondo culturale, tra bibliotecari, studiosi, umanisti⁵⁶.

Tra le cariche di alto profilo a lui assegnate, spicca la nomina a priore generale dell'ordine agostiniano mentre all'interno del contesto romano, grazie alla protezione di Alessandro VII, riceve la carica di consultore per la Congregazione dei Sacri Riti, impegnata nella stretta osservanza del dogma eucaristico. Nel proemio dell'opera, l'evento sinodale viene inquadrato in successione alla visita pastorale da lui compiuta, rimarcandone l'importanza quale strumento di controllo e di azione pastorale sul territorio, propedeutico alla conoscenza specifica della situazione diocesana e alla sua regolamentazione all'interno del sinodo⁵⁷.

Il contenuto ricalca nell'impostazione il testo precedente del vescovo Palombara; la trattazione degli argomenti è esplicitata secondo la rilevanza dei temi dottrinali e sacramentali.

Si segnalano all'interno del testo due *maniculae* (p. 86), curiosi segni tipografici di ascendenza medievale e largamente usati anche in epoca successiva⁵⁸. Il passo sottolineato si trova in chiusura della parte riservata alla *Tabella dei ca-*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁵ ASDP, *Synodus Dioecesis prima ab illustrissimus ac reverendissimus D. Hyeronimo Valvasorio Pisarenensis Episcopo*, Ex Typographia de Gotti, Pisauri 1681.

⁵⁶ P. B. PICCONE CONTI, *I vescovi Gerolamo e Domenico Valvassori di Trezzo sull'Adda. Appunti per una storia famigliare tra Cinque e Settecento*, Trezzo sull'Adda 2012, p. 59.

⁵⁷ «Post totam diligenti Visitatione Dioecesis perlustratam» (cf. *Synodus Dioecesis* cit., p. 3).

⁵⁸ Codice grafico che assume una connotazione rafforzativa e vuole sottolineare un passaggio nel testo di particolare rilevanza per la sua comprensione; spesso la manina può essere disegnata a penna e declinata in maniera originale sia nella forma, sia nella foggia della manica con dettagli che tendono ad impreziosirne il segno. Si veda V. MAISTO, *Le Maniculae: manine per evidenziare*

si riservati e riguarda l'argomento più esiziale, ossia i *crimina mortalia*, quelle azioni che non possono essere risolte con il sacramento della confessione semplice ma comportano invece la perdita della grazia. Il passaggio chiarisce che questi casi possono trovare soluzione solo in presenza di autentico pentimento e vanno affrontati con una speciale dispensa vescovile.

Di particolare interesse è l'appendice finale intitolata *Forma describendi Statum Animarum* nella quale, con dovizia di informazioni, è descritta la struttura canonica del documento che ogni parroco, in forza delle disposizioni post tridentine, era tenuto a compilare anno dopo anno, in occasione del precetto pasquale⁵⁹.

Valvassori cessò la sua vita terrena nell'ottobre del 1684, all'età di settantatré anni; la reggenza venne affidata dal collegio capitolare al preposto Giovanni Cornoldi, eletto vicario per la terza volta. Uomo dalle abili capacità amministrative governò la sede in forma vicariale fino al 1688, quando finalmente giunse la ratifica di papa Innocenzo XI che sancì la nomina del vescovo Alessandro Avio, colmando la "lacuna" pesarese.

4.3 Nato a Camerino nel 1636, laureato in *utroque iure*, fu eletto dopo gli studi canonici, Protonotario apostolico ed Arciprete della cattedrale di Camerino. La carriera ecclesiastica era questione familiare infatti, suo fratello maggiore Ottavio, era stato incardinato vescovo di Narni nel 1670. Alessandro resse il governo della diocesi pesarese, dal 1688 al 1702, per poi migrare successivamente all'episcopato di San Severino Marche dove morì l'anno successivo. Il Montani nelle sue *Memorie Istoriche* ne sottolinea l'intensa attività pastorale e amministrativa il cui impegno fu veicolato sia nell'osservanza della disciplina ecclesiastica per il controllo del clero, sia all'implementazione della fede nel popolo⁶⁰.

Nel 1689, durante lo svolgimento della sua prima visita pastorale, esaminò per l'ultima volta nella storia diocesana il santuario di S. Maria delle Grazie al Trebbio di Montegridolfo luogo testimone di una miracolosa apparizione mariana nel 1548⁶¹. Territorio di confine conteso tra le giurisdizioni pesarese e riminese, negli anni immediatamente successivi fu aggregata alla diocesi di Rimini, grazie all'energica influenza dispiegata dal potente cardinale Domenico Maria Corsi, già Legato apostolico di Romagna. A tal proposito il caustico Betti, non

i manoscritti nel Medioevo, in URL <https://medievaleggiando.it/le-maniculae-manine-per-evidenziare-i-manoscritti-nel-medioevo/> (18/12/2024).

⁵⁹ Gli Stati delle anime sono oggi registri preziosissimi, fonte inesauribile di informazioni anagrafiche, sociali, religiose, demografiche e toponomastiche sulla popolazione del territorio. Vedi G. BADINI, *Archivi e Chiesa. Lineamenti di archivistica ecclesiastica e religiosa*, Pàtron editore, Bologna 2005, pp. 155-156.

⁶⁰ C. E. MONTANI, *Memorie Istoriche ecclesiastiche e civili della città di Pesaro e suo territorio tomo 2*, a cura di G. STROPPA NOBILI, Pesaro 2012, c. 78.

⁶¹ E. TOSI BRANDI, *Santuari e religiosità a Rimini e nel riminese*, in *Storia della chiesa riminese. Dal Concilio di Trento all'Età napoleonica*, a cura di S. Giombi, III, Villa Verucchio 2013, p. 366.

senza una nota affilata nei confronti del vescovo pesarese, riferisce sulla «pusillanimità di lui che non ebbe coraggio di cozzare con soggetto così potente»⁶².

Da un *Instrumento* del 1691 apprendiamo che il vescovo Avio aveva concesso al Capitolo l'autorizzazione ad eseguire la ricognizione canonica e il trasferimento del corpo del Beato Cecco dall'altare di S. Sebastiano a quello maggiore della cattedrale⁶³. Il terziario francescano è da sempre ricordato nella memoria diocesana insieme alla Beata Michelina Metelli come compatroni cittadini e fondatori della confraternita della Santissima Annunziata, luogo ospitaliero per la cura degli infermi sorto alla metà del '300.

Il 3 maggio del 1692 riconsacrò la chiesa di San Cassiano, l'antichissima priorale della quale si era smarrita la memoria primigenia; ancora nel territorio di questa parrocchia, fu consacrata in seguito S. Maria di Costantinopoli, cenobio dei Minimi di S. Francesco di Paola giunti a Pesaro nell'ultimo scorcio del secolo precedente⁶⁴.

In quel torno d'anni, tra il 1692 e 1695, il prelato fece eseguire importanti lavori di ristrutturazioni al palazzo episcopale, ritenuto poco adeguato, contemplando nel progetto la copertura dello scalone d'accesso e l'edificazione dei portali recanti il suo stemma, oggi non più esistente. Tali lavori riguardarono anche il riassetto complessivo della limitrofa area esterna del sagrato della cattedrale con la rimozione della restante parte di un antico portico⁶⁵.

Tra il 4 e il 6 giugno del 1696 il vescovo Avio celebrò il suo sinodo confluito successivamente nel testo edito in 4° per la stamperia episcopale dei fratelli Gotti conservato in varie copie nell'Archivio diocesano, tra queste va segnalata quella depositata presso la cancelleria di Curia, come esplicita una nota presente sul risguardo, insieme agli atti originali manoscritti.

Si tratta di un'edizione molto più estesa rispetto ai modelli sinodali precedentemente esaminati per il secolo XVII, un testo particolarmente curato dal punto di vista contenutistico e per la presenza dei complementi d'uso inseriti nelle appendici⁶⁶.

Alle tre sezioni principali, Fede, Sacramentaria e Morale, seguono in considerevole estensione documenti ufficiali quali lettere, decreti, bolle, formule, istruzioni, compendi che intendono offrire una panoramica quanto più aggior-

⁶² BETTI, *Cronistoria* cit., capo LXXVI, par. 2.

⁶³ ASDP, AC, 604, 46/ins. 7, 1691-92, cc. n.n.

⁶⁴ La chiesa si trovava all'intersezione tra le attuali via Cairoli e via Mazzini ma fu riconvertita ad altro uso in epoca post unitaria e successivamente abbattuta per fare posto ad un complesso residenziale. Vedi D. TREBBI, B. CIAMPICHETTI, *Pesaro storia di una città*, Pesaro 1984, p. 151.

⁶⁵ A. TURCHINI, *Lo stato materiale e spirituale della diocesi di Pesaro nelle «Visite ad Limina», secoli XVII e XVIII*, in *Pesaro dalla devoluzione all'illuminismo*, a cura di G. ARBIZZONI – A. BRANCATI – M. R. VALAZZI, Marsilio editore, Venezia 2009, (Historica Pisauriensia, IV/1), p. 34.

⁶⁶ ASDP, *Constitutiones Synodales ab illustrissimo et Reverendissimo Domino Alexandro Avio patritio camertino editae in Cathedrali Templo anno MDCXCVI diebus IV.V e VI Mensis Iunii*, Apud Fratres de Gottis Typographos Episcopales, Pisauri 1700.

nata su tutto quello che concerne la gestione e l'amministrazione ecclesiastica. A titolo esemplificativo, nelle appendici, troviamo il formulario indispensabile per la compilazione degli inventari delle chiese (pag. 31), regolarmente richiesti ai parroci e successivamente depositati in allegato presso l'archivio di Curia.

Una sezione interessante è dedicata alle realtà confraternali del territorio (cap. XII). In questa emerge chiaramente da parte del sistema istituzionale diocesano, la volontà di imporre un controllo più serrato nei confronti del laicato urbano che componeva i sodalizi devozionali; un aspetto puntualmente disatteso a causa dei cronici disaccordi giurisdizionali⁶⁷.

Di estremo interesse è la *Tabula Dyptica episcoporum Ecclesiae Pisaurensis*, sezione finale dedicata alla cronotassi dei vescovi succedutisi in diocesi, la cui compilazione fu curata dall'Arciprete plebano di Ginestreto Alberti. Il catalogo dei pastori diocesani affonda le sue radici agiografiche in secoli assai poco esplorati identificandone le figure chiave prima in Terenzio, eletto patrono della città e poi Fiorenzo, supposto artefice secondo questa ricostruzione cronologica della prima opera edificatoria della cattedrale⁶⁸.

5. Sinodi diocesani nel XVIII secolo: i vescovi Filippo Carlo Spada (1716) e Umberto Luigi Radicati (1742)

L'analisi del fenomeno sinodale pur limitata in questo contributo al contesto locale offre spunti di estremo interesse per la comprensione dei fenomeni evolutivi della Chiesa in età moderna.

Nel periodo postridentino e per buona parte del XVII secolo tale istituzione ebbe a configurarsi sostanzialmente come strumento quasi immutabile al fine di regolamentare situazioni, prassi e abitudini consolidate tra abusi e privilegi, una leva indispensabile per la riorganizzazione dell'assetto ordinario nella vita diocesana. Il periodo successivo rappresenta uno spartiacque nel panorama sinodale italiano che aveva beneficiato verso la metà del XVIII secolo del fondamentale apporto normativo riferibile al *De Synodo Dioecessana*, l'opera *summa* in tredici volumi di papa Benedetto XIV (Ferrara 1758), frutto di almeno trenta anni di esperienza, di ricerca e di governo pastorale⁶⁹. L'innescarsi della temperie culturale di fine secolo, tra sollecitazioni esterne, con

⁶⁷ Per gli aspetti generali della questione si veda R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *La Chiesa e il potere politico* cit., pp. 471-488; per la situazione pesarese, questo aspetto è stato puntualmente indagato da F. PINTO, *Confraternite e sinodi del '600 pesarese*, in «Pesaro. Città e Contà», 23, 2006, pp. 117-126; per i caratteri generali delle confraternite e sodalizi laicali pesaresi si veda M. LUCCHETTI, *Le confraternite a Pesaro dal XIII al XVII secolo*, in «Studi pesaresi», rivista della Società pesarese di studi storici, 2, 2013, Ancona 2013.

⁶⁸ *Constitutiones Synodales* cit., p. 219.

⁶⁹ M. T. FATTORI, «Acciò i vescovi latini siano ben informati di tutto». La seconda edizione del *De Synodo dioecessana* di Benedetto XIV, in «Cristianesimo nella storia», 28 (2007/3), pp. 543-608.

rivoluzioni e campagne belliche ed interne alla Chiesa stessa, con il processo di secolarizzazione del pensiero nel mutato contesto sociale, conduce la prassi sinodale in una fase più altalenante nella sua articolazione pastorale all'interno del panorama nazionale⁷⁰.

A Pesaro per tutto il Settecento, si registrano solamente due congressi sinodali, entrambi risolti entro la prima metà del secolo: il sinodo dello spoletino Filippo Carlo Spada (1716) e quello successivo, dell'astigiano Umberto Luigi Radicati di Cocconato (1742)⁷¹.

5.1 Il primo nacque in terra umbra e fu elevato al vescovado pesarese nel 1702, dall'urbinate Clemente XI Albani. Laureato nell'una e nell'altra legge, ricoprì anche gli incarichi di canonico lateranense e assistente al soglio pontificio, ottenendo nel 1706 il governatorato della città di Loreto. Lasciando la carica pesarese nel 1738, fu trasferito all'arcivescovado della città di Teodosia (Caffa) in Crimea, ed elevato vescovo ausiliare della diocesi di Roma fino al 1742⁷².

Presso l'Archivio Storico si conservano gli atti originali del sinodo che lo Spada indisse nel 1716, insieme ad alcune copie a stampa edite quattro anni più tardi presso il tipografo diocesano *Nicolaum Dignum*.

Il corposo scritto è suddiviso per temi, secondo la tradizionale letteratura post conciliare, rifacendosi nell'impianto al precedente sinodo del vescovo Avio, soprattutto nei rimandi alla dottrina cristiana⁷³. Non passa inosservata la disamina sull'educazione familiare all'interno del capitolo *De conversatione amatoria* (pp. 83), con severi richiami morali ai momenti di socialità diffusa (balli, feste, rapporti di fidanzamento) e ferme sollecitazioni verso i parroci e i confessori a svolgere una rigida attività di controllo. A tal proposito riportiamo un breve ma significativo estratto dell'editto pubblicato il 2 aprile 1709, relativo alle norme per l'osservanza delle feste: «...si proibiscono in detti giorni per le piazze, strade, luoghi pubblici ed osterie ogni sorte di giuochi di fortuna come di Carte, Dadi &c sotto le medesime da incorrersi non solo da' giuocatori, ma anco da quelli, che assisteranno alli medesimi...»⁷⁴.

Nel 1725 il vescovo Spada promosse lavori di adeguamento nella zona dell'altare maggiore della cattedrale; risale a questi anni l'allocatione della pala con l'*Assunzione della Vergine con i SS. Terenzio e Mustiola* del pittore romano Marco Benefial, opera pregevole intrisa di un naturalismo classicheg-

⁷⁰ G. MARTINA, *L'età dell'Assolutismo*, in *Storia della chiesa da Lutero ai giorni nostri*, 2, Morcelliana, Brescia 1994, p. 89.

⁷¹ *Sinodi diocesani italiani* cit., p. 48.

⁷² AMATORI, SIMONCELLI, *La chiesa pesarese* cit., p. 177.

⁷³ *Constitutiones synodales ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino Philippo Spada editae in Cathedrali templo Anno MDCCXVI diebus vero III & IV mensis Maij*, Apud Nicolaum Dignum Typographum Episcopalem, Pisauri 1720.

⁷⁴ ASDP, *Editto 1703-1867*, 2 aprile 1709, n. 212.

giante che oggi figura sopra la bussola d'ingresso della chiesa e in origine campeggiava sull'altare principale. Nel 1729 provvide inoltre alla riqualificazione architettonica del complesso episcopale, non tralasciando la sistemazione degli orti urbani retrostanti⁷⁵. Della sua reggenza pesarese, ricordata dai cronisti come una fase equilibrata e caratterizzata da grande senso di responsabilità e oculatezza, permangono significative testimonianze materiali suppellettili e tessili, originariamente conservati all'interno del Capitolo e oggi esposti presso il Museo diocesano. Esiste inoltre un bel ritratto ad olio su tela che ci restituisce, con tratto autorevole e fine resa psicologica, la fisionomia di un vescovo di profonda caratura morale e vigoria intellettuale⁷⁶.

5.2 Il successivo sinodo venne celebrato dal vescovo Umberto Luigi Radiati (1739-1773). Nato a Montiglio d'Asti nella diocesi di Casale Monferrato, apparteneva al nobile casato dei conti di Cocconato e fu eletto vescovo il 26 gennaio 1739; quattro giorni dopo gli fu concesso il privilegio episcopale di Prelato Domestico e Assistente al Soglio Pontificio⁷⁷. Partecipò attivamente, oltre alla vita spirituale, anche alla vita socio-culturale della città e contado, dando impulso a molte opere edilizie, tra cui ricordiamo la consacrazione della chiesa dell'Ospedale e quella dei Servi di Maria. A due anni dall'entrata in diocesi, dovette assistere alle incursioni da parte delle truppe spagnole, impegnate nella guerra di successione austriaca (1740-48), le quali si davano a ruberie sia nelle case, sia nelle terre coltivate, provocando molti disagi alla popolazione⁷⁸. Durante i primi anni dell'episcopato dovette affrontare la questione del cattivo stile di vita della comunità portuale; i pescatori infatti, nei giorni in cui non potevano uscire in mare a causa delle condizioni avverse, si recavano nelle bettole ubriacandosi e provocando disordini fino a rendere le condizioni famigliari sempre più precarie. Per questo le donne del Porto presentarono un'incalzante richiesta di aiuto al Legato Pontificio Gianfrancesco Stoppani (Milano 1695 – Roma 1774)⁷⁹. Na-

⁷⁵ TURCHINI, *Lo stato materiale e spirituale della diocesi di Pesaro* cit., p. 35.

⁷⁶ Si tratta di tre corredi sacri di colori liturgici differenti (verde, bianco e rosso), composti da pianeta, stola e manipolo (cf. F. ALESSANDRONI, *Museo diocesano di Pesaro. Guida alle opere*, Osimo 2017, p. 25). Per il ritratto si veda B. CASIERE, *Intorno ad alcuni ritratti della diocesi di Pesaro*, in «Frammenti», 6, 2001, pp. 142-144.

⁷⁷ A. TIMOSSÌ, *Prelati monferrini*, in URL: <<https://www.ilmonferrato.it/notizia/bGupG5QfHU2Z-rtBB2Jgbg/prelati-monferrini-di-aldo-timossi>> (in data 10/10/2024).

⁷⁸ AMATORI, SIMONCELLI, *La Chiesa pesarese* cit., p. 179-180.

⁷⁹ Formatosi nei ranghi della diplomazia al servizio del soglio pontificio, divenne referendario del tribunale della Segnatura, ammesso fra i camerieri d'onore di Innocenzo XIII e nominato prelato domestico di mantelletta.

Successivamente Benedetto XIV lo inviò come nunzio alla corte dell'imperatore Carlo VII di Wittelsbach, durante la guerra di successione austriaca, che aveva opposto i Wittelsbach agli Asburgo nella contesa per il conseguimento della dignità imperiale e per la successione ai domini ereditari. Tornato a Roma nel 1745, dovette accontentarsi della nomina a Presidente della Legazione di Pe-

sce così l'editto che proibiva ai capifamiglia di frequentare ambienti equivoci, cercando in tal modo di rimediare ai disagi dovuti alle sfavorevoli condizioni sociali. Nonostante ciò Pesaro al suo tempo versava in discrete condizioni socio-economiche favorite dagli scambi commerciali, dovuti anche ad una fiorente fabbrica di maioliche che aveva contribuito a diffonderne l'influenza non solo in territorio marchigiano, ma anche nel resto del paese⁸⁰.

Nel 1742, precisamente nei giorni 11, 12 e 13 settembre, sotto la sua presidenza comparvero come giudici sinodali il Vicario generale Giovan Battista Passeri (Farnese 1694-Pesaro 1780), il preposto don Giacomo Vitangeli, l'arcidiacono Gian Giacomo Rubini, cinque esaminatori, altri dieci tra protonotari, arcipreti, priori nonché canonici appartenenti al Capitolo delle Collegiate di S. Angelo in Lizzola; in tutto nove del clero secolare, ventisei appartenenti al clero regolare ed infine trenta parroci di chiese del contado distinte secondo il collegio vicariale di appartenenza.

Le costituzioni sinodali si dividono in tre sessioni: Dottrina cristiana, Morale e Sacramenti a cui segue l'appendice molto corposa, di oltre un centinaio di pagine, in cui sono riportati formulari di professione della fede, le preghiere, un compendio della dottrina cristiana, un sommario delle indulgenze perpetue, la lettera di Benedetto XIV sulla necessità di istruire i fedeli, alcuni rogiti notarili utili al clero diocesano, oltre a formulari per la celebrazione di vari sacramenti e per la trascrizione dei medesimi⁸¹.

Nella prima parte le costituzioni si soffermano sul problema degli Ebrei (capitolo IV), ricalcando la consueta dicotomia tra atteggiamenti di benevolenza e critica storica per l'odio dei loro antenati nei confronti di Cristo. Di conseguenza si prescrive di non avere alcuna familiarità con essi, né giocare, né mettersi a tavola, né mettersi in cammino, né tanto meno dormire nello stesso letto. Inoltre, nessun cristiano avrebbe dovuto insegnare la lingua latina, o altre lingue, o arti, o esercizi e professioni agli Ebrei. In conclusione, vengono espressi maggiori spunti critici e pochi motivi di tangenza con la popolazione ebraica⁸².

Tra i temi affrontati troviamo quello della preminenza del clero il quale, essendo al di sopra degli altri fedeli cristiani, «deve risplendere come un lume posto su un candeliere», usando un'efficace metafora per la morale interna ed esterna.

saro e Urbino conseguita nel 1747, ove si distinse per aver inaugurato una fase di buon governo come riecheggia nell'ode dell'accademico pesarese Giovan Battista Passeri. Cf. A. DATTERO, ad vocem *Stoppani Gianfrancesco*, in *DBI*, 94, Roma 2019, pp. 266-267.

⁸⁰ G. B. PASSERI, *Storia delle Pitture in majolica fatte in Pesaro e nei luoghi circonvicini*, Tipografia Annesio Nobili, Pesaro 1838; sul Passeri, infaticabile studioso e promotore di cultura, si veda M. B. L. ROCCHI, *Giovan Battista Passeri geologo e naturalista*, in *Pesaro dalla devoluzione all'illuminismo* cit., pp. 189-200.

⁸¹ ASDP, *Synodus dioecessana Ab Illustrissimo, ac Reverendissimo Umberto Aloysio Radicati ex Comitibus Cocconati, et Rupallae patritio Casalensi celebrata in cathedrali templo diebus XI. XII & XIII mensis Septembris*, Ex Typographia Episcopali, Pisauri 1742.

⁸² *Ibid.*, p. 9.

Uno delle problematiche affrontate dal Radicati nel corso del suo episcopato riguardò non soltanto il comportamento del clero, quanto più generale il tema del suo sovrannumero; in tal senso vengono espresse riserve sulle proporzioni tra l'effettiva realtà socio-religiosa e l'eccessiva presenza di figure ecclesiastiche non formate, spesso correlata a motivi contingenti e al conseguimento di rendite di posizione piuttosto che a reale vocazione⁸³.

La terza sessione riguarda soprattutto i sacramenti ed in particolare si sofferma sull'Ordine sacerdotale e sul Matrimonio puntualizzando di aver preteso minor severità dei vescovi suoi predecessori:

«Quante leggi abbiamo pubblicate, quanti canoni abbiamo firmato, quanti decreti abbiamo proposto, ma tutti per promuovere la gloria e il decoro della Chiesa, tutti furono per lo splendore di questo ceto sacerdotale, e per la serenità delle coscienze. ... Tuttavia, nulla di ciò che fu deciso è completamente nostro, nulla proponemmo di completamente nuovo; tutto veramente è stato tratto dalle legislazioni dei nostri Predecessori ed in maniera consona con i Sacri Canoni della Chiesa»⁸⁴.

In conclusione Radicati si rivolge a tutte le categorie dei fedeli invitando l'ecumene a perseguire condizioni di vita irreprensibili secondo le norme canoniche, nella preoccupazione di avviare un processo di crescita sociale, spirituale e materiale, per la comunità cristiana.

La testimonianza documentaria assume particolare rilevanza all'interno della serie in oggetto poiché è l'ultimo testo sinodale edito nel periodo moderno a Pesaro. Nella seconda metà del XVIII secolo, la città e più in generale le forme governative dello Stato pontificio si avviarono inesorabilmente ad un tramonto epocale con conseguenze di non facile interpretazione, oggetto di dibattito storico in ambito locale e sovraterritoriale. Ad esso seguirà un lungo silenzio per tutto l'Ottocento e la prima metà del Novecento, dovuto in parte dall'adozione di nuove forme di azione amministrativa e pastorale, influenzate dalle dinamiche di secolarizzazione e dalle contingenze di carattere socio-politico del complesso periodo in questione⁸⁵.

⁸³ E. PREZIOSI, *Chiesa e modernità: per un profilo della diocesi di Pesaro nel XIX secolo*, in *Pesaro tra Risorgimento e Regno unitario*, Marsilio editore, Venezia 2013, (Historica pisarense, V), p. 135; sulle cause storiche dell'incremento del clero secolare tra privilegi fiscali e strategie privatistiche si veda X. TOSCANI, *Il reclutamento del clero (secoli XVI-XIX)*, in *La chiesa e il potere politico* cit., pp. 575-628.

⁸⁴ *Synodus dioecesis Ab Illustrissimo, ac Reverendissimo Umberto Aloysio Radicati* cit., p. 165, p. 155.

⁸⁵ Si veda sull'argomento S. CAPONETTO, *Pesaro e la Legazione di Urbino nella seconda metà del secolo XVIII*, in «Studia Oliveriana», 7, 1959, pp. 75-110; G. BENELLI, *Storie della città di Pesaro nel secondo Settecento. Metamorfosi di una società di provincia fra tradizione pontificia e illuminismo di frontiera*, Argalia editore, Urbino 2016 (collana di studi storici dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano Comitato di Pesaro e Urbino) e bibliografia.

6. Luigi Carlo Borromeo e l'ultimo sinodo diocesano del 1959

Nel 1952 fu eletto vescovo di Pesaro Luigi Carlo Borromeo (Graffignana/Lo 1893-Pavia 1975). La sua nomina si incardinava nel solco di una più complessiva riorganizzazione impostata dal pontefice Pio XII nella prima metà degli anni '50⁸⁶. Viene ricordato per un'azione salda e molto attiva in ambito amministrativo, per i numerosi e significativi i suoi pronunciamenti pastorali in forma di lettere alla diocesi, distinguendosi per la sua intraprendenza nell'istituzione di nuove realtà parrocchiali e per la cura delle numerose realtà e movimenti ecclesiali sorte in quel periodo e tutt'ora operanti.

Il 10 gennaio 1959, soli 15 giorni prima che Giovanni XXIII stupisse il mondo con l'annuncio del Vaticano II, il vescovo di Pesaro Carlo Borromeo informò la diocesi della nomina di una commissione per la preparazione di un sinodo diocesano⁸⁷. L'idea era sorta in lui dopo la sua prima visita pastorale (1954-'56), ma la sua attuazione fu rimandata perché era già stato indetto il secondo Concilio Plenario Piceno (1956), che avrebbe radunato i vescovi marchigiani⁸⁸. Il sinodo si svolse in tre giorni, dal 21 al 23 settembre, in Cattedrale e vide la partecipazione di tutto il clero diocesano. Furono approvati 523 canoni, già preparati attraverso un confronto fra i sacerdoti nelle vicarie sui decreti del Piceno, e il lavoro della Commissione preparatoria. Il Libro sinodale segue l'ordine delle materie fissato dal Codice di diritto canonico edito nel 1917.

Il Libro primo è dedicato alle Norme generali; il Libro secondo è intitolato "Delle persone" (dei chierici in genere, dei chierici in specie, dei religiosi, dei laici); il Libro terzo è il "Delle cose" (dei sacramenti e sacramentali, dei luoghi e dei tempi sacri, del culto divino, del magistero ecclesiastico, dei beni temporali della Chiesa).

Il sinodo, fatto dal clero, si rivolgeva soprattutto al clero, rinnovando prescrizioni, norme ed esortazioni ben note, spesso identiche a quelle del Piceno di soli tre anni prima. Alcune indicazioni sembrano portare tutto il peso della storia, come il divieto «ai sacerdoti che usano motocicli di prendersi sulla macchina altre persone», e la «sospensione *ipso facto a divinis*» per il sacerdote che «osasse portare in motociclo persone di diverso sesso»; o l'invito a interrogare in confessione i fedeli «sulle letture di libri e di giornali; sui balli, sul cinema, sulla televisione; sui partiti, sulle propagande, sul voto». Proprio i canoni che riguardano la politica lasciano trasparire le preoccupazioni più vive di Borromeo. Il marxismo è un pericolo molto sentito, e si raccomanda l'applicazione «con serena fermezza» del decreto del S. Ufficio del 1 luglio 1949. Non vi è nessun appoggio incondizionato alla DC, rispetto alla quale il vescovo di Pesaro, critico di ogni apertura a sinistra, ebbe sempre delle

⁸⁶ E. PREZIOSI, *La cattedrale di Pesaro* cit., p. 40.

⁸⁷ ASDP, *Lettere Borromeo*, "Commissione di studio", 10 gennaio 1959.

⁸⁸ *Concilium Plenarium Picenum secundum*, Scuola tipografica Artigianelli, Fermo 1958.

riserve⁸⁹. Si sottolinea come in Italia non esista «nessun partito che possa dirsi cattolico»; e come il voto dei cattolici debba essere condizionato da una politica «realmente rispettosa delle leggi morali e dei diritti della Chiesa». Nel complesso emerge l'immagine di una chiesa ancora "pacelliana" e tridentina, una *societas* gerarchica, in cui il laicato è concepito come prolungamento del clero *in temporalibus*, preoccupata di difendere il popolo cristiano dai pericoli del mondo e di organizzare, strutturare e ordinare la vita ecclesiale dal punto di vista morale e disciplinare. Seppure intuita, sembra sfuggire la radicalità della crisi sociale e religiosa, che presto sarebbe tracimata con tutta la sua forza, manifestandosi come perdita della fede, e travolgendo la chiesa di popolo dell'Italia cattolica. Pochi anni dopo inizierà il Concilio Vaticano II che cambierà il volto della Chiesa e il suo rapporto con la modernità, rendendo superato i lineamenti tracciati nel sinodo pesarese.

Ma la vita della Chiesa è un mistero di unione di divino e di umano, di immutabile e di storico, di verità eterne e di forme che mutano. Leggendo le pagine del *Sesto Sinodo Diocesano Pesarese* non si può non rimanere colpiti dalle tre allocuzioni pronunciate dal vescovo all'inizio di ogni giornata. Sono tutte dedicate al tema del sacerdozio: al dono, alla fecondità e alla missione del sacerdote. Lasciano trasparire la profondità spirituale di mons. Borromeo, personalità molto più ricca rispetto a quella raccontata da tanta storiografia, anche cattolica. Alcuni passaggi parlano alla Chiesa presente, e, ancora oggi, sono capaci di nutrire e di confortare la speranza del cuore:

1. «Siamo grati a Dio di averci chiamati al suo Sacerdozio? Lo ringraziamo nelle nostre quotidiane preghiere? Cresce la nostra gratitudine col passare degli anni, a mano a mano che andiamo constatando e misurando la generosità di Dio e di Nostro Signore Gesù Cristo a nostro riguardo? «*Jam non dicam vos servos sed amicos*» ci ha fatto dire Nostro Signore Gesù Cristo subito dopo la nostra ordinazione sacerdotale ed ha tenuto la parola.

AMICO: è stato sempre con noi. Chi mai ci è stato più vicino di Gesù Cristo nella sua Eucarestia; chi più pronto a riceverci, ad ascoltarci, a comprenderci, a consolarci?

AMICO: ci ha dato tutti i suoi beni: la sua verità, i suoi Sacramenti, le sue anime, se stesso vivo e palpitante nel suo sacrificio. Noi forse non abbiamo apprezzato i suoi doni, ma sono doni veramente regali.

AMICO: ci ha compatiti, ci ha coperti, ci ha difesi. Chi è stato più buono con noi, nei nostri errori, nelle nostre mancanze, nei nostri peccati? Chi più discreto, più longanime, più generoso? Più buono Lui che non noi con noi stessi! Noi forse ci siamo confusi, avviliti, disperati; Lui non ci ha confuso, non ci ha avvilito, ci ha fatto sperare ancora (*Allocuzione prima: Il dono del sacerdozio*).

⁸⁹ Per i rapporti con la politica in quegli anni si veda E. PREZIOSI, *La marea che sale ... Mons. Luigi Carlo Borromeo vescovo di Pesaro e l'apertura a sinistra*, in «Frammenti», 11, 2007, pp. 471-516.

2. «*Ego sum vitis, vos palmites*». Tra la vite ed il tralcio non c'è una unione accidentale, ma sostanziale, unica essendo la pianta ed unico il principio vitale che vivifica vite e tralcio. Tra Gesù Cristo e Sacerdote non ci deve essere dunque solo un'unione di pensiero, come tra i seguaci di una filosofia ed il caposcuola; una unione di finalità come tra l'uomo di Stato ed i membri del suo partito; una unione di disciplina come tra il soldato ed il suo capitano.

Il mondo con le sue relazioni sociali, pur così vaste, profonde e seriamente operanti, non può offrirci esempio della relazione che passa tra Gesù Cristo ed il Sacerdote. È per questo che Gesù Cristo per illustrare il rapporto tra Lui ed i suoi Sacerdoti non è ricorso ad una relazione sociale o ad un rapporto giuridico, ma ha preso l'immagine da un fatto naturale, da un rapporto strutturale ed ontologico: io sono la vite e voi i tralci.

Non basta quindi che il Sacerdote abbia una cultura sacerdotale, una formazione sacerdotale, un abito, un ufficio sacerdotale, ma deve essere realmente inserito nel Cristo Sommo Sacerdote con un rapporto ontologico e con un atto vitale. (*Allocuzione seconda: Fecondità del sacerdozio*).

3. Così quell'*andate in tutto il mondo*, per ciascuno di noi è diventato andare in Seminario ad insegnare; andare in coro a cantare; andare in questa o in quella parrocchia, in questa o quella cappellania. Ci siamo andati? Lieti, contenti, volenterosi, come nel posto che il divino amore ha scelto e preparato per noi? O ci siamo andati a malincuore e ci stiamo con malcelata o niente affatto celata insofferenza? Abbiamo predicato a tutte le creature? La nostra Parrocchia è piccola; piccola la nostra Diocesi, però abbiamo predicato a tutti? Proprio a tutti? Io ho predicato, ma non tutti sono venuti ad ascoltarmi. Se non che il mandato non è di predicare e di aspettare che gli altri vengano ad ascoltarci, ma di andare a predicare.

E come si va? Come si predica?

Si va in mille modi: con un cortese saluto per la strada, con una discreta domanda sulla salute, con una carezza ad un bambino, con la visita ad un ammalato, con un invito, con un ringraziamento, con gli auguri, le condoglianze, ... in mille modi, anzi in infiniti modi, perché l'amore, la carità, lo zelo, l'ansia di portare la luce e la salvezza sono inesauribili nel trovare o inventare i modi di andare (*Allocuzione terza: La missione del sacerdozio*)»⁹⁰.

FILIPPO ALESSANDRONI

Via Amalfi, 3

61121 Pesaro (PU)

filippoalessandroni@virgilio.it

⁹⁰ ASDP, *Allocuzioni del vescovo Borromeo al Sinodo*, in *Sinodo diocesano pesarese sesto dall'Eccellentissimo Carlo Borromeo vescovo celebrato nei giorni 21-22-23 settembre anno del Signore 1959*, Tipografia Fratelli Montaccini, Pesaro 1959, cc. nn.

Parole chiave

Sinodi, Pesaro, vescovi, catalogo, archivi, memoria, cura, amministrazione diocesana.

Keywords

Synods, Pesaro, Bishops, Index, Archives, Memory, Care, Diocesan Administration.

SINE SYNODO NON POSSUMUS
SINODALITÀ E SUCCESSIONE APOSTOLICA

SINE SYNODO NON POSSUMUS
SYNODALITY AND APOSTOLIC SUCCESSION

Giovanni Frausini*

Abstract

The difficulty in combining synodality and ordained ministry also arises from the exclusive, or almost exclusive, interpretation of the sacrament of orders in a Christological sense. Apostolic succession could be a significant contribution to the theology of ministry and to the encounter with synodality, two constitutive realities of the Church itself. The apostolicity of the Church in fact, to whose service the charism of succession is called, originally possesses the synodal dimension both in the ministry, where the bishop is always in the episcopal college and with his presbytery, with the collaboration of the deacons, and in the symphony of charisms and ministries that characterize it. The concord that the Spirit brings to maturity in the Church is its expression.

* * *

La difficoltà a coniugare sinodalità e ministero ordinato nasce anche dalla esclusiva, o quasi, interpretazione del sacramento dell'ordine in senso cristologico. La *successione apostolica* potrebbe essere un significativo contributo alla teologia del ministero e all'incontro con la *sinodalità*, due realtà costitutive della Chiesa stessa. L'apostolicità della Chiesa infatti, al cui servizio è chiamato il carisma della *successione*, possiede originariamente la dimensione sinodale sia nel ministero, dove il vescovo è sempre nel collegio episcopale e con il suo presbiterio, con la collaborazione dei diaconi, sia nella sinfonia dei carismi e ministeri che la caratterizzano. La *concordia* che lo Spirito fa maturare nella Chiesa ne è l'espressione.

Saranno contenti i martiri di Abitene nel veder adattato alla realtà del *sinodo* la loro celebre espressione «sine Dominico non possumus». Perché, come è noto, esiste una relazione originaria tra eucaristia e *sinodo*. Il *sinodo* infatti,

* Docente di Sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano e di Assisi.

anche se ce ne siamo dimenticati, è una liturgia e come ogni liturgia ha un suo rito: come afferma la *Commissione Teologica Internazionale* nel suo documento “La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa” (2018). L’«Ordo ad Synodum, dai Concili di Toledo del VII secolo al Caerimoniale Episcoporum promulgato nel 1984, manifesta la natura liturgica dell’assemblea sinodale prevedendo al suo inizio e come suo centro la celebrazione dell’Eucaristia e l’intrinizzazione del Vangelo»¹. D’altra parte, come la liturgia non avrebbe senso senza la certezza che essa è «opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa», associata sempre a Lui quale «sua sposa amatissima e nessun’altra azione della Chiesa ne uguaglia l’efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (SC 7), così il *sinodo* ha il proprio punto di forza nella presenza del Signore, Lui solo è garante perenne, con il suo Spirito di unità e concordia, dell’autenticità del cammino della Chiesa.

Appartiene [...] all’essenza della Chiesa il consenso come evento di una sinfonia in cui le voci si uniscono nell’inno polifonico della pace. Ma il senso del sinodo è proprio l’evento del consenso. [...] Dire che nell’evento sinodale è la presenza di Cristo che mediante il suo Spirito opera il consenso è allora un’affermazione condizionata, che esprime l’attesa che si verifichino le condizioni perché lo Spirito possa operare².

Fare *sinodo* (*sinodare*) significa attendere che il Cristo manifesti la sua presenza in mezzo a noi conducendo al *consenso* tutta la Chiesa, descritto da DV 10 come «singularis Antistitum et fidelium conspiratio»³.

1. Sinodo e ministero

Troviamo qui conferma della prassi che la Chiesa per secoli ha seguito nell’impostazione del *sinodo*: esso riguarda tutta la Chiesa anche se con modalità assai diverse a partire dalla

composizione dei concili che ha conosciuto ininterrotte variazioni. La permanenza della partecipazione episcopale ne costituisce il nucleo stabile, intorno al quale si aggregano membri ecclesiastici e laici, rappresentanti politici ed ecclesiali, che mutano a seconda dei periodi storici, dei contesti culturali e delle concezioni ecclesiologiche dominanti⁴.

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (da qui CTI), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2018, n. 4.

² G. RUGGERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017, pp. 70-71.

³ Cf. in proposito D. VITALI, *Magistero e sensus fidelium*, in: «Revista Catalana de Teologia», 39/1 (2014), pp. 97-128.

⁴ G. ALBERIGO, *Concilio in Teologia* a cura di G. BARBAGLIO, p. 281.

Questo dato ci autorizza a mettere in relazione *sinodalità* e *successione apostolica*: infatti la dottrina della *successione apostolica* caratterizza l'insegnamento del Vaticano II sull'episcopato e di conseguenza su tutto il ministero ordinato. Potremmo dire che è proprio il legame tra sacramentalità dell'episcopato e *successione apostolica* che caratterizza il magistero conciliare su questo tema⁵. Ma il Concilio ha interpretato, anche e soprattutto, il ministero ordinato in relazione al Popolo di Dio. Lo scopo del ministero è l'edificazione della Chiesa, esso si giustifica *per formare il popolo sacerdotale*, come afferma la preghiera di ordinazione dei presbiteri⁶. Il ministero, anche quello dei vescovi, non è isolato o sopra, ma inserito nella comunione ecclesiale.

Il battesimo resta per tutti la *grazia*, il *dono* per eccellenza: tra i membri del Popolo di Dio «vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità» (LG 32).

Oggi si parla della Chiesa, anche Papa Francesco si esprime così proprio in relazione alla sinodalità, come *piramide capovolta*⁷. L'intenzione del Papa è evidente: «Gesù ha costituito la Chiesa ponendo al suo vertice il Collegio apostolico, nel quale l'apostolo Pietro è la «roccia» [...]. Ma in questa Chiesa, come in una piramide capovolta, il vertice si trova al di sotto della base». Parlando anche del suo ministero aggiunge: «lo stesso Successore di Pietro altri non è che il servus servorum Dei»⁸. *Collegio apostolico, Successore di Pietro* ci rimandano a quella caratteristica della Chiesa che è la sua *apostolicità*. La Chiesa può essere sé stessa solo se conserva vivo il legame con le sue origini, con quella Chiesa che, con Gesù e dopo di lui, ci ha trasmesso la prima esperienza che resta essenziale per sempre fino al suo compimento alla fine dei tempi.

Questa metafora da *capovolta* per qualcuno diventa *rovesciata*⁹ e questa variazione diventa pretesto per rivendicazioni più *sindacali* che *ecclesiali*¹⁰. Perché si dimentica che solo *nell'unità* in Cristo, cosa che accade pienamente oggi nell'eucaristia, la Chiesa è sé stessa e può discernere la volontà di Dio.

⁵ Cf. D. VITALI, *I soggetti della sinodalità alla luce della ecclesiologia del concilio Vaticano II*, in *A cinquant'anni dalla Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. Atti del seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016)*, a cura di L. BALDISSERI, LEV, Città del Vaticano 2016, p. 153.

⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Pontificale Romano. Riformato a norma dei decreti del concilio ecumenico vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI riveduto da Giovanni Paolo II, Rito dell'Ordinazione del Vescovo, dei Presbiteri e dei Diaconi*, LEV, Città del Vaticano 1992, (da qui OVPD), n. 146.

⁷ FRANCESCO, Discorso per la commemorazione del 50° dell'istituzione del sinodo dei vescovi (17.10.2015), in «L'Osservatore Romano», 18.10.2015, p. 5.

⁸ FRANCESCO, *Discorso*, p. 5.

⁹ Cf. ad esempio G. LAFONT, *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco. Poliedro emergente e piramide rovesciata*, (Ed. italiana a cura di F. Strazzari), EDB, Bologna 2017.

¹⁰ Si dice: «Il problema sono i preti che ostacolano il ruolo dei laici nella Chiesa!».

Dobbiamo riconoscere che mettere in relazione *sinodalità* e *successione apostolica* non è cosa di poco conto, perché per oltre un millennio la Chiesa ha visto una netta separazione tra ministri ordinati e laici. Dalla riforma gregoriana la Chiesa ha conosciuto, e in parte è così ancora, *duo genera christianorum* e questo ha portato ad un indebolimento di tutto il Popolo di Dio nella sua capacità di *sinodare*. *Duo genera christianorum* si è tradotto in ambito liturgico nell'esclusione dei laici, anzi, dei *non preti*, dalla celebrazione liturgica. Anche il *sinodo* voluto da Trento consisteva semplicemente nella trasmissione delle decisioni del vescovo che a sua volta aveva ricevuto ed accolto le decisioni del Papa, unico vero vescovo della Chiesa tutta.

Riconoscere la realtà di tutto il Popolo di Dio dove si è prima fratelli, poi con ministeri e carismi diversi, ha portato a pensare la liturgia e la vita della Chiesa come il luogo della comune vita e responsabilità.

Se guardiamo la *struttura sinodale* ci rendiamo conto che è in parallelo con la celebrazione eucaristica: «il cammino sinodale della Chiesa è plasmato e alimentato dall'Eucaristia» afferma la CTI perché «la sinassi eucaristica esprime e realizza il “noi” ecclesiale della *communio sanctorum* in cui i fedeli sono resi partecipi della multiforme grazia divina» (n. 47).

Quando poi la CTI passa a descrivere cosa significhi *sinodare*, cioè cosa voglia dire *fare sinodo*, ripercorre passo passo quello che facciamo nella liturgia eucaristica: l'invocazione della Trinità, la riconciliazione, l'ascolto della Parola di Dio, il rendimento di grazie, la comunione e la missione¹¹. Proprio come la celebrazione della Messa: riunirci nel nome della Trinità, invocando la misericordia di Dio, nell'ascolto della sua Parola, rendendo grazie, nutrendoci del suo Corpo e Sangue per la missione.

Così è possibile affermare che «la sinassi eucaristica è la sorgente e il paradigma della spiritualità di comunione. In essa si esprimono gli elementi specifici della vita cristiana chiamati a plasmare l'*affectus sinodalis*»¹².

Verrebbe voglia di dire: “Nulla di nuovo sotto il sole!”.

Perché il *sinodo* non è una cosa nuova nella Chiesa, non è un'invenzione di Papa Francesco, ma una cosa che la Chiesa ha sempre fatto anche se in forme diverse a seconda dei tempi e dei luoghi, modi che rispecchiano sempre la cultura nella quale noi tutti siamo immersi e l'esperienza di Chiesa che viviamo. Basti pensare alla solenne proclamazione degli ultimi dogmi mariani (*Immacolata concezione* nel 1854 e il dogma dell'*Assunzione di Maria in cielo* nel 1950) che, anche se l'interpretazione della sinodalità non era certo quella di oggi, tuttavia vennero proclamati dopo un attento ascolto di tutta la Chiesa, anche ortodossa¹³. Viene interrogata la fede della Comunità e non solo quella dei vescovi.

¹¹ Cf. CTI, *Sinodalità*, n. 109.

¹² CTI, *Sinodalità*, n. 47.

¹³ Pio IX, Costituzione Apostolica *Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1854) e Pio XII, Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus*, (1 novembre 1950).

2. Ministero ordinato e sinodalità nei secoli

La costante presenza dei vescovi, successori degli Apostoli, nei momenti sinodali della Chiesa ci autorizza ad indagare la loro relazione anche lungo la storia.

L'elemento che balza agli occhi nel ministero della prima comunità apostolica è quello della predicazione. Gli Apostoli annunciano il Vangelo e così facendo esercitano il loro nuovo ministero e possono riunire la comunità. Paolo parla di un *sacerdozio* che si esercita proprio con la predicazione, ben diverso da quello conosciuto nell'antichità¹⁴. È proprio la predicazione che fin dall'inizio è un momento in cui è possibile riconoscere una collegialità evidente. Per esempio nel primo discorso di Pietro, il primo annuncio della Pasqua, vediamo Pietro «con gli Undici» alzarsi in piedi e parlare¹⁵.

Poi saranno gli Apostoli stessi a preoccuparsi di affidare ad altri la responsabilità di continuare la loro opera.

2.1. Sinodalità e chiamata al ministero

Vengono allora chiamati altri a continuare il ministero degli Apostoli, non senza il consenso della Comunità: «Sia ordinato Vescovo colui che è stato scelto da tutto il popolo [...]. Con il consenso di tutti, impongano le mani su di lui» afferma la *Traditio apostolica* per il vescovo (n.2). Ma il consenso nasceva da una idoneità (carisma) del discepolo ad assumere il ministero. Consenso, carisma ed epiclesi introducevano nella presidenza della comunità e dell'eucaristia. Così avviene per Mattia, che dovrà sostituire Giuda, uno dei Dodici, e che sarà riconosciuto idoneo perché presente nella Comunità «per tutto il tempo nel quale il Signore Gesù ha vissuto fra noi» (At 1,21)¹⁶; così sarà per l'elezione dei *Sette*, discepoli «di buona reputazione, pieni di Spirito e di sapienza» (At 6,3), chiamati però non a presiedere la Comunità ma ad affrontare il primo momento di grave tensione interna al gruppo dei discepoli, introdotti anch'essi nel ministero con la preghiera e l'imposizione delle mani (cf. At 6,6).

Interessante notare come, quando scompare il consenso della Comunità nella elezione dei ministri, scompaia anche la centralità dell'imposizione delle mani e della preghiera di ordinazione per lasciare il posto alla *consegna instrumentorum*¹⁷ interpretati per tutto il medioevo, fino a Pio XII, come parte *essenziale* dell'ordinazione. Scompare la comunità e il ministro diventa sempre più isolato operatore delle *cose sacre*.

¹⁴ Cf. Rm 15,16.

¹⁵ Cf. At 2,14.

¹⁶ «Dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di mezzo a noi assunto in cielo» (At 1,22), in linea con quanto chiesto ai Dodici: «perché stessero con lui e per mandarli» (Mc 3,14).

¹⁷ Cf. G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Antonianum, Roma 1999, p. 215.

La significativa presenza del popolo caratterizza la chiamata al ministero, non senza problemi, ben evidenti per i Padri, fino alle porte del medioevo¹⁸. Sono significative espressioni come quella di Leone Magno: «Colui che sta a capo di tutti deve essere eletto da tutti»¹⁹. Non è certo un caso che la prima esperienza di *sinodalità* viene realizzata proprio per la elezione di Mattia e dei Sette.

Ancora oggi nei riti di ordinazione è la *santa Madre Chiesa* che chiede un nuovo ministro, anche il vescovo ... ma poi nella bolla di nomina il Papa spesso esorta i cristiani ad accogliere il nuovo vescovo o si invita il nuovo vescovo ad informare della nomina il popolo. Ma non erano loro che lo chiedevano? Siamo ancora ai primi *vagiti* della sinodalità.

La scelta dei nuovi ministri coinvolge quindi la Comunità che conosce e sceglie i propri ministri, ma questo avviene non senza tensioni e problemi. Giovanni Crisostomo, per esempio, scrive tutto un trattato (è il *Dialogo sul sacerdozio*) nel quale denuncia le ragioni scorrette di alcune elezioni episcopali²⁰.

Queste preoccupazioni non smentiscono comunque la necessità che si presti attenzione alla voce della comunità. Ci troviamo di fronte ad una *sinodalità* con caratteristiche non certo ispirate alle nostre democrazie ma ad un processo decisionale dove la relazione tra i diversi soggetti è articolata. Ciò renderà possibile un ulteriore arricchimento di significato del ministero ordinato e della coscienza che la Chiesa particolare ha di sé stessa²¹.

Quando poi la relazione tra presidenza della comunità e dell'eucaristia verrà messa in discussione o negata, ecco il concilio di Calcedonia (451) che con il suo VI canone pone una relazione *essenziale* tra comunità e presidenza eucaristica:

Nessuno dev'essere ordinato sacerdote, o diacono, o costituito in qualsiasi funzione ecclesiastica, in modo assoluto. Chi viene ordinato, invece, dev'essere assegnato ad una chiesa della città o del paese, o alla cappella di un martire, o a un monastero. Il santo Sinodo comanda che una ordinazione assoluta sia nulla, e che l'ordinato non possa esercitare in alcun luogo a vergogna di chi l'ha ordinato²².

¹⁸ Cf. G. FRAUSINI, *Il sacramento dell'ordine. Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli*, Cittadella, Assisi 2017, pp. 97-105. Per la complessa storia di come sia avvenuta nei primi secoli della vita della Chiesa la scelta dei suoi ministri e con quali criteri si veda A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa antica*, Marcianum Press, Venezia 2019, pp. 155-169.

¹⁹ Ep. X, PL 54, 634.

²⁰ Cf. CRISOSTOMO, *Dialogo sul sacerdozio*, III, 12, pp. 128-133.

²¹ Un ampio studio su questo tema in epoca patristica lo si trova in DI BERARDINO, *La vocazione ministeriale nel periodo patristico*, pp. 267-290. L'autore mette anche in evidenza la differente prassi, fino al IV secolo, tra l'elezione dei vescovi e quella dei gradi inferiori.

²² *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO et alii, EDB, Bologna 1999, (da qui COD), p. 90.

Il fatto che il Concilio di Calcedonia neghi la validità della ordinazione senza una comunità va ben oltre una questione disciplinare: tocca l'essenza stessa del ministero, la sua validità. Questo accade in un tempo in cui già si è definita una dimensione sacerdotale del ministero e la tripartizione dell'ordine sacro è ormai consolidata. La stessa cosa ripeterà il concilio di Trento²³ e, con le caratteristiche sue proprie, il Vaticano II.

Di fatto questo legame forte tra comunità e ministri, nel corso della storia, si è indebolito fino ad una vera e propria rottura del rapporto tra chierici e laici, tra ministri e comunità. La Chiesa si identifica sempre più con i chierici e i monaci e «il corrispondente medioevale della comunità cristiana antica è il monastero o il capitolo dei chierici. [...] In questa logica, l'ordinazione è sempre di più separata dal suo legame con una comunità cristiana»²⁴. Si giunge così a ritenere che una adeguata entrata economica possa sostituire la comunità per chiamare al ministero.

Questo slegare le ordinazioni dalla comunità porterà sempre più ad una visione del ministero come *agere in persona Christi*, isolandolo rispetto alla Chiesa e facendo emergere sempre più la dimensione ontologico-sacrale del ministero.

Questa scelta va compresa all'interno delle forti tensioni che hanno caratterizzato per secoli il problema della elezione all'ordine sacro, in modo particolare all'episcopato.

«Alla base dell'evoluzione dei libri liturgici [...] si trovano le forti tensioni della storia ecclesiale e politica che hanno influenzato i contorni del processo di selezione e che, a poco a poco, hanno limitato il numero delle realtà ecclesiali che contribuivano al consenso»²⁵.

2.2. Sinodalità e presidenza della Comunità e dell'eucaristia

All'inizio la Chiesa vive nelle case, si percepisce come un'unica comunità che si realizza in diversi luoghi e la presidenza della comunità, riunita con la predicazione del Vangelo, comprende anche la presidenza eucaristica²⁶.

²³ *Sessione XXI*, can II, 728-729. Il Concilio riprende il Lateranense III che al *Capitula V* obbligava il vescovo a mantenere il diacono o presbitero ordinato senza un adeguato stipendio (*sine certo titulo*), *Mansi*, 22, p. 220.

²⁴ BOURGEOIS H. – SESBOÛÉ B., *La dottrina sacramentaria del Concilio di Trento* in *Storia dei dogmi – I segni della salvezza* (vol. III), a cura di B. SESBOÛÉ, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 129-183, qui p. 165.

²⁵ S. L. McMILLAN, *Episcopal ordination and ecclesial consensus*, Liturgical Press, Collegeville Minnesota, 2005, p. 277, (nostra traduzione). L'Autore esamina dal *Sacramentario veronese* fino al Vaticano secondo i libri liturgici delle ordinazioni episcopali per coglierne il nesso con il tema della elezione.

²⁶ Cf. R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Eglise apostolique*, Beauchesne, 1994, p. 263.

Anche per i Padri del II e III secolo si presiede l'eucaristia perché si presiede la comunità²⁷. Ma presiedere la comunità nasce da un consenso ecclesiale.

Proprio sotto la spinta del commento della *Commissione teologica* del Concilio a LG 28²⁸ Legrand ha voluto verificare l'attendibilità del legame presidenza comunità-eucaristia arrivando a queste conclusioni:

Spetta a coloro che presiedono alla costruzione della Chiesa presiedere i sacramenti che, ognuno a modo proprio, edificano la Chiesa.

Se dovessimo fare riferimento all'opinione attuale dei cristiani, la percezione che i sacerdoti presiedano l'Eucaristia perché presiedono la Chiesa apparirebbe inesistente²⁹.

Si presiede l'eucaristia però non per un semplice mandato della comunità, ma per un mandato riconducibile a Gesù stesso, da Lui viene l'autorità verso la Comunità e soprattutto a Lui essi devono rendere conto. La sinodalità infatti può essere compresa solo come via maestra per lasciare a Cristo il primato nella vita della Chiesa; è lui che si fa presente nella comunità riunita nella *concordia*, è la sua presenza che va riconosciuta ed essa è garanzia di fedeltà.

Non solo per le ordinazioni la Chiesa ha conosciuto forme di *sinodalità*, ma anche per definire la fede e la disciplina³⁰. Le professioni di fede maturate nei Concili sono espressione di un incontro tra le diverse Chiese, ognuna di esse ha contribuito alla loro definizione con il proprio *credo*.

Infatti

le istituzioni sinodali si sviluppano già poco tempo dopo l'affermazione del monoepiscopato nelle chiese locali. Questa autorità richiedeva naturalmente un contrappeso, in particolare quando sorgevano problemi più complessi che non potevano essere risolti facilmente mediante il ricorso alla tradizione apostolica e che il singolo vescovo non era in grado di dirimere³¹.

²⁷ Sono molti i Padri che mettono in relazione la presidenza della comunità con la presidenza dell'eucaristia: cf. J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos, I: Hasta finales del siglo IV*, BAC, Madrid 1952. II: *Hasta el fin de la época patristica*, BAC, Madrid 1954.

²⁸ Cf. F. G. HELLIN, *Constitutio de Ecclesia Lumen Gentium. Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones*, LEV, Città del Vaticano 1995, p. 288.

²⁹ H. LEGRAND, *La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne*, in «Spiritus», 69 (1977/4), p. 429.

³⁰ Le assemblee di vescovi che, in quanto *doctores* e pastori devono conservare la fede e la disciplina, vengono denominate in greco *synodos* e in latino *concilium*; per primo Ambrogio usò anche in latino il termine *synodus* traslitterandolo.

³¹ K. SCHATZ, *La sinodalità nella storia della Chiesa, in A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo*, a cura di L. BALDISSERI, p. 31.

La riscoperta della Chiesa locale e della collegialità dei vescovi esige che «diventi reale il fatto che i vescovi rappresentino le Chiese da essi presiedute»³².

Da chi erano composte queste assemblee sinodali? Nel corso della storia si è passati da forme di sinodalità solo episcopali a quelle nelle quali tutto il Popolo di Dio è coinvolto.

I Concili del primo millennio sono assemblee di vescovi ma sotto la direzione dell'imperatore, i Concili dell'alto medioevo assemblee della "cristianità", ma sotto la direzione del papa. In entrambi i casi si ha una sintesi stretta tra Chiesa e "mondo", ma sotto segni opposti³³.

Dobbiamo riconoscere che fin dall'inizio la presidenza, ministero in continuità con quello degli Apostoli, era inserito all'interno di molteplici e complesse relazioni dentro la Comunità cristiana e gli Apostoli stessi non avevano l'esclusiva dell'apostolicità della Chiesa: «i ministeri sono numerosi e diversi nella Chiesa, ma non sono collocati nella linea del sacerdozio, ma in quella dei carismi dello Spirito per presiedere la Chiesa»³⁴. Basta avere presenti i diversi elenchi di carismi e ministeri nelle lettere paoline per comprenderne la complessità. Il ruolo stesso di coloro che diverranno poi il riferimento fondamentale della Chiesa, gli Apostoli e i loro successori, emerge ancora più evidente di fronte al tardare del ritorno del Signore e il sorgere delle prime divisioni ed eresie³⁵. Allora si sentì l'esigenza di un punto di riferimento certo per la comunità, la sua vita, la sua dottrina: gli Apostoli e la Chiesa ad essi collegata (*Chiesa apostolica*).

2.3. *Dal servizio al Corpo di Cristo che è la Chiesa al servizio del Corpo eucaristico*

Si arriverà così a vivere il ministero come servizio al Corpo di Cristo che è l'eucaristia perdendo di vista il suo scopo che è la edificazione della Chiesa, corpo di Cristo; questo nel contesto di una celebrazione fortemente sacerdotalizzata, un fatto esclusivo e privato dei sacerdoti, lontano dalla comunità. Si verificherà un vero divorzio tra eucaristia (ordine) e comunità (giurisdizione). Questo avvenne anche per salvaguardare il ministero dalle sempre più frequen-

³² R. REPOLE, *Spunti in vista di una riforma del Sinodo dei vescovi*, in, *A cinquant'anni dalla Apostolica sollicitudo*, a cura di L. BALDISSERI, p. 336.

³³ SCHATZ, *La sinodalità nella storia della Chiesa*, p. 38.

³⁴ H. LEGRAND, «Ispirarsi alla tradizione. Note storiche e teologiche», in H. LEGRAND – M. CAMDESUS, *Una Chiesa trasformata dal popolo. Alcune proposte alla luce di Fratelli tutti*, Paoline, Ciniello Balsamo 2021, 134.

³⁵ Cf. M. SEEWALD, *Riforma. Quando la Chiesa si pensa altrimenti*, Queriniana, Brescia 2022, 90-93. Vedi anche NIGRO, *Apostolicità*, p. 26.

ti interferenze del potere politico-economico nella scelta dei ministri, e per rispondere alle esigenze dei tanti monasteri che nascevano e che richiedevano il moltiplicarsi delle celebrazioni per ragioni devozionali, penitenziali ed anche economiche.

Anche la nascita delle comunità rurali, lontano dalla città dove si trova il Vescovo, creerà le condizioni perché fosse delegata ai singoli presbiteri la celebrazione dei sacramenti. Scompare così il presbiterio ed anche la chiamata al ministero non coinvolgerà più l'assemblea e lo scopo del ministero, lo specifico del *sacerdotium*, si andrà sempre più identificando con la *potestas consecrandi* (*potestas ordinis*). Se questa è la caratteristica fondamentale del ministero, l'episcopato perderà la sua connotazione di sacramento per diventare una semplice differenza giuridica all'interno dell'unico *sacerdotium* e di *sinodalità* se ne parlerà per indicare il luogo in cui l'autorità trasmette le proprie decisioni alle quali tutti dovranno obbedire.

Il passaggio da un'ecclesiologia di comunione ad un'ecclesiologia dei poteri è avvenuto all'inizio del XIII secolo: mentre per gli antichi [...] è l'esistenza nel corpo della Chiesa che permette la celebrazione dei sacramenti, dopo il XII secolo si è passati ad una teologia dei poteri posti in sé stessi; se li possediamo personalmente, possiamo celebrare i sacramenti³⁶.

Se per la Chiesa dei Padri tra il corpo di Cristo formato dai battezzati e quello nell'eucaristia vi è identità e i fedeli che si comunicano sono plasmati come corpo ecclesiale, per cui l'unione personale a Cristo e quella comunitaria, ecclesiale, sono inseparabili, ora il vero corpo di Cristo non è più la Chiesa ma il sacramento; così il ministero si identificherà sempre di più con il culto, con l'atto di adorazione di quella presenza reale del Cristo nell'eucaristia, ormai separata dallo scopo di fare la Chiesa.

La messa diventa così sempre più in modo prevalente il sacrificio della croce che il sacerdote, lui solo, a nome di tutta la Chiesa, offre a Dio. L'atto di culto che egli compie è una sua personale esclusiva, identica per il prete e il vescovo.

Di conseguenza anche il ministero ordinato, separato dalla comunità e diventato caratteristica anche della vita monastica, avrà bisogno di nuove interpretazioni.

Così si passerà alla conformazione ontologica a Cristo, quell'*agere in persona Christi*, che caratterizzerà una gran parte della teologia del ministero, identificandola ovviamente con la *potestas consecrandi*. Ma questo nel contesto di una lettura unilaterale della presenza reale, dello scopo dell'eucarestia, del rapporto tra Popolo di Dio e ministero ordinato.

Quel legame con la Chiesa che aveva dato un'impronta fondamentale al ministero al tempo dei Padri andrà perduto per trasformare i sacerdoti in isolati

³⁶ LEGRAND, *La présidence de l'eucharistie*, p. 429.

operatori del sacro, senza uno specifico legame con la comunità cristiana. In questo contesto non esiste *sinodalità* se non, come già ricordato, come trasmissione di decisioni del magistero.

Se il corpo di Cristo si identifica semplicemente con l'eucaristia, dimenticandone il legame con la Chiesa corpo di Cristo, verrà meno nella esperienza ecclesiale la dimensione sinodale e la molteplicità dei ministeri che sono invece evidenti quando la Chiesa riconosce la propria unità in quanto corpo di Cristo.

Non a caso, la con-corporeità che la Chiesa gode con Cristo presuppone che tutte le membra concorrano, pur a titolo diverso e ciascuna con la specificità che le è propria, alla vita dell'intero corpo, e che tutte traggano vita dalla medesima fonte, Cristo capo, sotto la cui autorità tutte sottostanno.

Dal medioevo quindi emerge una distanza crescente tra laici e preti. Lontani dalla vita delle comunità ricevono e trasmettono alla Chiesa *discente* (i laici) le verità e gli insegnamenti morali, pregano per tutti, garantiscono la salvezza amministrando i sacramenti. La distinzione tra laici e preti è netta, inequivocabile: diversi per vocazione, per stili di vita, per professione, per missione, per un legame con Cristo che ha nel prete il *più vicino a Dio*, soprattutto per il suo legame con l'eucarestia dalla quale i laici sono sostanzialmente esclusi.

Risulta evidente come l'interpretazione del ministero determini le modalità con le quali vive la comunità cristiana e quindi anche l'interpretazione della *sinodalità*.

Paradossalmente la *sinodalità*, ormai lontana, riemerge dentro quelle esperienze laicali, come le confraternite, che le praticano al proprio interno³⁷.

Con il Concilio di Trento le cose cambiarono anche qui e il controllo da parte della *gerarchia* divenne evidente.

2.4. *La ricerca di una sintesi*

Alle porte del Vaticano II, Pio XII sentirà come insufficiente quella identificazione del ministero con l'*agere in persona Christi*, dovendo riconoscere una qualche partecipazione di tutto il Popolo di Dio nella celebrazione liturgica. Così l'espressione *agere in persona Christi* verrà integrata con un riferimento a *Cristo capo* e così per i ministri si parlerà di *agere in persona Christi capitis*. Fu certamente decisiva la sua *ecclesiologia somatica*, la Chiesa corpo di Cristo e Cristo capo, proposta nella sua enciclica *Mystici corporis* (1943) e nella *Mediator Dei* (1947). Pio XII è preoccupato di salvaguardare la differenza tra ministero ordinato e Popolo di Dio.

³⁷ Cf. J. BOSSY, *L'Occidente cristiano (1400-1700)*, in D. ZARDIN, (a cura di), *Un solo corpo. Le Confraternite. La fede e le opere*, Itaca, Castel Bolognese, 2001, p. 12.

2.5. La grazia del Vaticano II

Nel Vaticano II le cose non potevano rimanere le stesse del passato: la centralità del Popolo sacerdotale che il Concilio recupera non solo a livello di interiorità e vita ma anche di liturgia e servizio al Vangelo (LG 11), la chiara destinazione dell'eucaristia e del ministero all'edificazione della Chiesa-corpo di Cristo porteranno a precisare ulteriormente l'espressione, già integrata da Pio XII: essa così diventerà *agere in persona Christi capitis et pastoris*³⁸.

Una *escalation*, prima *capitis* e poi *pastoris*, che rivela l'oggettiva difficoltà della teologia e del magistero a descrivere la differenza tra Popolo sacerdotale e ministero ordinato. Questa difficoltà era già emersa nel Vaticano II. Da qui l'espressione di Pio XII in un suo discorso, *essentia et non gradu tantum*³⁹, utilizzata dal Concilio in LG 10⁴⁰ per differenziare dagli altri cristiani i ministri ordinati, senza riuscire peraltro a dire una parola certa e comprensibile per la Chiesa di oggi⁴¹.

Va anche riferita l'autorevole raccomandazione della *Commissione Teologica Internazionale* a proposito del sacramento dell'ordine, ma utile anche alla nostra riflessione: «Per evitare [...] usi teologici sproporzionati, conviene tenere conto insieme dell'unità della persona di Cristo, dell'unità del sacramento dell'ordine e del carattere simbolico dei termini rappresentativi (capo, servo, pastore, sposo)»⁴².

Va anche detto che nel Vaticano II

il Vescovo, presbiteri, diaconi non sono mai presentati primariamente in un rapporto individuale diretto e immediato con il Cristo, in forza del sacramento dell'ordine ricevuto, ma sempre nella Chiesa e per il compimento della missione del Popolo di Dio. [...] Il Vaticano II non esclude, ovviamente, il riferimento cristologico, ma esso è primariamente dato nel rapporto "Cristo – (Spirito Santo) – Chiesa" e non è mai separabile dal richiamo allo Spirito Santo⁴³.

Così la sinodalità entra in qualche modo anche all'interno dei rapporti tra i diversi gradi dell'ordine.

³⁸ Cf. PO 6; LG 28.

³⁹ Pio XII, Discorso *Magnificate Dominum*, (2 novembre 1954), in «AAS» 46 (1954), p. 669.

⁴⁰ Per un quadro delle diverse interpretazioni si veda: M. DE SALIS, *Il sacerdozio comune alla luce del mistero della Chiesa: percorso postconciliare e proposte di futuro*, in «Annales Theologici» 33 (2019), pp. 419-454.

⁴¹ Cf. FRAUSINI, *Il sacramento dell'ordine*, 127-134; Id., *Contagiare di desiderio. Diaconato e riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2022, pp. 45-46.

⁴² CTI, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, (2003), in Id., *Documenti 1969-2004*, ESD, Bologna 2010, 741-742.

⁴³ S. NOCETI, *In persona Christi capitis: una prospettiva da superare?*, in «Credere oggi», 1 (2024), pp. 87-105, qui p. 93.

Lo specifico ministeriale si coglie

in una prospettiva ecclesiologico-relazionale, che si distacca nettamente dalle precedenti teologie del secondo millennio incentrate su un fondamento “cristologico-ontologico” del ministero, che insistevano sulla determinazione di rappresentazione cristologica nella ripresentazione sacrificale-eucaristica (agere in persona Christi, sacerdos alter Christus). L’attenzione va al fondamento pneumatologico, all’azione dello Spirito Santo nella Chiesa e sui ministri⁴⁴.

Pio XII nella *Mystici corporis* attribuiva al Papa la rappresentanza di Cristo capo (DS 3805), la *Presbyterorum ordinis* (n. 2) estende questa idea ai *sacerdoti*, quindi anche ai vescovi, ma tutto questo deve confrontarsi con l’ecclesiologia del Vaticano II che utilizza la metafora corporea per parlare anche della Chiesa. Già Pio XII intuiva questa difficoltà quando afferma: «Né [...] bisogna ritenere che Cristo, il Capo, essendo posto in luogo così sublime, non voglia l’aiuto del Corpo»⁴⁵, cioè della Chiesa.

Il problema della doppia attribuzione del riferimento a Cristo e, di conseguenza, il tentativo di risolvere questa difficoltà attraverso l’idea del *in persona Christi capitis agere* si pone solo in un quadro cristomonistico, il quale, pur avendo lasciato il segno nella Costituzione sulla Chiesa del Vaticano II, è stato reintegrato in modo ecclesiologico – un processo che non può rimanere senza conseguenze in termini di teologia ufficiale⁴⁶.

Seewald in forza della *non debole analogia tra incarnazione e Chiesa*⁴⁷ arriva ad affermare, parlando del rapporto tra ministero ordinato e Popolo sacerdotale, che

rappresentare Cristo nel senso di un confronto non è compito esclusivo di uno di questi sacerdoti, ma la presenza di Cristo appare proprio nel rapporto tra le due forme di sacerdozio da lui fondate, mediante le quali la sua missione rimane presente nella Chiesa mediante lo Spirito.

⁴⁴ S. NOCETI, “Il concilio Vaticano II sull’autorità dei vescovi. Punti fermi e questioni aperte”, in M. EPIS (ed.), *Autorità e forme di servizio nella Chiesa*, Glossa, Milano 2019, p. 168.

⁴⁵ Pio XII, *Mystici corporis* (1943).

⁴⁶ M. SEEWALD, *Der Dienst des Weiheamtes im Kontext der ekklesialen Vergegenwärtigung Christi. Problemanzeigen und Perspektiven*, in E. DIRSCHERL – M. WEIER (ed.), *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie*, Herder, Freiburg 2022, p. 337.

⁴⁷ «Per una analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l’organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo», (LG 8).

Perché è lo Spirito che unisce, indivisi ma distinti⁴⁸, la natura umana e divina del Verbo incarnato, il Cristo glorioso e presente nella Chiesa, come pure la Chiesa terrestre e quella celeste. «Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4,16)» (LG 8).

Se si concepisce lo Spirito Santo in modo tale che lo Spirito sia inteso come "Persona in molte persone" e si confessa con il Concilio Vaticano II che Cristo «ci ha resi partecipi del suo Spirito, il quale, unico e identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto» (LG 7), allora avremo «conseguenze di vasta portata per l'idea di Cristo rappresentato nella Chiesa»⁴⁹: occorre allora ripensare ciò che distingue nel Popolo di Dio il ministero ordinato.

3. Sinodalità e *successione apostolica*

Il Concilio ha recuperato in modo molto forte la destinazione ecclesiale del ministero. Anche se Calcedonia aveva espresso la necessità che il ministero fosse destinato al servizio della Chiesa nelle sue localizzazioni concrete, volontà ribadita solennemente anche a Trento, questa volontà era rimasta inascoltata fino al Vaticano II. Aver abbandonato, poi, la descrizione del ministero in termini di *potestates* e aver scelto di parlare dei *munera*, cioè dei servizi che i ministri ordinati sono chiamati a svolgere, ha permesso l'inizio di un cammino verso una nuova unità nel ministero e un nuovo rapporto con tutto il Popolo di Dio.

3.1. *Il ministero per la Chiesa apostolica*

La successione apostolica è il ponte che unisce il momento irripetibile degli apostoli con il presente, e l'apostolicità riguarda non solo i vescovi, ma tutta la chiesa, tutti i cristiani. Ora poiché "il vescovo è nella chiesa e la chiesa nel vescovo" (Cipriano, Ep. 66, 8), in lui essa si esprime visibilmente e concretamente⁵⁰.

La Chiesa per essere quella di Cristo ha bisogno di essere apostolica: Gesù non lasciandoci testimonianze dirette della sua persona e del suo insegnamento ha reso evidente che la comunità che egli stesso aveva radunato, scegliendo tra i fratelli alcuni come Apostoli, era e resta l'unica via possibile per entrare in relazione certa con Lui.

La Chiesa o è *apostolica* o non è quella di Cristo.

⁴⁸ Cf. CONCILIO DI CALCEDONIA (DS 302).

⁴⁹ SEEWALD, *Der Dienst des Weiheamtes*, p. 339.

⁵⁰ DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa antica*, p. 228.

Ma cosa e chi garantisce dopo duemila anni, mentre attendiamo il suo ritorno, che la nostra Chiesa sia apostolica?

Il Concilio propone il ministero ordinato, che ha nel collegio episcopale la sua pienezza, come il servizio fondamentale per essere *Chiesa apostolica*. Ma i vescovi non sono soli. «Oggi è chiaro che la successione apostolica *non* può essere ritenuta garante dell'apostolicità *automaticamente, isolatamente, meccanicamente* e neanche *staticamente*»⁵¹.

Pienezza non è esclusività, sia perché anche i diaconi e i presbiteri partecipano, con i vescovi, in modi diversi, al ministero ordinato, garanzia della *successione apostolica*, sia perché l'apostolicità della Chiesa è garantita, fin dai suoi inizi, da una molteplicità di ministeri e carismi. Gli Apostoli stessi non hanno l'esclusiva dell'apostolicità della Chiesa.

Si guida la comunità non perché *onniscienti* ma perché chiamati a trasmettere la Parola della grazia, la Parola di salvezza⁵². Ma sappiamo bene che «la parola pronunciata durante la liturgia “è il grado più intenso della predicazione in genere”: si comprende allora come il compito direttivo implichi anche una “potestà” in ordine ai sacramenti»⁵³.

Si presiede non perché *si possiede* l'apostolicità ma perché *si è posseduti dall'apostolicità*, si è al suo totale servizio.

Il fondamento e il contenuto dell'apostolicità della chiesa non risiedono nella chiesa stessa, ma nella parola che Dio le rivolge nell'evangelo di Gesù Cristo, dove il genitivo è anzitutto oggettivo (Gesù Cristo come evangelo di Dio) e, in quanto tale, anche soggettivo (l'evangelo che Gesù predica)⁵⁴.

Non è il vescovo che dà valore alla *cattedra* sulla quale siede, ma è la *cattedra della Chiesa* che lo garantisce. Se la comunione con il *Collegio episcopale* e il suo *Capo*, il vescovo di Roma, garantiscono il vescovo presso la Chiesa locale, è la comunione con la sua Chiesa e il suo presbiterio che garantiscono il vescovo presso il Collegio episcopale, non solo l'ordinazione. Va detto che il ministero del vescovo è

spesso recepito secondo una visione che isola il vescovo, facendo del suo ministero qualcosa di assoluto, ovvero di sganciato e non correlato: non solo

⁵¹ T. SZÖLLÖSI, *La successione apostolica e la funzione dell'«episkopé» negli scritti dei primi tre secoli. L'interpretazione di J. Zizioulas a confronto con le letture di F. Sullivan e W. Pannenberg*, GBP, Roma 2017, p. 408.

⁵² Cf. At 20,32; il testo ispira la preghiera di ordinazione dei vescovi: cf. OVPD n. 94.

⁵³ R. REPOLE, *Ministero episcopale e ministero presbiterale in prospettiva*, in *Un popolo e i suoi presbiteri. La Chiesa di Milano di fronte alla diminuzione dei suoi preti*, a cura di M. R. MORTOLA – P. BRAMBILLA, Ancora, Milano 2023, pp. 153-177, qui p. 161.

⁵⁴ F. FERRARIO, *La Chiesa apostolica in prospettiva evangelica. Dieci tesi*, in «Quaderni di Studi Ecumenici» 24 (2012), pp. 27-31, qui p. 27.

rispetto alla Chiesa, ma anche rispetto agli altri gradi del ministero ordinato. Si deve registrare, in tal senso, come qui si dia un *vulnus* per tutto il processo di sinodalità delle Chiese locali e, di conseguenza, per altri livelli di sinodalità: compresa, evidentemente, la realtà del Sinodo dei vescovi⁵⁵.

Nel rito di ordinazione dei presbiteri il vescovo parla della sua fragilità, della sua debolezza, del suo bisogno di avere i presbiteri «per l'esercizio del sacerdozio apostolico» (OVPD n. 147). Perché anche «i presbiteri hanno una loro partecipazione nella funzione degli apostoli» (PO 2); di fatto «la diocesi è una porzione del Popolo di Dio affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio» (CD 11). Anche i diaconi partecipano della *successione apostolica* con tutti i ministeri e carismi presenti nella Chiesa. Possiamo allora affermare che il ministero non è «la sintesi dei ministeri [...] ma è il ministero della sintesi»⁵⁶.

È significativo che quella che doveva essere la festa del Popolo di Dio, Popolo sacerdotale, è diventata la *festa dei preti*: sto parlando della *Messa crismale*!

Abbiamo dimenticato che quel momento, posto alle porte del *triduo pasquale*, nasce come festa che celebra la partecipazione di tutti i battezzati al *sacerdozio di Cristo*.

3.2. La successione apostolica *chiave di volta della sinodalità*

Se nella Chiesa esiste un ministero è perché la Chiesa possa essere sinodale cioè quell'insieme di battezzati riuniti da Cristo stesso per annunciare al mondo l'amore di Dio:

Egli ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri, per preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo (Ef 4,11-13).

Il ruolo degli Apostoli appare nel NT limitato per diverse ragioni⁵⁷. Innanzi tutto non sembra preoccupare gli autori neotestamentari la loro elencazione precisa. La loro stessa definizione appare variabile e non manca la puntuale

⁵⁵ R. REPOLE, *Spunti in vista di una riforma del Sinodo dei vescovi*, p. 337.

⁵⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e ministeri*, 1977. L'*Instrumentum laboris* per la Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi parla di *servizio dell'armonia* (cf. n. 35).

⁵⁷ Ci ispiriamo a R. BURNET, *La notion d'apostolicité dans les premiers siècles*, in «Recherches de Science Religieuse» 2015/2 (Tome 103), pp. 185-202, qui pp. 188-190.

descrizione delle loro fragilità e del loro non capire la proposta del Maestro. C'è poi una relativa loro assenza nella storia delle comunità⁵⁸.

Il giudizio che emerge nei primi secoli della vita della Chiesa sul periodo apostolico è che esso costituisca «come un altro tempo, un tempo diverso, di cui bisognava ad ogni costo conservare la memoria, perché si trattava del tempo della perfezione cristiana. [...] Per la seconda generazione cristiana, la prima generazione è stata pensata come in possesso dell'intero messaggio di Cristo»⁵⁹. D'altra parte è altrettanto evidente che lo Spirito santo promesso avrebbe condotto la Chiesa a «tutta la verità» (Gv 16,13), nell'attesa della parusia.

Per questo l'esperienza della prima comunità che è stata trasmessa dagli Apostoli va custodita (2Tm 1,14), va ricordata (2 Pt 3,2) anche perché preannuncia il nostro tempo (Giuda 1,17).

Il comportamento degli Apostoli, il loro stile di vita diventerà un insegnamento, un punto di riferimento. Paolo stesso chiederà di *farsi suoi imitatori* come lui lo è di Cristo (1Cor 11,1).

Se il tempo apostolico è esemplare in modo unico per la *dottrina* e per la *forma di vita*, si pone la questione per la Chiesa apostolica stessa e per ogni Chiesa di come preservare il legame tra questa e le diverse Chiese sparse nel mondo.

Interessante la conclusione a cui giunge Burnet nel suo studio sulla nozione di apostolicità nei primi secoli:

è quindi chiaro che le nozioni di apostolo, di apostolato e di apostolicità devono essere ridefinite. [...] Va abbandonata l'idea di un ministero puramente carismatico, così come il dubbio radicale sull'istituzione stessa degli apostoli. Va rivista anche la tentazione di attribuire la qualità di apostolo ai soli Dodici (aggiungendo Paolo), che ben corrisponde all'accoglienza che ne fanno i primi Padri della Chiesa, che prediligevano una nozione più vaga, «tempo degli apostoli», costruito in opposizione al tempo in cui vivevano. L'uso del termine «apostolico» riservato alla sola cerchia dei Dodici è un uso tardo, [...]. In effetti, *apostolica sedes* applicata all'unica sede di Roma [...] non sembra essere di uso comune nella Chiesa latina se non intorno alla fine del V secolo⁶⁰.

Un *tempo degli Apostoli* che vede molti carismi e ministeri incontrarsi per rendere possibile la fedeltà della Chiesa al suo Signore.

⁵⁸ Cf. *Ivi*, pp. 189-190.

⁵⁹ *Ivi*, p. 196.

⁶⁰ *Ibid.*

3.3. Chiesa – Popolo di Dio – Sinodalità – ministero

Se di *sinodo* abbiamo iniziato a sentir parlare dopo il Concilio in riferimento esclusivo all'assemblea dei vescovi, ora, con lo stimolo pressante di papa Francesco, è necessario riprendere la questione

provando a declinare [...] una comprensione della sinodalità, intesa soprattutto come dimensione costitutiva della Chiesa, dove il momento assembleare del Sinodo dei vescovi sia il luogo esemplare di un cammino sinodale della Chiesa, dove tutti – ciascuno secondo il proprio stato e condizione – sono protagonisti⁶¹.

Anche perché, come affermato sempre da papa Francesco citando il Concilio Vaticano II e la *Pastores Gregis*,

«i Vescovi quando insegnano in comunione con il Romano Pontefice devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità; e i fedeli devono accordarsi con il giudizio del loro Vescovo dato a nome di Cristo in materia di fede e di morale, e aderirvi con il religioso ossequio dello spirito» (LG 25). Ma è altrettanto vero che «la vita della Chiesa e la vita nella Chiesa è per ogni Vescovo la condizione per l'esercizio della sua missione d'insegnare» (PG 28)⁶².

Così il vescovo è contemporaneamente maestro e discepolo. «Egli è anche discepolo quando, sapendo che lo Spirito è elargito a ogni battezzato, si pone in ascolto della voce di Cristo che parla attraverso l'intero Popolo di Dio, rendendolo “*infallibile in credendo*” (*Evangelii gaudium* 119)⁶³.

«Esiste, in altre parole, un rapporto di circolarità tra *sensus fidei* e ministero quali funzioni ecclesiali di intelligenza della fede, che dischiude un ampio orizzonte sul possibile esercizio di un cammino sinodale della Chiesa»⁶⁴.

Esiste un nesso necessario tra ecclesiologia e ministero.

L'idea di una Chiesa custode della fede e dei costumi, proposta dal Vaticano I in relazione alla rivelazione, porta inevitabilmente a una concentrazione del ministero in una persona, il Papa: di fatto quel concilio si è occupato dell'infallibilità, riconoscendo nella persona del vescovo di Roma la sintesi di ogni ministero.

Sinodalità qui significa trasmissione di decisioni illuminate, il ministero è esercizio di potere sacro e trasmissione di verità dall'alto, ogni ministro è solo.

⁶¹ VITALI, *I soggetti della sinodalità*, p. 142.

⁶² FRANCESCO, *Costituzione Apostolica Episcopalis communio sul Sinodo dei Vescovi*, (15 dicembre 2018), n. 5.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ VITALI, *I soggetti della sinodalità*, p. 160.

Il Vaticano II, recuperando la storia come luogo della rivelazione di Dio, ci offre nella vicenda umana e divina di Gesù il fondamento e la chiave interpretativa della nostra storia. Essere fedeli a quella esperienza è una necessità assoluta per essere la sua Chiesa, per essere e sperimentare la Chiesa degli apostoli, la *Chiesa apostolica*. Così il Concilio ha riproposto il ministero come *successione apostolica* proprio a partire dai vescovi che con i presbiteri e i diaconi garantiscono questa continuità.

Vescovo di Roma, collegio episcopale, presbiteri, comunità cristiane: sinodalità significa iniziare dalla fine, dalla comunità, per affidare poi, al termine (sempre relativo) del *processo sinodale*, al vescovo di Roma il compito di raccogliere la *sinfonia* che il Signore stesso creerà nella sua Chiesa. Tutti, alcuni, uno: è questa la via della sinodalità⁶⁵.

Un cammino pensato come «un ordito in cui il rapporto di circolarità tra Popolo di Dio e magistero è pensato in modo da dare particolare risalto al primo [...] sul primato del Popolo di Dio rispetto alla gerarchia»⁶⁶.

Allora il compito del ministero ordinato non sarà semplicemente quello di custodire e trasmettere fedelmente la rivelazione trasmessa degli apostoli, cioè il deposito della fede⁶⁷, ma di «interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa» (DV 10).

Il processo sinodale si compone di tre momenti, profezia, discernimento e attuazione/recezione; essi

sono tre momenti consequenziali, in grado di imprimere al cammino ecclesiale un forte dinamismo, un movimento di partecipazione ecclesiale in cui tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa sono coinvolti. Naturalmente ogni momento ha valore per se stesso e può essere posto anche indipendentemente dagli altri [...] nell'ordinarietà del cammino ecclesiale, dovrebbe valere l'unità dinamica dei tre momenti, nella consapevolezza che nessun momento basta a sé stesso. Quando questo non avvenisse, la profezia tenderebbe a trasformarsi in dissenso, il discernimento in atto di potere, l'attuazione in imposizione dall'alto; soprattutto, ogni soggetto tenderebbe a opporsi all'altro, e tutto il processo a ridursi al solo momento dell'attuazione, concentrato nelle mani di chi ha potere nella Chiesa⁶⁸.

4. Conclusioni

Il Popolo di Dio, popolo sacerdotale è lo scopo dell'azione divina e il ministero è al suo servizio. È il Popolo, cioè la totalità dei battezzati, che esercita

⁶⁵ CTI, *Sinodalità*, n. 64.

⁶⁶ VITALI, *I soggetti della sinodalità*, p. 163.

⁶⁷ Cf. CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* (18 luglio 1870).

⁶⁸ VITALI, *I soggetti della sinodalità*, p. 175.

il *sensus fidei* che, dono dello Spirito, guida la Chiesa dalla Pentecoste alla Parusia. Questo può realizzarsi solo nel *sinodare*, e non solo nelle definizioni dogmatiche, come per gli ultimi dogmi mariani, perché

la capacità di manifestare un giudizio che procede dalla fede non riguarda solo la dottrina, ma tutta la realtà. La *universitas fidelium* che è soggetto del *consensus* assunto dai papi come voce della Tradizione è fatta di tutte le membra, ognuna delle quali è animata e illuminata dallo Spirito: come a dire che ogni battezzato partecipa della funzione profetica di Cristo, o, altrimenti detto, che è profeta nel Popolo di Dio. [...] È su questa luce e forza dello Spirito che poggia la maturità della vita cristiana, capace di tradursi in testimonianza vissuta, in *martyria*, come lasciano intravedere i testi della sacra Scrittura che stanno a fondamento del *sensus fidei*⁶⁹.

Ecco allora emergere il ministero della *successione apostolica*: il collegio episcopale con a capo il vescovo di Roma, il presbiterio con il suo vescovo, tutte le assemblee eucaristiche con il ministero della presidenza, episcopale e presbiterale, che le ha riunite.

Ecco il primo elemento che lega la *sinodalità* alla *successione apostolica*: la Chiesa non si autoconvoca, ma è una comunità convocata da Dio stesso attraverso il ministero del vescovo e del suo presbiterio. È il *munus regendi*.

La *sinodalità* poi si esercita in modo particolare nell'eucarestia, che ne costituisce il paradigma, il metodo, la finalità, e necessita di una presidenza autorevole sacramentalmente. D'altra parte solo l'assemblea eucaristica può rendere evidente la Chiesa perché ne è la vera epifania:

c'è una speciale manifestazione della Chiesa nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dai suoi sacerdoti e ministri (SC 41).

È il *munus sanctificandi*

Ecco allora emergere in *munus docendi*, servizio al Popolo di Dio perché possa tendere «incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio» (DV 8).

Il *sacro deposito della Parola di Dio* è affidato alla Chiesa convocata dai suoi Pastori ai quali compete anche di interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa con una autorità esercitata nel nome di Gesù Cristo.

È chiaro dunque che la sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi

⁶⁹ VITALI, *Magistero e sensus fidelium*, p. 122.

e congiunti che nessuna di queste realtà sussiste senza le altre, e tutte insieme, ciascuna a modo proprio, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime (DV 10).

Così diventa evidente che al ministero è affidato da Dio il compito di far maturare nella Comunità la comprensione della sua Parola, a partire dalla predicazione, ma non solo. È questa la condizione necessaria perché cresca nel Popolo di Dio il *sensus fidei*, solo così si potrà *sinodare*. In altre parole «anche il *sensus fidei* del Popolo di Dio e il *munus docendi* dei pastori sono chiaramente – e necessariamente – posti in un nesso costitutivo»⁷⁰.

Il momento cardine della sinodalità è la *Chiesa locale*.

Qui sono presenti tutti gli elementi della Chiesa: il vescovo con il suo presbiterio, i diaconi e gli altri ministri, il Popolo santo di Dio con tutti i suoi carismi e ministeri di fatto.

È ricercando il consenso, nel clima dell'eucarestia, all'interno della Chiesa locale che è possibile rimanere fedeli all'apostolicità della Chiesa. Ma è presente anche la Chiesa universale, infatti, con la sacramentalità dell'episcopato la Chiesa locale è in *comunione* con la Chiesa universale e con il vescovo di Roma: è la «condizione della *communio* nella Chiesa universale»⁷¹.

Così a pieno titolo il Popolo di Dio entra nella Tradizione, riconoscendo però che non ogni parola viene dallo Spirito: qui ancora una volta il ruolo della *successione apostolica* che, se da una parte deve imparare ad ascoltare la comunità, dall'altra deve avere il coraggio di testimoniare la fede più autentica.

Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto (Rm 12, 1-2).

Non spegneremo così lo Spirito, non disprezzeremo le profezie. Vagliando ogni cosa e tenendo ciò che è buono faremo crescere la Chiesa.

Così, con la *successione apostolica*, il Padre ha cura della sua *Chiesa apostolica*.

Giovanni Frausini
Via Liguria 1
61032 Fano (PU)
frausinigiorgio@gmail.com

⁷⁰ VITALI, *I soggetti della sinodalità*, p. 160.

⁷¹ VITALI, *Magistero e sensus fidelium*, p. 125.

Parole chiave

Sinodo, Apostolicità, Successione Apostolica, Vescovo, Sacramento dell'ordine, Chiesa locale.

Keywords

Synod, Apostolicity, Apostolic Succession, Bishop, Sacrament of Holy Orders, Local Church.

SYNODICAL GOVERNMENT IN THE CHURCH OF ENGLAND: HISTORICAL PERSPECTIVES AND CONTEMPORARY CHALLENGES

IL GOVERNO SINODALE NELLA CHIESA DI INGHILTERRA: PROSPETTIVE STORICHE E SFIDE CONTEMPORANEE

Anders Bergquist*

Abstract

The Church of England developed, in the later twentieth century, a fully structured synodical system, which operates at four levels in the life of the church, and involves bishops, clergy, and lay people. These synods are not simply consultative bodies, but take decisions; in particular, the General Synod is a legislative institution. The unique character of the Church of England as “by law established” means that its synodical system integrated into the working of English law, and the Measures passed by General Synod have the equivalent status of Acts of Parliament. This article considers in outline the historical processes that have led to the creation of the present system, describes the system in greater detail, and identifies strains and challenges that have emerged with increasing clarity over the last twenty years.

* * *

La Chiesa d’Inghilterra sviluppò, nella seconda metà del Novecento, un sistema sinodale ben strutturato, che funziona nella vita della chiesa a quattro livelli, e che coinvolge vescovi, clero, e laici. Tali sinodi non sono solamente enti consultativi, ma prendono anche decisioni: il Sinodo Generale è un organo legislativo. Il fatto che la Chiesa d’Inghilterra sia “stabilita secondo la legge” (un *unicum* nel mondo anglicano) vuol dire che il suo sistema sinodale fa parte integrante della legge inglese, e le Misure approvate dal Sinodo Generale hanno un status uguale agli Atti del Parlamento. Questo articolo delinea in termini brevi lo sviluppo storico che ha prodotto il sistema sinodale corrente, descrive il sistema in modo più dettagliato, e identifica tensioni e sfide che sono emersi, sempre più nettamente, nell’ultimo ventennio.

* Priest of the Church of England. Vicar of St John’s Wood (Diocese of London).

1. The special case of the Church of England¹

The principle of synodality – elegantly described by Paul Avis as “a concrete way of putting the always latent conciliarity of the church into practice”² – is deeply embedded in the life of the Anglican Communion, but its expression varies widely between the Communion’s constituent churches.

This article will look more closely at the part that synods have played, and play, in the life of the Church of England (C of E). The C of E is a special case – first, because it is the mother church of the Anglican communion, exporting its liturgy and ecclesiology into other lands already in the seventeenth century (through chaplains attached to the Levant Company and the East India Company), and more extensively and decisively during the development of the British Empire; and secondly, because it remains interwoven with the fabric of the English constitution³ in a way not paralleled in any other Anglican church. The C of E is still “the Church of England as by law established”. The people of England – all its residents, not only UK citizens – have certain rights and claims on their parish church, whether or not they identify as church members, and the C of E’s clergy have certain rights and obligations, even in relation to those who do not identify themselves as Christians, let alone Anglicans. Twenty-six diocesan bishops still sit as legislators in the House of Lords; the Sovereign and the government are still involved formally in the appointment of bishops and cathedral deans (although the process by which the names are arrived at is now almost entirely handled by the church itself); C of E courts (‘Courts Ecclesiastical’) are as much a part of the English legal system as Criminal Courts or Courts Martial; and the role of the C of E in articulating the ceremonies of national life was very clearly displayed in the coronation of King Charles III in May 2023. As part of the coronation ceremony, the King swore an oath to uphold the rights and privileges of the C of E, in terms which seemed to many (perhaps most) observers anachronistic in a multi-faith society, and implicitly derogatory of other Christian denominations, not least Roman Catholics. It needs an Act of Parliament to change the Coronation Oath. Whether because there was so little time between the King’s Accession in September 2022 and his Coronation, and whether because of the government of the

¹ For many of the themes treated in this article, cf. also C. PODMORE, *Aspects of Anglican Identity*, Church House Publishing, London 2005, esp. pp. 103-123.

² P. AVIS, *Synodality in Anglicanism*, in *Listening to the West: synodality in western ecclesial traditions*, edited by the Institute for Ecumenical Studies of the Angelicum (Ut Unum Sint 5), Vatican City 2024, p. 20.

³ The phrase “English constitution” requires comment. Neither the United Kingdom nor any of its constituent nations have a written constitution, in the sense that the Republic of Italy or the USA have a written constitution, but there is a dense network of Common Law, Statute Law, legal precedents and strongly embedded conventions that amount to a constitution. “English” here, because our subject is the Church of England, which always operates in or out of England.

day felt unprepared for what could easily be a complex and contentious debate in Parliament, no attempt was made to change the Oath for the last Coronation. It will surely need to be rewritten for the next one. Meanwhile, the Oath itself and the difficulty of rewriting it perfectly illustrate the interweaving of church and state in the English constitution. This interweaving makes the C of E unique among Anglican churches, and causes its synods to function within it in a particular and distinctive way.

2. The development of the Convocations

Long before the emergence of the C of E as a new ecclesial polity in the sixteenth century, synods of bishops and abbots were an important part of the life of the church in mediaeval England⁴. Decisions were taken which had implications for the life of the whole of *Ecclesia Anglicana*, as the pre-Reformation church in England was often called. The Synod of Whitby in 664 aligned the English church with the Roman way of calculating Easter. The Council of Lambeth, held in 1281 and presided over by the Franciscan Archbishop of Canterbury, John Peckham, decided that children should not be admitted to holy communion until they had received episcopal confirmation, even if they were baptised⁵.

Synodical assemblies such as the Council of Lambeth were made up of bishops and senior religious. Under the same Archbishop Peckham, the outlines of a more representative system began to emerge, which developed into the Convocations, first of Canterbury and then of York. These were purely clerical assemblies, but they were constituted on a representative basis, and included two representatives of the lower clergy of each diocese. At first the “higher clergy” (bishops and abbots) normally sat together with the “lower clergy” (everyone else) as a single synod, but in the fifteenth century they began to sit separately as an “Upper House” of Convocation and a “Lower House”. They legislated for the life of the church by passing Canons, and they were the instrument by which the clergy taxed themselves, in a system parallel to the secular taxation of lay people (this taxing function lasted as late as 1664). In this way, the Convocations introduced a clear synodical principle into decision-making in the mediaeval English church.

⁴ E. W. KEMP, *Counsel and Consent: aspects of the government of the Church as exemplified in the English provincial synods*, SPCK, London 1961 is a classic and still-useful account.

⁵ This change of practice was clearly designed to incentivize parents who were being slow to present their already-baptised children for confirmation, and has had a very long tail in English religious practice. The rule persisted in the C of E until the 1990s, and even today it remains normative – the now well-established mechanism by which baptised children can be admitted to holy communion at a younger age and before they are confirmed, as they are in the Roman Catholic church, is properly speaking an exception to the general rule.

The post-Reformation history of the Convocations is too complex to discuss in detail, but they provide the essential background to the emergence of synodical government in its modern form in the C of E between 1885 and 1969. Wishing to stamp his royal control over the English church, Henry VIII severely restricted the powers of the Convocations in 1532, even before his decisive break with Rome the following year. The English Civil War and the execution of King Charles I (1649) were followed by the creation of the Commonwealth under Oliver Cromwell; in this period, the Convocations were abolished altogether, along with the whole C of E. They were revived as part of the restoration of the monarchy after 1660; note how the restoration of the monarchy went hand-in-hand with the restoration of the C of E, as though one was impossible without the other. But the restored Convocations transacted only formal business, and after 1717 they ceased to meet for over a century. Not until 1852 did the Convocation of Canterbury transact any meaningful business; the Convocation of York followed suit in 1859. They continued to be exclusively gatherings of clergy.

1885 is the year in which lay people were first given a structured role in the slowly emerging system of synodical government. Lay people had long held an important place in the working of the C of E, principally as holders of the ancient office of churchwarden and as patrons, holders of the *ius patronatus*, the right to nominate vicars to parishes⁶; but before 1885 there was no deliberative assembly at national level in which lay people could take part; the two Convocations were made up exclusively of clergy. In that year, a “House of Laymen” was associated with each of the Convocations. The members of the “Houses of Laymen” were appointed by diocesan conferences, regular gatherings of clergy and lay people in individual dioceses which had no legislative function, but met under the presidency of the diocesan bishop to discuss matters of importance in the life of the diocese. By the time of the First World War, the two Convocations were meeting jointly, and together with the two Houses of Laymen, as a single gathering known as the ‘Representative Assembly’. It still had no legislative powers, but clergy and lay people from every diocese were formally represented in it.

3. From the Enabling Act (1919) to the Synodical Government Measure (1969)

Even before the profound changes wrought in church and society by the First World War, there was a movement to give the C of E a greater degree

⁶ Normally two churchwardens in each parish, elected each year at an Annual Meeting of Parishioners; the office of churchwarden is thought to be the oldest elective office in England, and is certainly much older than the election of Members of Parliament. Lay patronage is still widely found in the C of E, exercised both by corporate bodies such as Oxford or Cambridge Colleges, and by private individuals.

of self-government, and to make lay people an integral part of its working. Beginning as an initiative by conservative Members of Parliament, and then taken up as a campaign under the slogan “Life and Liberty” (in which the future Archbishop of Canterbury took a prominent part) Parliament legislated to give the inherited quasi-synodical bodies of the Church of England a new shape and defined power. This was done through the 1919 Enabling Act⁷. The “Representative Assembly” became the “Church Assembly”, and it was given significant powers to order the life of the Established Church, through the passing of Measures which had legal force. At the same time, the Enabling Act created Parochial Church Councils in every parish. The incumbent and the churchwardens were now joined in the PCC by elected lay representatives, so that lay people were given a greater share in the administration of each parish.

The “Church Assembly” is the direct predecessor of the present-day ‘General Synod’ of the Church of England, and PCCs continue to be a fundamental part of the church’s governance – in effect, a synod at the level of the parish – so that the 1919 Enabling Act is rightly seen as a fundamental step in the evolution of the C of E’s synodical system. Subsequent legislation brought two intermediate levels of synod into the system, between the parish and the national church: the Diocesan Synod and the Deanery Synod. The Diocesan Synod is descended from the former (informal) Diocesan Conferences – the ones who used to send representatives to the ‘Houses of Laymen’. The Deanery Synod is descended from analogous gatherings, which at the time of the Enabling Act were known as Ruri-Decanal Conferences: the clergy of a group of neighbouring parishes would meet with some lay members of those parishes, under the presidency of one of the clergy appointed by the Bishop to be the Rural Dean, to discuss matters of importance to the life of the local parishes but without any legislative function. Thus there came into being a fourfold synodical structure, codified in the *Synodical Government Measure* of 1969.

4. The present synodical system

The fully-articulated system operates at four levels: the PCC at the level of the parish, the Deanery Synod at the level of the deanery, the Diocesan Synod at the level of the diocese, and the General Synod at the level of the national

⁷ For a vivid account of the controversial passage of the Enabling Act, seen from the Archbishop of Canterbury’s standpoint, cf. G. K. A. BELL, *Randall Davidson: Archbishop of Canterbury*, Oxford University Press, Oxford 1952³, pp. 956-980. For a detailed examination, cf. COLIN PODMORE, *Self-Government without Disestablishment: from the Enabling Act to the General Synod*, in «Ecclesiastical Law Journal» 21 (2019), pp. 312-328.

church. Each level is connected to the levels above and/or below, and clergy and lay people participate at every level⁸.

The PCC is made up of all clergy licensed to the parish, and lay representatives elected at an Annual Parochial Church Meeting (APCM) which has to be held each year before the end of May. The lay representatives include the churchwardens [there is a technicality about the choosing of the churchwardens, which is significant because it underlines the point made earlier about the intertwining of church and society in the Established Church. The churchwardens are not elected by the APCM, they are chosen at an Annual Meeting of Parishioners, normally held at the same time as the APCM and in the same place, but legally a separate meeting. The difference between the two meetings is that only those who are practising churchgoers and who have applied to join the church's Electoral Roll may attend and vote at the APCM, while the Annual Meeting of Parishioners may be attended by *anyone* who is resident within the geographical boundary of the parish. The churchwardens themselves must be communicant members of the Church of England, but the people who elect them could in theory include Jews, Muslims, Hindus or secular atheists, as well as Roman Catholics or Methodists⁹. The incumbent is *ex officio* the Chair of the PCC, and the PCC elects one of its members to be the Lay Vice-Chair.

A Deanery is a group of adjacent parishes. The Deanery Synod is made up of all the licensed clergy from those parishes, and lay representatives elected by the APCM of each parish. The number of lay representatives that each parish sends is governed by the size of its Electoral Roll; the larger the Electoral Roll, the more Deanery Synod representatives it is allowed to elect. A Deanery Synod has two Co-Chairs – the Rural Dean (now more usually known as the Area Dean, especially in urban dioceses), and one of the lay representatives chosen from among themselves. The members of the Deanery Synod, both clergy and lay, have a special importance as the electors to the two levels of synodical government above the Deanery. Thus the clergy of the Deanery Synod decide which among themselves shall sit in the House of Clergy of the Diocesan Synod, and they also elect which among the clergy of the whole diocese shall represent the diocese in the General Synod. Similarly, the lay members of the Deanery Synod elect from among themselves those who will represent the Deanery in the Diocesan Synod, and they elect from among lay candidates from across the whole diocese those who will represent the diocese

⁸ For a further account, cf. M. DAVIE, *A Guide to the Church of England*, Mowbray, London 2008. The rules governing elections and meetings for all these bodies are in the *Church Representation Rules*, in URL: <http://www.churchofengland.org/about/leadership-and-governance/legal-services/church-representation-rules/contents> (on date 31.01.2025).

⁹ This is not known to happen in practice, but the possibility is ecclesiologically interesting: to vote for the churchwardens is one of the rights that all the people of England enjoy, whether or not they attend their parish church.

in the House of Laity of the Diocesan Synod. The diocesan bishop is *ex officio* the President of the Diocesan Synod, but the clergy members elect a Chair of the House of Clergy of the Diocesan Synod, and the lay members elect a Chair of the House of Laity, and these two share with the Bishop the work of chairing the sessions. The Deanery Synod is formally divided into a House of Clergy and a House of Laity, although it is in practice a single meeting. The Diocesan Synod has three Houses, of Bishops, of Clergy, and of Laity. Again they meet as a single body, although they sometimes vote separately.

The General Synod is also divided into Houses of Bishops, Clergy, and Laity, but here there is an interesting structural feature by which the historic Convocations (out of which, as we have seen, the modern synodical structures evolved) are preserved in the composition of the House of Clergy. The lay members of Deanery Synods vote directly to elect the members of the House of Laity in the General Synod. The clergy members do not. They actually elect those who are to represent their diocese in the Lower House of Convocation – the Lower House of the Convocation of Canterbury, if the diocese is in the Southern Province, and the Lower House of the Convocation of York, if the diocese is in the Northern Province. These representatives are formally called Proctors in Convocation. The House of the Clergy of the General Synod is created by fusing together these two Lower Houses of Convocation, and adding some additional clergy who are not eligible to sit in Convocation (for example, ordained members of religious communities, or representatives of universities). The House of Bishops is similarly created by fusing together the Upper House of the Convocation of Canterbury and the Upper House of the Convocation of York. The Archbishops of Canterbury and York are the joint Presidents of the General Synod, the Archbishop of Canterbury presiding when it meets in the southern province (in practice, always in London), and the Archbishop of York when it meets in the northern province (in practice, always in York). The General Synod currently meets twice a year, in July and in November; sometimes a third meeting is held, in February, when the pressure of business requires it. Individual sessions of the Synod are chaired by Synod members who have been appointed to a panel for this purpose; they include bishops, clergy, and lay people – so it is very usual to see a lay person chairing a debate¹⁰.

It has to be remembered that these Synods form part of the machinery of the English constitution: they are not regarded by the English state as the internal rules of a self-regulating voluntary association, in the way that the French state would regard the Roman Catholic *Code of Canon Law*. The General Synod is formally convened by the monarch, in exactly the same way as Parliament. The monarch almost always attends the opening session of each

¹⁰ The Standing Orders of the General Synod may be found at URL: <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2024-07/standing-orders-updated-jul-24.pdf> (on date 31.01.2025).

newly elected Synod, although he/she does not announce a coming programme of legislation, as at the State Opening of Parliament. The General Synod is, in parallel with Parliament, the second legislative assembly recognized in English law. A synodical Measure is the equivalent of an Act of Parliament, and just like an Act of Parliament it does not become law until it has received the Royal Assent. In between its approval by the Synod and its being signed into law by the monarch, every Measure is scrutinised by the Ecclesiastical Committee of Parliament. This is a joint committee of the House of Commons and the House of Lords, whose members are usually chosen for their knowledge of and interest in the Church of England. The main task of the Committee is to ensure that the church does not pass legislation which would impact negatively on English society more widely, or diminish the rights of the people of England. The Ecclesiastical Committee may not amend a synodical Measure. It has instead to decide whether the Measure is “expedient” or “not expedient”. If found expedient, it goes to the monarch for Royal Assent, and then becomes law. If found not expedient – which is rare – the Measure is sent back to the Synod for reconsideration and amendment. The rules for voting in the General Synod are complex, and depend on the nature of the proposed Measure. Sometimes a simple majority of the whole Synod voting together is enough. Sometimes a simple majority in each of the three Houses of the Synod, counted separately is enough. But for matters which touch deeply on the doctrine, worship, and ecclesial order of the C of E (such as the ordination of women to the episcopate), there has to be a two-thirds majority in each of the Houses, counted separately. In the case of such a Measure as this one, there is even a process before the Measure can be voted on finally in Synod, in which the proposed Measure is referred to the dioceses, and every diocesan synod votes (by simple majorities) whether they wish the final approval stage to take place. If more than half of the dioceses vote against, then the Measure fails, and there is no final vote in the General Synod. This more complicated process sets a very high bar for a Measure to be successful. Achieving the bar does not mean that there is a consensus on the matter across the whole of the C of E, but it does show that support for the change is truly widespread.

5. Contemporary challenges

We have seen how, starting then from the 1919 Enabling Act, the C of E developed in the second half of the twentieth century a comprehensive system of synodical government at four levels, from the individual parish to the national church, with the full involvement of lay people at every level, and with the whole system integrated into the working of the English constitution. This synodical system has been created within a church that retains the historic threefold order of bishop, priest, and deacon; that has always seen the bishop,

ordained in historic succession, as the essential focus of order, unity, and catholicity within the church¹¹; and in which it is still the bishop who legally and formally gives the “cure of souls” of an individual parish to a priest incumbent. The interaction of these two systems, the synodical and the episcopal, is not simple, and the formula always used, that the Church of England is “episcopally led and synodically governed”, conceals strains that are ecclesiologicaly interesting. Let us take each of the four levels of the synodical system in turn.

It is not completely clear how the responsibility for decision-making in a parish is to be divided between the incumbent and the PCC. It is clear that the churchwardens are responsible in law for the “fabric, goods, and ornaments” of the church, and that the PCC is responsible for financial governance; the accounts that have to be prepared and filed each year are the PCC’s accounts. But what about the pattern of church services, or the methods of distributing holy communion, or the provision in the parish for Bible study, teaching, and catechesis. On these subjects, the Canons of the C of E imply that the incumbent takes the initiative but is expected to come to a common mind with the PCC. It is not clear what should happen if the PCC and the incumbent cannot come to a common mind. As the incumbent is the *ex officio* Chair of the PCC, finding a common mind is in practice easier, but the Covid-19 pandemic created a number of situations where the incumbent and the PCC struggled to agree over the best way of administering the chalice, and the question “who decides?” became acute. The issue of “further marriages” is a more fortunate example. A “further marriage” is one where one or both of the parties has been previously married, and that marriage was dissolved in the family courts, but the partner is still alive. The Church Assembly formally banned the use of the C of E wedding service for further marriages, as far back as 1937. But, interestingly, not even a formal declaration of the most representative church body then existing (this is before the creation of the General Synod in 1969) could deprive an incumbent of his right in English Common Law to solemnise the marriage of one of his parishioners. So it was in effect up to each incumbent to decide whether or not to solemnise a further marriage; some did, and some did not; and a couple in one parish might be allowed to marry in church, while a couple in a neighbouring parish, whose circumstances were in every way the same, might be refused. The incumbent who solemnised a further marriage could

¹¹ I once heard the great English patrologist and ecumenist Henry Chadwick (1920-2008) describe Cyprian as *a theologian who always makes the Anglican heart beat a little faster*. The extent to which bishops of the C of E are or are not ordained within the historic succession is of course a very long-standing subject of debate between Roman Catholic and Anglican writers across many centuries, but there is no doubt that the Anglican episcopate’s claim to be in the historic succession is an important part of Anglican self-identity, and is asserted as such (together with the Scriptures, the historic Creeds, and the two sacraments instituted by our Lord) in the Chicago-Lambeth Quadrilateral.

not be exposed to any legal penalty, because what he did was lawful, even though he might incur the wrath of his bishop by doing it. After long debate, the 1937 prohibition was lifted in 2002. It was still left to each incumbent to decide the policy on further marriages in his or her parish, but it was expected that the policy would be discussed in the PCC, and ideally that the incumbent and the PCC would agree. If they did not, it was still the incumbent's right in law to decide who could be married in their church. To help the incumbent in the exercise of his or her judgement, the House of Bishops issued guidance notes – but they are guidance, about the sorts of questions that should be asked of the couple, and the considerations that the incumbent should bear in mind in making a decision; they are not rules¹². We see here, perfectly exemplified, the complex interaction of common law (incumbents may marry any parishioner), episcopal guidance, and PCC opinion (ideally but not necessarily aligned with the incumbent's policy).

The Deanery Synod has always struggled to find a role. One explanation must be that it has no budget to approve or manage, and usually no formal responsibility for the way in which clergy and other resources are deployed across a deanery. It tends therefore to become a place where subjects of significance in the wider church are discussed, but without any power to make decisions, and to which diocesan officers come to speak about their work at diocesan level.

The relationship between the Bishop and the Diocesan Synod is of great ecclesiological interest. It has become popular in the C of E to use the expression “the bishop in synod”, as if one necessarily implies the other: *ubi episcopus, ibi synodus*; *ubi synodus, ibi episcopus*. The phrase “bishop in synod” deliberately echoes the well-known constitutional expression “the Crown in Parliament”, but the analogy is misleading – it is clear that in the English constitution sovereignty lies with Parliament, but “sovereignty” in a diocese does not lie with the diocesan synod. But neither does it lie unequivocally with the bishop. It sits at a complex, hard-to-discern, and potentially unstable distance between the two. The costs of the bishop and the bishop's office are met centrally by the Church Commissioners (who manage the historic central assets of the C of E, and lie outside the synodical system). The bishop is therefore financially independent of the diocesan synod. But it is expected that the missional strategy of the diocese should be approved by the diocesan synod, and a bishop would face an uphill task if he or she tried to implement a pastoral programme in the face of the diocesan synod's opposition. At the same time, the diocesan synod and its committees have no role in deciding which candidates shall be ordained in the diocese – that remains in the end the bishop's personal decision – but it does have a role in deciding how many newly ordained clergy the

¹² At URL: <http://www.facultyoffice.org.uk/wp-content/uploads/2023/10/marriage-after-divorce-advice.pdf> (on date 31.01.2025).

diocese can afford to support. And although a diocesan synod cannot censure a bishop or compel him or her to resign, it is in practice difficult for a bishop to continue in office if they lose the confidence of their diocesan synod. It was just such a vote of no confidence by his diocesan synod that precipitated the resignation of the Bishop of Winchester in 2021. The vote came after a long time of growing strain between bishop and diocese, but it was the vote that made it clear to the bishop that he had, to use a footballing expression «lost the dressing room»¹³.

Similar ecclesiological fault-lines run through the General Synod. Here there is an added complexity. In 1999, the Archbishops' Council came into existence – created by measure of General Synod as a central cabinet to ensure a more efficient location for the making and execution of policy in the C of E. The Archbishops' Council oversees the operation of all the national church institutions (other than the Church Commissioners, who jealously guard their distinctiveness, but including the offices of the two Archbishops at Lambeth Palace and Bishopthorpe respectively). The relationship of the General Synod to the Archbishops' Council is in some respects that of a legislature to an executive, but the question is more complex, and there is an unresolved tension between the Archbishops' Council's attempts to formulate policy at national level and to impose this framework on the dioceses, and the traditional autonomy of dioceses to frame their own strategies for mission and ministry – always working, of course, within the boundaries of church law and secular law. There is in fact an exactly analogous tension between a diocese's attempt to formulate a diocesan 'plan' and to impose it on parishes, and the traditional autonomy of a parish to structure its mission in the light of local realities, and of its own sense of the best way of communicating the Gospel in the particularity of the community that it serves. Roman Catholic friends will recognise this tension between centralization and subsidiarity.

Draft Measures that touch the doctrine of the C of E, or that introduce liturgical provisions alternative to those found in the historic *Book of Common Prayer*, may only be introduced into the General Synod by the House of Bishops. This is a way of recognising the role of bishops as the primary custodians of the church's doctrine and sacraments. It also recognises the way in which the C of E looks to its liturgical texts as the most characteristic expression of its doctrine. It has nothing like the Augsburg Confession, and even the Thirty-Nine Articles of Religion do not function within the church as a timeless statement of what the C of E believes: what the C of E does turn to time and again as a doctrinal test is its *Book of Common Prayer*, which reflect the many currents of belief and practice which went into the making of the Elizabethan compromise in the course of the sixteenth century. Once a Measure has been introduced into

¹³ *Church Times*, 28 May 2021.

the General Synod, all its members may speak and vote, and depending on the voting rules that have been adopted for that particular Measure, it may be that it cannot pass without the support of all three Houses voting separately. So a Measure touching doctrine could not be introduced by the House of Laity, but they can frustrate a Measure introduced by the House of Bishops.

During the debates that led to the passing of the Enabling Act, the statesman Arthur Balfour made a prescient observation¹⁴. Balfour was not sure that a greater degree of self-government, such as was proposed with the creation of a Church Assembly, would be for the long-term good of the C of E. The particular history of the C of E meant that it contained within itself different strands, whose traditions and aspirations pulled in different directions. A greater degree of synodical freedom would exacerbate a tendency to pull apart.

Increased autonomy means increased strain within the organisation and between its parts. Do you think the fabric, weakened by [its] immemorial lines of cleavage, is sufficiently strong to stand it? I not, I would rather rub along as we are than risk a change which may lead to schism.

It is hard to deny that this kind of fissiparous dynamic is visible in the present General Synod. Unlike Parliament, people do not stand for election under party labels, but there are informal groups of Synod members that can be highly organised, and in which members of a “catholic” group or an “evangelical” group work out among themselves who shall speak in a debate, or how they will vote, or how they can arrange the election of this or that member of the group to this or that committee. We have to remember too that clergy and lay people who feel strongly about a possible development in the life of the church – the ordination of women as bishops, for example, or same-sex marriages – and are actively involved in trying to bring about change or to prevent change from happening, are much more likely to seek election. The Synod quickly becomes more polarized than the church at large, and Balfour’s prophecy – that the Synod will by its nature heighten division – becomes more completely fulfilled. There is a particular question about the extent to which the House of Laity is genuinely representative of lay opinion in dioceses and parishes. A piece of research which has not yet been undertaken, but which could define this unrepresentativeness quite precisely, is to compare the voting record of the lay General Synod representatives from a given diocese with the way in which the House of Laity of that Diocesan Synod on the same question. This can be done on those occasions when a draft Measure has been “referred to the dioceses”, in the process described earlier. The draft Measure to allow the

¹⁴ Arthur James Balfour, Prime Minister 1902-5, Foreign Secretary 1916-19; the observation is in a letter to Randall Davidson, then Archbishop of Canterbury: G. K. A. BELL, *Randall Davidson* [note 7], pp. 958-959.

ordination of women to the episcopate was referred to the dioceses in this way in 2012. It was approved by large majorities in almost all of them. But there were reports of cases where the lay members of the diocesan synod had voted overwhelmingly in favour of the Measure, only for that diocese's lay representatives in General Synod to vote against it when it came for Final Approval. A closer study of these voting patterns would allow a more exact evaluation of the degree to which the House of Laity is or is not representative of lay opinion in the church more widely. Because the clergy of a diocese know each other relatively well, they know who they are voting for when there is an election to General Synod. This is not true of the lay electors, i.e. the lay members of deanery synods; hustings, and short written statements by the candidates, do little to mitigate this lack of direct personal knowledge. The tendency of the General Synod to be populated by people with especially clear and divergent views on current questions, and the possible unrepresentativeness of the House of Laity, can make the Synod a poor expression of the *sensus fidelium*. Synodical conflict and division can mask the fact that the wider C of E is (if far from unanimous) at least broadly in agreement over a proposed development. Because disagreement and division within the church are a favourite subject for both mainstream media editors and social media commentators, the reporting of Synod projects an image of a church more divided than it is, and more obsessed with a limited number of subjects (not least human sexuality) than parishes are. It can sometimes feel to clergy and lay people at parish level that there are two "Church of Englands". There is the one that they experience in their own parishes, where the Gospel is preached, the sacraments are administered, and the compassion of Christ is expressed through projects of social outreach into the local community, and friendships are built up with Christian neighbours and other communities of faith. Then there is the other one, which they read about in the media, where the members of a terminally divided and fractious church turn on one another on the floor of General Synod. The widening of the gap between these two "Churches of England" threatens to create a crisis for the General Synod as it is presently constituted and as it presently operates.

Almost twenty years ago, the then Dean of St Albans edited a collection of essays with the significant title, *The Synod of Westminster – do we need it?*¹⁵ The contributors thought not. It will not be surprising if the question of a reform of the present system of synodical government, including a radical revision of the General Synod, resurfaces. After all, as the earlier part of this article has tried to show, the present articulation of synodical government in the C of E is relatively recent, however long-established it may feel. The principle of synodality – the idea that God's people must gather together, in order to walk together on the road of Christian discipleship – is fundamental. It has expressed

¹⁵ P. MOORE (ed.), *The Synod of Westminster – do we need it?* SPCK, London 1986.

itself in different institutional forms in *Ecclesia Anglicana* over the centuries, and will surely develop in new ways in the Church of England.

Anders Bergquist
St John's Wood Church
London NW8 7NE
United Kingdom
vicar.stjohnswood@london.anglican.org

Keywords

Church of England, Synods, General Synod, Voting, Representation

Parole chiave

Chiesa di Inghilterra, Sinodi, Sinodo Generale, Votazione, Rappresentanza

SEZIONE *SCIENZE RELIGIOSE*

**VERSO UNA PROFESSIONE DI FEDE COMUNE?
DIRE OGGI IL DOGMA CRISTOLOGICO NICENO**

**TOWARDS A CONFESSION OF THE COMMON FAITH?
SAY THE NICENE CHRISTOLOGICAL DOGMA TODAY**

Mario Florio*

Abstract

Starting from a document of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, entitled *Towards a profession of the common faith* (1980), and on the occasion of the anniversary of the 1700th anniversary of the Nicene formulation of the Christological dogma, we want to focus on the work promoted in the context of ecumenical dialogue for a possible new formulation of the Christological statement of the Nicene-Constantinopolitan Creed with particular reference to the *homoousios*.

* * *

Partendo da un documento del Gruppo Misto di Lavoro tra la Chiesa Cattolica Romana e il Consiglio Ecumenico delle Chiese, dal titolo *Verso una professione di fede comune* (orig. ingl.: *Towards a confession of the common faith*, 1980), e in occasione della ricorrenza dei 1700 anni dalla formulazione nicena del dogma cristologico, si vuole mettere a fuoco il lavoro promosso nell'ambito del dialogo ecumenico per un'eventuale nuova formulazione dell'enunciato cristologico del Credo Niceno-Costantinopolitano con particolare riferimento all'*homoousios*.

«La fede si trasmette come la vita, generando,
educando, proteggendo, allenando, vivendo (e non solo studiando)».
(L. SARTORI, *La passione di credere. Testi sulla fede*,
Ed. Cittadella 2017, p. 23)

* Docente stabile ordinario di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona) e Docente incaricato di Teologia dell'ecumenismo presso l'ISSR I. Mancini (Urbino).

Introduzione

La celebrazione del 1700° anniversario della celebrazione del Concilio di Nicea (325/2025) e della contestuale specifica proclamazione dogmatica dell'enunciato cristologico induce a riprendere in mano un lavoro che nel dialogo ecumenico contemporaneo è stato collocato nel più ampio contesto della ricerca di una professione di fede comune¹. Questa, come è noto, è già per la gran parte delle Chiese cristiane rappresentata dalla professione di fede Niceo-Costantinopolitana. E con questa constatazione il discorso potrebbe essere considerato chiuso. Ma il problema rimane e si fa più acuto e delicato nel caso specifico della formulazione nicena del dogma cristologico. E questo per almeno due ragioni, una ermeneutica e l'altra linguistica. Sul piano ermeneutico il compito consiste nel proporre una nuova comprensione del dato dogmatico niceno relativo all'identità divino-umana di Gesù di Nazareth in un clima post-confessionale e apertamente ecumenico. Sul piano linguistico si tratta di arrivare ad esprimere un enunciato dogmatico così fondamentale e vincolante per l'unità della fede cristiana creduta e professata in una o più formulazioni della stessa fede per le Chiese cristiane di oggi e per la loro testimonianza nel mondo e di fronte al mondo. Questo secondo compito, strettamente intrecciato con il primo, può essere collocato nel più ampio contesto di come *ridire la fede oggi*² in un mondo secolarizzato. Che ne è oggi di quell'asserto che afferma essere Gesù «della stessa sostanza del Padre»³? Basta ripetere la formula tale e quale?

Papa Francesco nella Bolla di indizione del Giubileo del 2025 fa espressa menzione di questo compito: «Il Concilio di Nicea è una pietra miliare nella storia della Chiesa. L'anniversario della sua ricorrenza invita i cristiani a unirsi nella lode e nel ringraziamento alla Santissima Trinità e in particolare a Gesù Cristo, il Figlio di Dio, “della stessa sostanza del Padre”, che ci ha rivelato tale mistero di amore. Ma Nicea rappresenta anche un invito a tutte le Chiese e Comunità ecclesiali a procedere nel cammino verso l'unità visibile, *a non stancarsi di cercare forme adeguate* per corrispondere pienamente alla pre-

¹ Ci riferiamo al dialogo ecumenico multi e bilaterale dedicato alla ricerca dell'unità nella fede. Su quest'ultimo punto, si veda: A. MAFFEIS, *Il dialogo ecumenico*, Ed. Queriniana, Brescia 2000, pp. 113-143. In questo contesto si colloca il Documento che esaminiamo nella prima parte di questo saggio: GRUPPO MISTO DI LAVORO FRA LA CHIESA CATTOLICA E IL CEC, *Verso una professione di fede comune* (1980), in EOE Vol. 1, EDB, Bologna 1986, pp. 451-464 (la versione ufficiale è in inglese, ci riferiamo alla traduzione in italiano riportata nell'Enchiridion).

² Cf. F. BOSIN – G. MONTALDI (a cura di), *Ridire il Credo oggi. Percorsi, proposte, sfide*, EDB, Bologna 2015. Con uno specifico riferimento alla formulazione nicena del Credo, si veda: C. CURZEL – M. GIROLAMI, *Nicaea. Testing a new language. Nicea ovvero la fede alla prova del linguaggio*, in «Studia Patavina» LXXI (2024)2, pp. 215-218. Il Volume presenta nel *Focus* una serie di saggi in chiave storico-patristica dedicati a questo tema, cf. *ibid.*, pp. 219-329.

³ Per l'edizione critica del testo della Professione di fede nicena in greco, latino ed italiano, cf. *COD*, p. 5. Per una introduzione all'edizione critica del testo, cf. *ibid.*, pp. 1-4.

ghiera di Gesù: “Perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17,21)»⁴.

L’impegno in questa direzione, con una speciale attenzione alla riformulazione della fede cristologica nicena in chiave ecumenica per una testimonianza delle Chiese cristiane nel mondo di oggi, viene ripreso anche dall’attuale lavoro di ricerca della Commissione Fede e Costituzione del CEC in vista della sesta Conferenza mondiale che si terrà a Wadi Ed Natroun (Alessandria, Egitto) nei giorni 24-28 ottobre del 2025 sul tema *Where now for visibile unity?*⁵

In questo saggio vogliamo in primo luogo riprendere la tematica ecumenica relativa ad una professione di fede comune alla luce di un documento del Gruppo Misto di Lavoro (GML) tra la Chiesa Cattolica romana e il Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC) per analizzare in un secondo momento l’autorevole contributo della Commissione Fede e Costituzione del CEC sul tema più specifico del Credo Niceno-Costantinopolitano con uno sguardo particolare al dogma cristologico niceno ed infine indicare alcuni contributi da parte della teologia cattolica sulla questione del dogma niceno con un’attenzione sia ermeneutica (B. Welte) che linguistica (la ricerca promossa e pubblicata dalla Società Italiana per la Ricerca Teologica, d’ora in poi SIRT) per proseguire la ricerca e il dialogo ecumenico sulla fede cristologica nicena oggi.

1. La questione ecumenica di una professione di fede comune in un documento del gruppo misto di lavoro: *towards a confession of the common faith* (1980)

Nel 1980 arrivava a maturazione un documento che, preparato da un itinerario previo di circa un quinquennio, vedeva coinvolti da una parte la Com-

⁴ PAPA FRANCESCO, *Spes non confundit*, § 17 [il corsivo è mio]. Altri interventi di Papa Francesco in questa direzione: *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale* (24/11/2022) in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/november/documents/20221124-cti.html> – *Discorso ai partecipanti alla sessione plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani* (6/05/2022) in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/may/documents/20220506-promozione-unita-cristiani.html> (ultima consultazione 7 marzo 2025).

⁵ Cf.: <https://www.oikoumene.org/events/nicaea-2025> (ultima consultazione 7 marzo 2025).

In vista di questa Conferenza è stato predisposto un breve sussidio in varie lingue, per il testo in inglese: https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2024-05/TowardSixthWorldConf_EN_web.pdf (ultima consultazione 7 marzo 2025).

Anche il sussidio per la Settimana di preghiera per l’unità dei cristiani del 2025 è impostato a partire dalla ricorrenza dei 1700 anni dal Concilio di Nicea con un particolare riferimento alla Professione di fede Niceno-Costantinopolitana: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/settimana-di-preghiera-per-l-unita/semaine-de-priere-pour-l-unite-des-chretiens-2024/italiano.html> (ultima consultazione 7 marzo 2025).

missione Fede e Costituzione del CEC e in sinergia con questa il GML⁶. Lo sfondo tematico del lavoro era quello della ricerca dell'unità della Chiesa a cominciare dall'unità della fede con più preciso riferimento alla fede apostolica e la constatazione che «non tutti intendono questo riferimento allo stesso modo» (n. 905). Nella stesura del testo finale, dal titolo *Towards a confession of the common faith*, fu coinvolto, su richiesta del GML (riunione del 1979 a Louvain in Svizzera), un gruppo di teologi di entrambi le parti (CCR e CEC). Ne seguì una fase di ulteriore confronto arricchito dal contributo di questi teologi e si arrivò così al documento di lavoro da cui partire per proseguire il dibattito. Ulteriormente rivisto con l'integrazione di osservazioni pervenute anche dalle due parti del GML il testo finale è stato redatto dal teologo ed ecumenista J.-M. R. Tillard op (1927-2000), «a cui si devono anche la stesura del primo progetto e la prima revisione» (n. 906).

1.1. *Fede apostolica, edificazione della Chiesa e professione di fede oggi*

Nell'analizzare più nel dettaglio questo documento si vuole mettere a fuoco l'istanza ecumenica quale istanza di fondo che poi, come detto più sopra nell'Introduzione, ci dovrà guidare al punto più specifico di come comprendere e ridire oggi il dogma cristologico di Nicea.

L'istanza ecumenica, ben enunciata dal titolo, pone in evidenza almeno due polarità: da una parte il rapporto tra la fede professata dalle Chiese e la fede apostolica e dall'altra tra la fede professata dalle Chiese e una possibile professione di fede comune nel nuovo contesto ecumenico dei primi anni '80 del secolo scorso. In questa prospettiva chiaramente ecumenica prende forma la struttura del testo con un primo capitolo di apertura sull'unità della fede, un secondo sulla fede apostolica, un terzo sul suo contenuto, un quarto sulla forma di una professione di fede oggi ed infine un quinto capitolo dal titolo "Unità della fede e comunione delle Chiese". Il testo si chiude con una breve sintesi. Proviamo a raccogliere alcuni elementi portanti da ciascun capitolo.

Per la ricerca dell'unità della fede vale il principio del mutuo arricchimento a partire dalla ricchezze che caratterizzano ciascuna Chiesa, con la disponibilità ad «un ritorno costante alla sorgente che è il Cristo, sforzo perseverante di purificazione, autentica volontà di cambiamento» (n. 907). È richiesto quindi uno spostamento comune dello sguardo, un volgersi insieme verso lo stesso Cristo per fare insieme l'esperienza di quel pentimento al cui cuore «deve trovarsi il bisogno di accordarsi su una professione comune di fede che permetta, dopo secoli di esclusione reciproca, di riconoscersi come veri fratelli, di vivere in comunione, di impegnarsi insieme senza secondi fini nella missione» (n. 908).

⁶ Per il testo e alcune note relative alla sua redazione da parte del Gruppo Misto di Lavoro (GML), cf. più sopra Nota 1. Nel corso di questo articolo le citazioni dirette o indirette sono indicate con la menzione del n. progressivo dell'*Enchiridion*.

Il potere dire la stessa fede in una professione comune implica dunque l'apertura al mutuo riconoscimento dell'altro come fratello, una prassi di comunione fraterna ed infine un impegno sinergico nella missione. La piena unità della Chiesa richiede l'unità nella fede e questa si esplica come unità nella preghiera, nell'azione e nella testimonianza al cui servizio si pongono le stesse formule dottrinali. Ed è di questo che si vuole occupare il documento senza isolare le formule «da tutta la dinamica della ricerca comune dell'unità» (*ibid*).

Determinate le modalità ermeneutiche di approccio alla questione di una comune professione di fede e delle relative formule dottrinali che la sostanziano, il secondo capitolo procede mettendo a fuoco la prima polarità metodologica del percorso di ricerca: la base apostolica della fede. Viene così descritta in forma sintetica la parabola che porta dagli elementi fondativi delle comunità apostoliche allo sviluppo delle successive tradizioni ecclesiali del periodo subapostolico nel quadro di quel macroprocesso che è la Tradizione della Chiesa (cf. nn. 909-910). In particolare per il periodo subapostolico viene messa in evidenza l'immersione dell'esperienza cristiana complessiva nella cultura e filosofia greca unitamente a determinate situazioni politiche. È in questo contesto che vengono ad essere forgiate nuove formulazioni della fede nella fedeltà alla fede apostolica grazie alla azione permanente dello Spirito Santo. «Lo Spirito infatti ha condotto allora la chiesa a chiarire a se stessa gli elementi necessari alla sua comunione con la fede apostolica» (n. 910). Il periodo fecondo dei padri della Chiesa, in cui hanno preso forma i simboli della fede, le tradizioni liturgiche e i grandi concili, è stato caratterizzato anche dall'elaborazione di definizioni su alcuni temi fondamentali della fede cattolica quali la realtà di Dio-Trinità e la persona di Gesù Cristo. L'avvento delle grandi separazioni ha generato tuttavia una situazione nuova dal momento che le chiese «si sono date, ciascuna per proprio conto, sia dei decreti conciliari, sia delle confessioni a cui riconoscono una reale autorità» (n. 911). Si è venuta così a creare una situazione nuova in rapporto alla tradizione dei grandi concili ecumenici dei primi secoli, situazione che ha portato ad una rilettura critica del valore normativo e vincolante di questa tradizione o di alcuni aspetti della stessa alla luce dei nuovi quadri e principi confessionali. Tuttavia, si afferma, l'autorità di queste nuove visioni confessionali «rimane sempre sottoposta non solo a quella delle Scritture, ma anche a quella dei documenti, universalmente accettati e riguardanti il centro della fede, che la chiesa ha ricevuto da questo stesso periodo che perciò viene chiamato di edificazione della chiesa stessa» (n. 911).

Veniamo così al capitolo terzo in cui si entra nel merito dei contenuti della fede apostolica. Spiccano le brevi omologie a contenuto cristologico come attestazioni del contenuto salvifico del messaggio cristiano a servizio del kerygma e dell'annuncio. A questa funzione kerygmatica e testimoniale si aggiungono poi le formulazioni della stessa fede in chiave liturgica con un ampliamento narrativo dei contenuti che va dal centro cristologico alla storia della salvezza e al suo fondamento trinitario. Una specifica rilevanza assumono in questo contesto le

formule per la professione di fede battesimale. Una terza funzione che emerge è quella apologetica ovvero quella che risponde alla necessità di rendere ragione della fede professata di fronte alla negazione o parziale messa in discussione del nucleo portante della stessa fede cristologica professata. Anche in questa ultima prospettiva la fede apostolica attestata dal Nuovo Testamento offre una serie di testimonianze specialmente a proposito delle correnti gnostiche e/o docetiste presenti nel I secolo. Queste tre funzioni – kerygmatica, liturgica e apologetica – e le relative attestazioni caratterizzano sia il periodo apostolico come anche in forma sempre più articolata, sia per il contesto culturale come per i contenuti della fede, il seguente periodo di edificazione della Chiesa (cf. nn. 910-911).

Un paragrafo di questo capitolo è esplicitamente dedicato alla elaborazione dogmatica della fede cristologica e trinitaria nei grandi concili. «Si affermerà che [Gesù] è vero Dio e vero uomo, due nature unite in una sola persona. [...] Del Dio della fede essi diranno che è uno in tre persone» (n. 914). La base vitale delle formule della fede, si precisa di seguito, non è tuttavia l'elaborazione dottrinale e dogmatica ma il suo radicamento nella vita della comunità cristiana e in particolare nel memoriale eucaristico unitamente al ministero apostolico in esso operante quale garante del «legame della celebrazione eucaristica di ogni comunità – e quindi della sua fede – con quella delle altre comunità, e il legame di tutte le comunità con la comunità apostolica» (*ibid*).

Se il periodo della edificazione della Chiesa legato all'epoca patristica non ha mancato di essere segnato esso stesso da tensioni, scismi ed eresie, l'epoca medievale e gli albori di quella moderna hanno conosciuto il manifestarsi di divergenze fondamentali «sul modo in cui la chiesa percepisce se stessa come chiesa e comprende la propria natura» (n. 915). Il prodursi di queste ulteriori divisioni, relative soprattutto ai mezzi della salvezza, se da una parte non ha impedito alle Chiese di dirsi portatrici di salvezza per il mondo, dall'altra è stato vero motivo di scandalo tanto da costituire uno dei maggiori ostacoli per la credibilità della testimonianza cristiana.

In accordo con la metodologia teologica proposta nel capitolo iniziale, l'ampio excursus dedicato alla prima polarità della questione (il rapporto con la fede apostolica) si apre ora all'approfondimento della seconda polarità ovvero la ricerca della forma della professione di fede oggi (cap. 4). Nei primi secoli l'elaborazione delle formule di fede ha toccato in modo particolare la persona e il dono della salvezza in e mediante Gesù. Si trattava di rendere accessibile l'annuncio salvifico e la sua comprensione in nuove culture. Il valore di queste formule è stato duplice sul piano simbolico, uno interno alla comunità cristiana nella percezione viva della sorgente profonda e del significato della sua fede, uno esterno quale strumento di manifestazione dell'unità nella stessa fede con le altre comunità cristiane e di demarcazione dalle tentazioni di eresia e di scisma (cf. n. 916). Questi stessi due valori impegnano anche oggi le Chiese sia sul versante del rapporto con le culture come su quello dell'unità delle Chiese nella testimonianza a fronte delle divisioni storiche che sono intervenute duran-

te i secoli. «Lo stato di disunione infatti, prodotto da un lungo passato di polemiche, fa sì che non sempre siamo sicuri che ci sia unanimità su determinati punti essenziali, perché temiamo che una divergenza nell'interpretazione possa mascherare un disaccordo più profondo che tocca la fede stessa» (n. 917).

Sul fronte del rapporto con il mondo di oggi un primo punto a essere messo in discussione è la credenza in un Dio creatore che conduce il creato al suo compimento (cf. n. 918). Un altro fronte tocca la confessione del Cristo salvatore e la sua rilevanza sul piano intramondano della promozione umana. Questa ricaduta esistenziale della fede interpella l'attualità e pertinenza storica della sua stessa formulazione. «È compito di ogni chiesa dunque, non certo rifare il credo tradizionale, ma tradurre la confessione di fede apostolica in funzione del proprio contesto culturale o della propria situazione storica» (n. 920). Ecco delineato con chiarezza il compito ermeneutico e linguistico che compete oggi alle Chiese in un clima di dialogo ecumenico. L'ultimo capitolo, il quinto, entra nel merito di questo compito mettendone in evidenza le peculiari esigenze in relazione alla causa ecumenica. Tra queste esigenze vi è quella di procedere attraverso la riconciliazione verso la meta di una "comunità conciliare", così come proposto dall'assemblea del CEC a Nairobi (1975). E questa riconciliazione richiede tutta una serie di passi intermedi relativi non solo alla concezione della Chiesa e dei sacramenti (battesimo, eucaristia e ministero in particolare) ma anche agli stessi fondamenti cristologico-trinitari della fede. Il cammino dovrebbe essere sia interno alle singole Chiese per promuovere e portare a termine la ricerca di un autentico consenso sulla fede in vista dell'unità, sia sul versante dei rapporti tra le diverse Chiese per arrivare a professare insieme (istanza ecumenica e conciliare) la medesima fede (istanza teologale) al cui servizio vanno collocate le stesse formulazioni tradizionali (istanza dottrinale, cf. n. 923). Il compito, complesso e articolato, viene in parte descritto mettendo in luce un doppio versante. Da una parte la traduzione da parte di ogni singola Chiesa della fede apostolica nel suo rapporto con un contesto particolare. Se il processo si arrestasse in questo ambito particolare vi sarebbe il rischio di «far esplodere la professione della fede ecclesiale». Dall'altra l'apertura delle altre Chiese ad accettare questa nuova traduzione della professione di fede e della singola chiesa che ha operato la nuova traduzione a mantenere «ciò che nel periodo dell'edificazione della chiesa era ritenuto essenziale per la fede» (n. 923). Viene così mantenuta aperta la strada, anche in ambito ecumenico, della pluralità delle formule e professioni fede quali attestazioni della vera ed unica fede, seguendo il principio di non esigere più di ciò che è richiesto da una vera comunione e avendo attenzione a preservare l'integralità del nucleo essenziale della fede cristiana concentrato nel mistero rivelato in Gesù Cristo (cf. n. 924). Laddove le formulazioni rimangono più implicite rispetto a quelle più ampie e articolate occorre evitare il sospetto o pregiudizio che «tradiscano volontariamente o in base a qualche calcolo perverso» l'integralità della fede apostolica. Le Chiese che custodiscono formulazioni più ampie ed esplicite

«devono invece fare affidamento sull'implicito e sul vissuto che esso permette» (*ibid*). Una posizione analoga è richiesta da parte delle Chiese più sobrie sul piano dottrinale e della vita sacramentale nei confronti delle Chiese più ricche di formule di fede e di riti. Per arrivare ad una mutua riconciliazione è necessario un passaggio intermedio in cui «le chiese precisino che cosa, nel loro corpo dottrinale, rappresenta per loro un punto di cui devono esigere l'affermazione esplicita da parte delle altre chiese perché a livello di fede l'unità che Dio stesso vuol dare alla sua chiesa diventi realtà, e ciò che costituisce invece un aspetto che può rimanere implicito senza che l'unità della fede risulti radicalmente compromessa» (*ibid*).

La conclusione regala una possibile opzione per testimoniare, in questa fase intermedia verso la costruzione di una comunità conciliare riconciliata, l'unità della fede professata da parte dei cristiani impegnati nella evangelizzazione del mondo. Il testo proposto è l'inno cristologico della lettera agli Efesini (1,3-23) che in sé esprime la primaria natura dossologica e liturgica del simbolo della fede e della sua professione (cf. n. 925).

1.2. *Punti di forza per una professione di fede comune e sue implicazioni per la formulazione della fede cristologica*

Che cosa può offrire questo documento rispetto alla questione della fede cristologica nicena oggi? Di per sé il documento presentato non è dedicato specificamente alla questione della formulazione cristologica nicena. Quanto emerge di utile per la tematica in oggetto riguarda, a nostro avviso, un paio di istanze di fondo da tenere presenti proprio perché emergono dal dialogo ecumenico: (1) la pratica della regola ermeneutica dell'unità nella diversità delle formule, (2) la verifica critica delle formulazioni, antiche e nuove, con la fede cristologica attestata nel NT.

(1) L'istanza di fondo ci viene proposta dal dialogo teologico in sede ecumenica. Ed è da qui che occorre ripartire valorizzando da una parte le singole tradizioni di fede delle Chiese e Comunità cristiane che già dall'antichità⁷ e poi in epoca moderna hanno maturato proprie espressioni di professione dei fede e dall'altra mettendole a confronto per una possibile attualizzazione delle stesse in un mondo secolarizzato alla luce della comune base fondativa rappresentata dalla fede apostolica e poi sviluppata in forma solenne, paradigmatica e normativa nella formula ecumenica del Credo Niceno-Costantinopolitano.

⁷ Per alcune Dichiarazioni ufficiali congiunte tra la Chiesa Cattolica e le Chiese orientali non cattoliche su alcuni temi cristologici, si veda: A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2003⁶, p. 273 (1994, Dichiarazione con la Chiesa Assira d'Oriente in riferimento al Concilio di Efeso), pp. 306-307 (1973/1988, Dichiarazione con la Chiesa Copto-ortodossa in riferimento al Concilio di Calcedonia).

Si dovrebbe assumere anche per il dialogo sulla formula cristologica nice-na il principio ermeneutico, utilizzato in modo magistrale per il dialogo ecumenico sul tema della giustificazione tra Chiesa Cattolica Romana e Federazione Luterana Mondiale, del consenso differenziato su verità fondamentali, principio che già il testo del 1980 proponeva: «La diversità delle espressioni dottrinali non è necessariamente segno di rottura a livello di fede. [...] Anzi, non solo l'unità della fede non impedisce di ammettere una diversità di tradizioni, di accentuazioni dottrinali, di sintesi teologiche, ma molto spesso le richiede. Così si manifesta la trascendenza dell'oggetto della fede e la sua inesauribile ricchezza» (n. 924).

(2) L'altro principio, più interno alla ricerca cristologica, consiste nel vagliare accuratamente le risorse offerte dalla fede cristologica attestata nel Nuovo Testamento riconoscendo a queste il primato normativo sulle mediazioni anche autorevoli della stessa nel corso dei secoli⁸. È la prima polarità del percorso metodologico proposto nel documento. Questa ricerca, in sé libera da ogni schema confessionale, dovrebbe essere impegnata ad assumere con competenza i canoni della ricerca scientifica e le sue regole in vista della rilevazione dei dati cristologici fondamentali presenti nel Nuovo Testamento e poter così orientare o l'elaborazione di nuove proposte o la rilettura critica delle formulazioni normative della tradizione comune e delle singole tradizioni ecclesiali.

2. Il dogma cristologico niceno in un documento della commissione fede e costituzione del cec: *confessing the one faith* (1991)

Il secondo documento, sempre di taglio ecumenico, presenta rispetto al primo una più evidente connessione con il tema cristologico niceno. Il dato emerge chiaramente nel sottotitolo: *An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*⁹. Anche in questo caso l'oggetto pur più inerente alla questione che ci interessa riguarda

⁸ Si veda: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e cristologia* (1984), in *Enchiridion Biblicum* EDB, Bologna 1993. Per un approccio alla figura di Gesù di Nazareth in chiave storico-critica, si veda: D. L. BOCK – R. L. WEBB (ed.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus. A Collaborative Exploration of Context and Coherence*, W. B. Eerdmans Publ. Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK 2010. Per la varietà di prospettive cristologiche nel NT, si veda: G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Paideia, Brescia 1985.

⁹ Per il testo ufficiale in lingua inglese di questo documento in formato elettronico: <https://ia600403.us.archive.org/28/items/wccfops2.160/wccfops2.160.pdf> (ultima consultazione 7 marzo 2025).

Per l'edizione in formato cartaceo: *Faith and Order Paper* n. 153, WCC, Geneva 1991.

In questo articolo seguiremo la versione ufficiale in formato elettronico, indicando in caso di citazione diretta o indiretta il n. del paragrafo del documento ed eventualmente in nota la p. del testo. È disponibile anche una versione in lingua italiana che terremo presente (EDB, Bologna 1992).

l'insieme del Credo e delle sue affermazioni. Ci limiteremo a mettere in rilievo quanto di specifico emerge in relazione alle enunciazioni cristologiche del secondo articolo della solenne professione di fede ecumenica.

Il testo ufficiale, in inglese, è frutto del lavoro della Commissione Fede e Costituzione del CEC ed è stato pubblicato nel 1991. Nella *Prefazione*, a cura del teologo cattolico J.-M.R. Tillard (Moderatore dell'*Apostolic Faith Steering Group*), si offrono alcuni dati relativi alla storia della preparazione del documento a cominciare dal Documento di Lima del 1982¹⁰. La partizione interna del testo segue da vicino la formulazione tripartita del Credo apostolico, a ciascuno dei tre articoli della professione di fede è dedicata una parte specifica. Lo studio è preceduto da un'introduzione a cui si aggiunge un breve capitolo con i testi delle due professioni di fede (Credo Niceno-Costantinopolitano e Credo degli Apostoli)¹¹ e seguito da quattro appendici, davvero preziose per la comprensione del documento e della storia dell'itinerario ecumenico che lo ha preceduto¹². Noi ci soffermiamo sulla II Parte, *We Believe in One Lord Jesus Christ*¹³. La strutturazione interna è organizzata, analogamente alle altre due parti, in brevi sezioni dedicate ai singoli articoli di fede con (1) una ricognizione e commento della relativa base biblica a cui segue (2) una spiegazione per la contesto odierno dei singoli elementi degli enunciati dello specifico articolo della professione della fede. La sezione cristologica a cui facciamo riferimento (la II Parte) si sviluppa a sua volta nei tre articoli di fede che conosciamo: a) la preesistenza e l'incarnazione, b) la passione, morte e risurrezione, c) la seconda venuta e il giudizio finale. Gli elementi specifici della formulazione nicena che ci interessano vengono trattati nella presentazione del primo dei tre articoli della sezione cristologica e di questa parte dello studio proposto dal documento ci occupiamo ora in modo più diretto e analitico¹⁴.

2.1. *Elementi di riflessione a partire dal secondo articolo della professione di fede*

Seguendo la falsariga della formulazione nicena-costantinopolitana la II Parte inizia con il Mistero dell'incarnazione, preceduto dall'affermazione della preesistenza del Figlio, dal primato di Cristo in rapporto alla creazione e dalla finalità salvifica dell'evento della incarnazione. Il focus, ben indicato nel titolo (*Jesus Christ – Incarnate for Our Salvation*), non è dunque l'enunciato dogmatico sulla natura eterna del Figlio unigenito, consustanziale al Padre, ma l'incarnazione e la salvezza che da essa scaturisce.

¹⁰ Cf. *Confessing the One Faith*, pp. vii-viii; pp. 105-111 (*Appendix I* a cura di Gennadios Limouris).

¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 1-9 e pp. 10-14.

¹² Cf. *ibid.*, pp. 104-139.

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 43-72.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 43-54.

Ci sembra davvero decisivo recuperare la priorità di questa chiave ermeneutica sia per il dialogo ecumenico come per il contesto culturale della storia presente. Gli enunciati dogmatici di Nicea, come abbiamo già osservato in senso più generale nel precedente capitolo, sono stati proposti ed accolti per difendere e custodire la verità del primo e fondamentale enunciato dogmatico su cui si basa la fede apostolica e che il Credo apostolico, opportunamente inserito nella parte introduttiva del documento, mette icasticamente al centro della sua breve formulazione lasciando così trasparire il contesto battesimale come suo originario *Sitz im Leben*. L'affermazione giovannea dell'evento storico unico e irripetibile della incarnazione del Logos (cf. Gv. 1, 14) costituisce con tutta la sua forza paradossale il vero nucleo originale della fede cristiana con la specifica ed inaudita portata salvifica di natura escatologica che ne deriva. Al servizio di questo dato dogmatico, sorgivo e decisivo, si colloca il contributo dogmatico di Nicea. Entriamo nel dettaglio dell'analisi proposta.

Un primo passo consiste nello sviscerare in tre affermazioni alcune implicazioni sottintese alla fede in Gesù quale Signore e Salvatore: (1) in Cristo Dio manifesta se stesso a noi ed entra in una nuova relazione con noi; (2) Gesù non è solamente il Figlio eterno del Padre, egli è pienamente umano e in lui la natura umana è interamente restaurata e trasformata mediante la presenza salvifica di Dio; (3) mediante l'incarnazione di Cristo per noi e per la nostra salvezza Dio è presente e vivente nel mezzo delle circostanze della vita umana – compresa la povertà, il dolore e la morte – che sono raramente associate con Dio¹⁵. Si può subito notare come già da questi primi passi il testo proceda nella direzione di una forte sottolineatura della natura soteriologica della professione di fede cristologica.

Il paragrafo seguente entra invece più direttamente nel merito delle possibili sfide o obiezioni a cui le stesse affermazioni sono sottoposte nel contesto attuale. Ne vengono menzionate tre: a) l'idea di un essere eterno preesistente che si incarna in Gesù Cristo realizzando una vita genuinamente umana sembra strana per la mentalità moderna, essa si presenta come un'idea mitologica; a questo si aggiunge l'osservazione che le asserzioni che parlano di una relazione del Figlio eterno preesistente con il Padre sono sospettate di rinviare più al pensiero greco e ai suoi presupposti metafisici che alla testimonianza biblica con la conseguenza che la confessione di Gesù Cristo come il Figlio di Dio incarnato viene spesso sostituita da visioni moderne su Gesù come eroe, mistico, maestro religioso, genio e figura morale o rivoluzionaria; b) la dottrina cristiana dell'incarnazione del solo Figlio di Dio in Gesù di Nazareth rappresenta uno dei punti salienti del dialogo interreligioso dal momento che come corollario porta ad affermare l'unica ed assoluta importanza di Gesù Cristo per tutti gli uomini; c) la fede cristiana nell'incarnazione del Figlio di Dio per la nostra

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 43: n. 90.

salvezza risulta contraddetta delle continue esperienze di cattiveria, sofferenza e morte sia sul piano personale che della vita sociale; per questa ragione Dio sembra essere non meno lontano dal nostro mondo di quanto egli fosse prima della nascita e del ministero di Gesù Cristo¹⁶.

Alla luce della presentazione di questo *status quaestionis* la ricerca procede seguendo la metodologia già accennata più sopra: (1) confronto con la testimonianza biblica; (2) proposte di spiegazione per attualizzare oggi le affermazioni relative alla prima parte del secondo articolo della professione di fede (preesistenza e incarnazione)¹⁷.

(1) Nel primo di questi due momenti vengono evidenziate le affermazioni dogmatiche relative alla natura divina ed eterna del Figlio e tra queste quella dell'*homoousios* (cf. n. 94). Viene proposta contestualmente una breve sintesi della genesi e del significato di questa affermazione nel contesto della controversia ariana e delle successive affermazioni dogmatiche fino al Concilio di Calcedonia (cf. nn. 94-95). Solo successivamente viene offerta la mappa dei luoghi biblici fondativi supposti dall'affermazione nicena – il vangelo di Giovanni, l'Apocalisse, la lettera agli Ebrei, le lettere paoline (Colossesi, Filippesi, I Corinti, altri testi paolini) e i Sinottici (cf. nn. 96-105) – con un corollario sul contributo degli studi biblici attuali e del metodo storico-critico in ordine ai testi biblici NT recensiti e un confronto critico sull'approccio in chiave confessionale agli stessi testi in epoca patristica (cf. nn. 106-109). Si va dall'articolo del Credo e dal suo background dottrinale ai testi biblici ritenuti fondativi in epoca patristica e da questi all'esegesi contemporanea per tentare una sintesi: ecco il percorso proposto.

A livello del termine *homoousios* – punto saliente della nostra ricerca – si precisa che esso venne utilizzato a Nicea per escludere ogni possibile idea che il Figlio sia di un tipo diverso di realtà rispetto a quella del Padre, una realtà contingente e creata, e per affermare al contrario che il Figlio, pur dipendendo dal Padre, è inseparabile dalla vita del Padre (cf. n. 94). Da ciò deriva che il Figlio vive, come il Padre, in un amore, libertà, eternità e creatività incondizionati (cf. *ibid*) e che Dio esiste sempre in relazione, come un movimento di amore che esce da sé e ritorna in sé, di donazione e risposta. Questa acquisizione fu poi ulteriormente elaborata dai padri della Chiesa (tra questi si menziona Gregorio Nazianzeno) per riconoscere alla parola "Dio" il significato di vita che è attivamente partecipata dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito. «The specific significance of the intention expressed by the *homoousios* lies in the fact that our salvation in Christ was brought about by none other than God» (n. 95). Si deve poi alla elaborazione dogmatica calcedonese relativa alla ipostasi/persona del Figlio e all'unione ipostatica l'enunciazione più precisa circa il *modo* della unità esistente tra Gesù e il Figlio eterno. Ne consegue che il Verbo divino non sostituisce alcuna parte dell'esistenza umana di Gesù, ma agisce mediante la

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 43-44: n. 91.

¹⁷ Al n. 92 viene riportata in inglese questa parte del Credo Niceno-Costant., cf. *ibid.*, p. 44.

sua competa umanità (cf. *ibid*). Il breve commento, inserito dopo questa sintesi sull'*homoousios* niceno, rimette a fuoco la vera posta in gioco di quel dibattito: la questione non era tanto l'incarnazione ma la natura di ciò che divenne carne. In questo senso viene presentata una breve ricostruzione della posizione di Ario a completamento del percorso ermeneutico proposto (cf. *ibid*).

Si ritorna poi sul tema niceno dopo avere recensito le fonti bibliche NT addotte come fondative del dogma niceno e senza omettere di segnalare il divario tra la ricerca biblica contemporanea e l'esegesi patristica specialmente a riguardo della nozione di preesistenza del Figlio, «it is not completely clear that the pre-existent Son is divine on the same level of divinity as Father is» (n.99). I recenti studi sul periodo ellenistico e sul giudaismo intertestamentario del primo secolo dell'era cristiana consentono una più adeguata ermeneutica del dato cristologico NT. La ricostruzione di questo retroterra culturale e religioso rivela che la "divinità" e la "preesistenza" di Gesù sono da considerarsi quali espressioni del significato della persona umana di Gesù di Nazareth. Questa puntualizzazione, si annota, sembra creare una tensione tra questo approccio e l'approccio "Niceno" (cf. n. 106). Si tratta in sintesi di due approcci – quello patristico di natura più confessionale/dossologico e quello più storicizzante dell'esegesi contemporanea – che pur in tensione sono tra loro compatibili e possono dare luogo ad un mutuo arricchimento nella comprensione ed esplicitazione successiva di ciò che era inizialmente rimasto implicito nelle testimonianze apostoliche (cf. n. 109)¹⁸. «This means that the eternal Son and Word of God was one with the human reality of Jesus from its beginning, although the explicit formulation of this fact developed in the course of the Christological tradition» (n. 109).

(2) Dopo questo articolato confronto con la testimonianza biblica il passaggio atteso, come già accennato più sopra, è dedicato a presentare una proposta ermeneutica che attualizzi il dato dogmatico professato nel Credo Niceno-Constantinopolitano per la vita delle Chiese e la loro testimonianza nel mondo. Vengono singolarmente trattati i singoli asserti del secondo articolo del Credo¹⁹. Ci limitiamo a prendere in esame quelli riferiti alla natura divina del Figlio incarnato consustanziale al Padre mettendone in evidenza alcuni elementi, come risultano dalla loro traduzione in lingua inglese. In particolare ci riferiamo agli enunciati: *The Only Son of God; Eternally begotten of the Father; Light from Light, true God from true God, begotten, not made, of one being with the Father*.

Un primo elemento concerne l'identità filiale a cui rinvia il secondo asserto (*The Only Son of God*, cf. nn. 111-114). Secondo una prospettiva moderna il

¹⁸ Su questa tensione tra la base scritturistica della fede apostolica e l'elaborazione nicena legata all'utilizzo dell'*homoousios* in alcuni scritti di S. Atanasio (in particolare nella *Epistula de decretis Nicaenae Synodi*), si veda: K. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Foreword By Brian E. Daley, Ed. Baker Academic, Grand Rapids (MI-USA) 2011, pp. 127-133.

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 48-54: nn. 110-126.

tema della preesistenza, implicato in questa affermazione e attestato in alcuni testi delle lettere paoline, mentre propone la relazione unica ed eterna del Figlio con il Padre nello stesso tempo a molti oggi fa pensare più ad una concezione di tipo mitologico. Rimane fondamentale tuttavia preservare questa affermazione per il significato cristologico (cf. n. 112) e salvifico che custodisce (cf. n. 113). «But to be related to the Son belongs to the eternal being of God the Father. Thus the Son, who became manifest in Jesus' relationship with the Father, is himself eternal and therefore precedes the historical birth and ministry of Jesus. Therefore, the conceptions of a pre-existent Son who became incarnate in Jesus Christ must not be dismissed» (n. 112). Il tenore linguistico dell'asserto va quindi compreso nella direzione dell'affermazione della relazione eterna del Figlio con il Padre. Da ciò consegue il punto sostanziale in base al quale la realtà umana di Gesù in relazione a Dio, il Padre, può unicamente essere compresa come manifestazione del Dio eterno (cf. *ibid*). Il titolo di Figlio di Dio pur non essendo esclusivo di Gesù nelle Scritture va inteso come unicamente riferito a Gesù in quanto è solo nella relazione a lui che Dio si rivela definitivamente come Padre (cf. n. 114).

Un secondo elemento emerge dalla considerazione dell'asserto sulla *generazione eterna dal Padre* (*Eternally begotten of the Father*, cf. n. 115). L'immagine della generazione, tratta dal testo lucano (cf. Lc. 3,22; cf. anche: Eb. 1,5 e Sal. 2,7; Gv. 1,14. 18; 3, 16.18), viene ad esprimere, nell'uso che ne fa l'asserto, la relazione nella stessa natura tra il Figlio e il Padre e dal momento che il Padre è eterno la generazione del Figlio non accade in un tempo particolare ma essa stessa è eterna. Per spiegare questa unità nella natura divina del Figlio con il Padre, il Credo procede con il successivo asserto nel quale è poi inserito il termine *homoousios*.

Un terzo ed ultimo elemento si rileva nella spiegazione dell'asserto sulla origine eterna del Figlio e la sua consustanzialità con il Padre. Come noto il linguaggio utilizzato elabora il tema su due livelli. Il primo è di tipo ontico – *luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato e non creato* – e in parte metaforico (luce, generare, creare), mentre l'ultimo enunciato mette in campo la categoria di *ousia*, maggiormente legata ad un linguaggio di tipo ontologico, nel costrutto che conosciamo: *della stessa sostanza del Padre*. Il Credo Niceno presentava anche un altro utilizzo del termine in questione – *cioè dalla sostanza del Padre*²⁰ – che nella successiva formulazione del Credo Niceno-Constantinopolitano decade per l'ambivalenza a cui dava adito²¹. Rimanendo al testo attualmente in uso ed accolto dalle Chiese, la spiegazione proposta nel

²⁰ Cf. COD, pp. 5-6 (il testo del Simbolo Niceno o Credo dei "318 Padri"). Sulla redazione del Simbolo Niceno, si veda: H. PIETRAS, *Concilio di Nicea nel suo contesto* (325), Ed. PUG, Roma 2021, pp. 177-190. Cf. anche ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Pensare il Figlio di Dio. 1700 anni dopo Nicea*, a cura di Jean Paul Lieggi e Leonardo Paris, Ed. Glossa, Milano 2025.

²¹ Cf. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2003⁶, pp. 234-237 e pp. 254-256.

documento mette in evidenza la seconda ricorrenza del termine *generare* che sta ad indicare la differenza della relazione tra il Figlio e il Padre (generato e non creato) e tra il Padre e le altre creature (fatte/create). Unitamente alle affermazioni precedenti di questo asserto si vuole appunto contrastare la dottrina ariana mettendo fortemente in evidenza che il Figlio essendo generato eternamente dal Padre rimane della stessa natura della sorgente (luce da luce) dalla quale proviene, fino a poter affermare che il Figlio è della *stessa sostanza* del Padre. L'implicazione teologica e trinitaria che ne deriva avvia una svolta di grande portata nel comprendere l'essere stesso di Dio: «But God the Father was never without his Son» (n. 116). La spiegazione prosegue esplicitando sul piano teologico la relazione tra il Padre e il Figlio. «In eternity God the Father is not alone, but exists as a person in relationship» (n. 117). L'affermazione della consustanzialità ha dunque come suo corollario una più chiara comprensione della natura relazionale che caratterizza il Padre e il Figlio. Questa esplicitazione dogmatica ha poi una ricaduta decisiva sul piano dell'incarnazione del Figlio dal momento che in essa è lo stesso e unico Dio che si incarna (cf. *ibid*). «The famous and once (in the fourth century) controversial phrase “of one being with the Father” (*homoousios*) makes sure that the Christian confession of the divine sonship of Jesus Christ does not surrender the monotheistic character of the biblical faith in God» (*ibid*). L'affermazione della divina identità filiale di Gesù Cristo non rinuncia all'affermazione del monoteismo biblico. Il Padre genera eternamente il Figlio senza che con questa affermazione si dia adito ad una forma di diteismo e così ad una incipiente mitologizzazione della fede apostolica. Il commento si conclude con un accenno all'illuminazione dei credenti con la luce che proviene da Cristo, dunque da Dio stesso, mediante l'azione multiforme dello Spirito Santo (cf. n. 118).

Nella seconda appendice che correda il documento viene presentato un glossario curato dal teologo ortodosso Gennadios Limouris. Tra le voci censite troviamo anche il termine *Consubstantial* quale traduzione in lingua inglese del corrispondente greco *homoousios*. Dopo averne riportato in breve il significato cristologico l'Autore conclude con una annotazione linguistica: The term “consubstantial” is not used today as extensively as in the past because “substance” no longer conveys what it did in the past; it is often replaced by the terms “one in being” or “co-existing”»²². Il testo della professione di fede niceno-costantinopolitana, proposto in apertura al documento, recepisce la scelta dell'opzione “one in being” lasciando quindi cadere per le ragioni accennate l'uso di “consubstantial”.

²² *Confessing the One Faith*, p. 114. Per il testo della Professione di fede Niceno-Costantinopolitana in lingua inglese, riportato insieme a quello in lingua greca nel primo capitolo del documento (*The Texts of the Creeds*, cf. pp. 10-14), ove viene scelta la traduzione «of one Being with the Father», cf. *ibid.*, p. 11.

2.1. *Alcuni punti da evidenziare*

Proviamo ad offrire una breve sintesi degli elementi di riflessione emersi dall'analisi proposta. Seguendo la metodologia seguita nel documento, un primo ambito (1) riguarda il confronto con la testimonianza biblica mentre il secondo (2) concerne una ricomprensione dei singoli asserti cristologici della seconda parte del Credo propedeutica ad una sua nuova espressione nel contesto del dialogo ecumenico tra le Chiese cristiane.

(1) Dal primo ambito si possono ricavare queste considerazioni: 1) la priorità del dato soteriologico rispetto ad ogni ulteriore elaborazione patristica in chiave ontologica e metafisica; 2) il primato della relazione filiale di Gesù con il Padre quale base di ogni successivo sviluppo ontico e ontologico; 3) il formarsi di un primo background di elementi cristologici concernenti la preesistenza del Figlio/Logos incarnato in Gesù di Nazareth con conseguenze decisive sul piano della ri-comprensione del monoteismo biblico; 4) la constatazione di una certa tensione e/o divario tra l'esegesi patristica di questi elementi di portata ontologica relativi all'identità divina e filiale di Gesù e gli attuali canoni della esegesi biblica e del metodo storico-critico; 5) l'affermazione di una convergenza tra l'istanza biblica NT, quella patristica e la fede delle Chiese cristiane oggi in ordine alla necessità di custodire e garantire l'autentica portata escatologica del dato di fede cristologico espresso nelle formule di fede di ieri e di oggi utilizzando per questo scopo categorie di tipo ontologico; 6) la necessità di privilegiare alcune categorie, in particolare "vita" e "relazione", già attestate sia in ambito biblico che patristico per parlare e del Mistero di Dio in se stesso e della sua rivelazione storico-salvifica in Gesù di Nazareth.

(2) Dal secondo ambito, in dialogo con il primo, si possono evincere alcuni elementi utili per una ricomprensione attuale del dato cristologico niceno. Il *primo elemento* parte dall'affermazione dell'identità filiale ed eterna del Figlio e ne vede la conseguenza sul piano dell'incarnazione, in essa la realtà umana di Gesù in relazione a Dio il Padre è la rivelazione della stessa realtà *ad intra* di Dio stesso. Per riprendere l'assioma rahneriano: la Trinità economica è la Trinità immanente. Nella relazione tra Gesù e il Padre si manifesta/rivela la relazione eterna tra il Figlio e il Padre.

Il *secondo elemento* punta più direttamente sulla natura eterna di questa relazione esplicitandone la modalità ovvero la generazione e mettendone in evidenza il dislivello infinito con il dato creaturale e storico, l'originaria e permanente differenza ontologica. L'analogia con l'esperienza creaturale del generare cede il passo alla maggiore dissomiglianza²³: generato sì, ma non fatto/creato proprio perché eternamente generato. In questo contesto andrebbe messo in debita evidenza come l'asserto dogmatico valorizzi al massimo le risorse del dato storico-salvifico implicate nella dinamica generativa. Di questa si viene

²³ Cf. Denz n. 806.

ad affermare che essa non è solo accidentale ai processi intramondani ma che essa è il nome proprio della relazione eterna tra il Padre e il Figlio, liberando al contempo con la negazione (non fatto) questa affermazione così nuova ed ardita rispetto al monoteismo biblico da ogni deriva mitologizzante. Il guadagno del tutto unico e gravido di conseguenze riguarda innanzitutto il piano della identità di Gesù da intendersi come *persona-in-relazione* con il Padre e da qui quello trinitario in cui il loro essere eterno è il loro mutuo relazionarsi nella forma del generare e dell'essere generato. Dalla *persona-in-relazione* sul piano storico si intravede l'implicazione della *persona-come-relazione* o meglio della *relazione-come-persona* sul piano intratrinitario, dato che sarà esplicitato nei dibattiti cristologici e trinitari previ e successivi al Concilio di Calcedonia (451). Siamo così entrati nella considerazione dell'ultimo dei tre elementi cristologici da evidenziare, quello più strettamente inerente la scelta nicena del termine *homoousios*.

Al servizio di una comprensione antiariana del secondo asserto viene alla luce il *terzo elemento* cristologico che afferma la *consustanzialità*, ovvero l'eguaglianza nella stessa natura divina, tra il Figlio, generato e non fatto, e il Padre. Il cardine monoteista della fede biblica è salvaguardato, in consonanza con il primo articolo del Credo (*Crediamo in un solo Dio, il Padre, ...*), e al contempo viene pienamente accolta la novità NT della identità filiale e pienamente divina ed eterna del Figlio e in essa il dogma dell'incarnazione come evento che riguarda Dio stesso nella sua realtà più intima e profonda quale è la sua sostanza o natura o essere o vita. Alcuni dei corollari teologici-trinitari implicati nella scelta nicena sono stati già accennati qui sopra a proposito del secondo elemento. Solo nel glossario, come richiamato, viene data una breve spiegazione, a cura del teologo G. Limouris, della sostituzione del termine inglese "consubstantial" con il costruito "one in being" (o anche "co-existing"), ritenuto equipollente sul piano semantico e più adeguato al contesto linguistico contemporaneo.

3. Per proseguire la ricerca

In continuità con il percorso fin qui proposto la nostra ricerca si conclude con una breve presentazione di alcuni contributi della teologia contemporanea di area cattolica relativi direttamente (il contributo di B. Welte in particolare) e indirettamente (SIRT) alla formula cristologica di Nicea. Il primo si inserisce nel quadro di un Congresso dei teologi cattolici di teologia dogmatica e fondamentale tenutosi a Untermarchtal (Baden-Württemberg) nel 1969 sul tema *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*²⁴ e

²⁴ Cf. B. WELTE (a cura di), *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, Paideia, Brescia 1986 (orig. ted.: Freiburg 1970) con saggi di H. Schlier, F. Mussner, F. Ricken e B. Welte.

il secondo in un progetto di ricerca sviluppato dalla SIRT tra il 1999 e il 2015 sul tema *Ridire il Credo oggi*²⁵. Ci limitiamo a qualche accenno che, anche alla luce dei due documenti ecumenici esaminati, possa favorire il proseguimento della ricerca.

Il contributo del teologo e filosofo tedesco Bernard Welte introduce e conclude la pubblicazione degli Atti del Congresso appena menzionato. Mentre gli altri contributi si muovono nell'area biblica e patristica (in particolare dal NT fino a Nicea), quello di Welte si impegna su una questione che è sottintesa a tutto il dibattito cristologico contemporaneo sulla formula nicena: il rapporto tra la teologia e la dogmatica in particolare con il linguaggio e le categorie della metafisica di matrice greca così come sono state rielaborate nella storia della teologia occidentale. Il titolo del suo saggio, *La formula dottrinale di Nicea e la metafisica occidentale*, rivela immediatamente le implicazioni del suo specifico apporto alla ricerca²⁶. La riflessione si articola in due parti, la prima di carattere metodologico si addentra nella questione della comprensione storica dell'essere come base umana per la teologia²⁷, la seconda sviluppa due tesi a partire dalla domanda di fondo emersa «ossia in che rapporto stiano la formula di Nicea e le sue conseguenze dogmatiche con la lingua della Bibbia da una parte e col nostro linguaggio e modo di pensare dall'altra»²⁸. Che è poi la questione di fondo emersa dai due documenti del dialogo ecumenico che abbiamo presentato. Il criterio che Welte sceglie di seguire, smarcandosi da un certo positivismo dogmatico e magisteriale che rimane lontano e ininfluenza sulla fede del popolo di Dio²⁹, va nella direzione di una considerazione storica dell'essere³⁰.

La *prima tesi* sostiene che «i modi d'intendere della sacra Scrittura, specialmente nella misura in cui essi concernono la persona di Gesù come il Cristo, sono separati dai modi di intendere della formula dottrinale di Nicea per mezzo di un capovolgimento epocale, proprio della storicità dell'essere»³¹. La *seconda tesi* porta la prima sul terreno più determinato e concreto della formulazione nicena asserendo che «a Nicea finì per predominare nella teologia la comprensione dell'essere della metafisica occidentale mentre la comprensione dell'essere predominante nella Bibbia era di natura più originaria, premetafisica e più che altro sembra si possa spiegare in base al concetto di avvenimento»³².

²⁵ Cf. F. BOSIN – G. MONTALDI (a cura di), *Ridire il Credo oggi. Percorsi, proposte, sfide*, EDB, Bologna 2015.

²⁶ Cf. B. WELTE (a cura di), *La storia della cristologia primitiva*, cit., pp. 121-142.

²⁷ L'Autore dialoga con il pensiero sull'essere come *avvenimento* (ted. *Ereignis*) di M. Heidegger, cf. *ibid.*, pp. 124-127 e p. 133.

²⁸ *Ibid.*, p. 127.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 11.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 127.

³¹ *Ibid.*, p. 128.

³² *Ibid.*, p. 133.

Il senso in cui viene inteso qui il concetto di *avvenimento* (ted.: *Ereignis*) non vuole riferirsi tanto alla concezione che ne ha M. Heidegger quanto ad una concezione più concreta affine a quella di D. Bonhoeffer quando parla di “atto” contrapponendolo a “essere”³³. Giustificando ed elaborando in sede teologica questa nuova comprensione ermeneutica imperniata sulla *storicità* più che sulla quella di *essere* Welte arriva alla conclusione: «Ma d'altronde noi dobbiamo pensare che, in quanto si è realmente approssimato il tempo del superamento della metafisica, anche la formula di Nicea si dovrà superare. [...] Pur conservandosi il contenuto decisivo, il modo di esprimersi può andar soggetto a cambiamenti e spostamenti. Nel nostro caso ciò potrebbe significare il superamento della metafisica di Nicea, e quindi il tentativo di variare il modo di pensare e di parlare nella direzione di una maggiore vicinanza alle origini»³⁴. In questa opera di ritraduzione occorre mantenere il contenuto essenziale della formula dottrinale nicena e allo stesso tempo relativizzare la sua *forma mentis* condizionata dal tempo alla luce dell'elemento più originario che è rappresentato dal messaggio *fattuale* del Vangelo³⁵. Il superamento avverrebbe passando dalla categoria metafisica dell'*essere* a quella biblica dell'*evento* con una possibile ricomprensione della formula nicena «in questa direzione: che nell'*evento*, il quale – per dirla con Schlier – si mette in mostra nella *storia entitativa* di Gesù, quindi seguendo la via della vita, della morte e dell'esaltazione e nella *usia* umana che ivi *avviene*, si riunisce e si manifesta con i fatti ciò che è la *natura* di Dio, il Padre (*homo ousios to patri*), vale a dire si rivela la salvezza redentrice di tutti?»³⁶.

In una prospettiva più ampia e attinente la nostra questione dal 1999 al 2015 la SIRT, in collaborazione con il Servizio per il progetto culturale della CEI e l'Editrice Dehoniane, ha avviato un lavoro seminariale davvero prezioso e oggi interamente pubblicato per *ridire il Credo oggi*. Negli Atti dell'ultimo Simposio della SIRT dedicato a questa ricerca la riflessione si è concentrata sulla recensione critica ed articolata dei diversi percorsi e delle molteplici proposte e sfide per *ridire il Credo oggi*³⁷. Il lettore rimarrà attonito nel constatare quante proposte vengono passate in rassegna da F. Bosin e G. Montaldi, curatori del volume degli Atti, in particolare del terzo ed ultimo capitolo dal titolo *Le sfide*. Con il puntatore orientato sull'enunciato niceno si possono osservare sui quattro livelli di testi di professioni di fede censiti (Simboli confessionali, Simboli di gruppi o comunità, Simboli individuali e Formule di confessione per il giuramento) le varianti, le perifrasi esplicative, le sostituzioni o anche la completa omissione della terminologia specifica della formulazione nicena

³³ Cf. *ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 141.

³⁵ Cf. *ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 141-142.

³⁷ Si veda più sopra la nota 25.

(gr.: *homoousios*; it.: *della stessa sostanza* o *consustanziale*). Alcune di queste proposte vengono riprese anche dal mondo delle altre Chiese cristiane o anche da importanti ed autorevoli organismi del mondo ecumenico³⁸.

Sia i due documenti del dialogo ecumenico come queste piste della recente ricerca teologica spingono verso una ricomprensione (livello esegetico-ermeneutico) e una riformulazione (livello linguistico) dell'enunciato cristologico niceno per consentire sia una nuova unità tra le Chiese cristiane nella fede professata in una pluralità di formule come un annuncio e un dialogo fecondo con il mondo contemporaneo della secolarizzazione e del pluralismo religioso (livello pragmatico).

In base a quanto è emerso dalle proposte prese in esame, sentiamo di potere offrire qualche elemento per la costruzione di un possibile consenso ecumenico che sappia valorizzare il dettato dogmatico contenuto nell'articolo cristologico elaborato a Nicea (il Figlio Gesù Cristo incarnato è della stessa sostanza, consustanziale al Padre) facendo tesoro della ricerca promossa sia dagli organismi ecumenici menzionati (GML, Fede e Costituzione), sia nella riflessione teologica a cui abbiamo accennato in questo ultimo sviluppo del nostro saggio.

Il primo elemento consiste nell'accogliere ed affermare l'unità della professione di fede cristologica nella pluralità delle formulazioni e tra queste anche quelle in cui si fanno opzioni terminologiche o sostitutive del termine "consustanziale" (equipollenza semantica) o esplicative dello stesso mediante brevi enunciati più adatti al linguaggio delle culture odierne (esplicitazione mediante brevi perifrasi).

Il secondo elemento va nella direzione della contestualizzazione dell'eventuale nuova proposta di riformulazione degli enunciati cristologici niceni nell'insieme della professione di fede, nella fattispecie quella Niceno-Costantinopolitana, tradotta nelle lingue moderne. Questo aspetto va tenuto presente per verificare la coerenza di un particolare elemento linguistico con la globalità del testo seguendo la regola ermeneutica del rapporto della parte con il tutto e viceversa.

Un terzo elemento va nella direzione dei contesti liturgici o pastorali per cui si propone un adattamento, lasciando eventualmente intatta e non modificata la formula cristologica nicena. La ricerca promossa dalla SIRT ci sembra a tale proposito particolarmente istruttiva con la rassegna della tante formulazioni in relazione ai diversi soggetti implicati e ai molteplici *Sitz im Leben* che fanno da sfondo: la formula vive nel suo contesto e questo dà vita alla formula. In questo caso il testo Niceno-Costantinopolitano, tanto nel tenore verbale delle lingue antiche (greco e latino in particolare) come poi nelle traduzioni delle lingue moderne, dovrebbe svolgere il ruolo di paradigma normativo ricevuto dalla tradizione e a sua volta normato dalla

³⁸ Cf. F. BOSIN – G. MONTALDI (a cura di), *Ridire il Credo oggi*, cit., pp. 113ss.

fede apostolica. Non è tuttavia l'unico paradigma normativo trasmesso dalla tradizione, non a caso il documento di Fede e Costituzione presenta istruttivamente anche il testo del Credo detto apostolico, dalla più esplicita radice biblica, soteriologica e battesimale.

L'ultimo elemento è di natura strettamente cristologica e colloca la sfida sullo stesso piano della disputa antiariana ovvero la contemporanea affermazione della vera divinità di Cristo e della sua vera umanità. Si pensi all'uso sui due versanti del "consustanziale" nella definizione cristologica del Concilio di Calcedonia. La soluzione, proposta da Welte, di un superamento del linguaggio della metafisica occidentale per approdare ad un linguaggio premetafisico di tipo storico o evenemenziale più vicino alla tradizione biblica non ci sembra soddisfacente perché lascia scoperta la questione di come professare la divinità di Cristo in quanto Figlio eterno del Padre e questo non tanto per ragioni meramente speculative quanto per attestare e custodire la paradossale portata escatologica del kerygma cristiano. Ed è proprio su questo punto che la riflessione tocca la questione di fondo: come parlare di Dio oggi? Le culture, le lingue e le tradizioni religiose hanno a questo proposito molto da dire in continuità ma anche oltre quanto accolto della cultura greca nel pensiero cristiano antico. Occorre allora mettersi in ascolto in modo attento e critico delle risorse semantiche e linguistiche che provengono dai vari contesti culturali in cui le Chiese cristiane vivono oggi la loro missione di evangelizzazione e testimonianza³⁹.

Per concludere e allo stesso tempo rilanciare la riflessione vogliamo attirare l'attenzione su un'area semantica e linguistica particolarmente feconda e di portata transculturale da cui attingere ispirazione per una nuova formulazione degli enunciati cristologici niceni (o di parte di essi). Stiamo facendo riferimento alla categoria di "vita" più che a quelle di "essere", "natura" e "sostanza". Si potrebbe riformulare l'enunciato in questo modo: *della stessa Vita del Padre*. La proposta, che appare già accennata tra le righe del secondo documento esaminato⁴⁰, ha una radice biblica formidabile nel Primo come nel Nuovo Testamento non solo in riferimento al Mistero di Dio ma anche a Cri-

³⁹ Per un contributo sul piano filosofico in questa direzione, cf. M. NKAFU NKEMNKIA, *Il pensare africano come "vitalogia"*, Presentazione di E. Ruch, Ed. Città Nuova, Roma 1995. L'Autore nelle *Conclusioni* afferma: «Io credo che l'universalità della filosofia non dipenda dai concetti come tali ma da una realtà preconcettuale, prelogica, transculturale, e tale è la vita, nelle sue diverse forme. L'intuizione sta alla base di ogni forma e di ogni sistema di pensiero ed il pensare africano parte da questa intuizione della realtà della vita, che pur essendo d'ordine ontologico si riferisce sempre a qualcosa di reale», *ibid.*, p. 183. In ordine a questa ripresa della "vita" come categoria basilare del pensiero contemporaneo in diverse aree culturali del pianeta, si veda: R. MANCINI, *Il senso della vita. Ragioni e prospettive per una conversione di civiltà*, Ed. Franco Angeli, Milano 2024, pp. 125-135 e pp. 217-268.

⁴⁰ Cf. *Confessing the One Faith*, p. 44: n. 94 e p. 45: n. 94. In questo paragrafo torna due volte il termine *life* (it. *vita*) per nominare la realtà ultima del Dio Unitrino.

sto nella sua identità e missione salvifica⁴¹. Anche guardando le cose sul piano metafisico rimane custodita la differenza ontologica: *Dio è Vita, noi abbiamo/riceviamo la vita*. La proposta sembra potersi inoltre coniugare adeguatamente con l'area semantica, quella del "generare", evocata dall'altro grande caposaldo cristologico enucleato a Nicea riguardante precisamente la "generazione eterna" del Figlio dal Padre. Infine il binomio "vita-generazione" risulta essere basilare per tutte le culture nel dire un tratto determinante dell'ontologia umana e non solo⁴². Potrebbe essere proprio questa una delle ipotesi di cui tenere conto per una riformulazione della professione di fede Niceno-Costantinopolitana, in particolare per quanto riguarda lo specifico enunciato cristologico enucleato al Concilio di Nicea con l'inserzione del termine *homousios*?

MARIO FLORIO
V. Lubbiana, 2
61122 Pesaro
meteoflor@tin.it

Parole chiave

Professione di fede, dialogo ecumenico, Nicea, dogma cristologico, nuove formulazioni.

Key Words

Profession of Faith. Ecumenical Dialogue, Nicaea, Christological Dogma, New Formulations.

⁴¹ Cf. J. MATEOS – J. BARRETO, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, Ed. Cittadella, Assisi (PG) 1982, pp. 345-352.

⁴² Sul piano del linguaggio religioso la categoria *vita* si smarca da un linguaggio di tipo dottrinale per trovarsi maggiormente valorizzata in un linguaggio di tipo vitalistico e animistico.

DAL CAMMINO SINODALE IL SOGNO DI UNA COMUNITÀ NARRATIVA: UTOPIA O PROFEZIA?

FROM THE SYNODAL WAY THE DREAM OF A NARRATIVE COMMUNITY: UTOPIA OR PROPHECY?

Emanuele Piazzai*

Abstract

This study aims to highlight how, from the Synodal Way of the Italian Church, the profile of a narrative community is emerging, that is, of a Christian community that makes narrative communication of faith its style. The work will be structured in three paragraphs: the first will underline how the Synodal Way starts from a dream of missionary renewal that Pope Francis shared with the Italian Church. The second will offer a synthetic definition of the narrative community, focusing on the cornerstones structuring it. The third will highlight how, starting from the *Lineamenti* of the First National Assembly of the Churches in Italy, these traits agree with what is emerging from the discernment of the Italian Church. This study will therefore have the opportunity to show how the narrative community is not a utopia, but a prophecy that the *sensus fidei fidelium* recognises for a renewal of praxis.

* * *

Tale studio vuole evidenziare come, dal Cammino Sinodale della Chiesa italiana, stia emergendo il profilo di una comunità narrativa, ovvero di una comunità cristiana che fa della comunicazione narrativa della fede il suo stile. Il lavoro si articolerà in tre paragrafi: nel primo si sottolineerà come il Cammino Sinodale cominci da un sogno di rinnovamento missionario che Papa Francesco ha condiviso con la Chiesa Italiana. Nel secondo paragrafo si offrirà una definizione sintetica della comunità narrativa, focalizzandoci sui cardini che la strutturano. Nel terzo paragrafo si evidenzierà come, a partire dei Lineamenti

* Docente di Teologia Pastorale Fondamentale all'Istituto Teologico Marchigiano; Direttore dell'Ufficio Catechistico della Diocesi di Senigallia e della Regione Ecclesiastica delle Marche.

della Prima Assemblea Nazionale delle Chiese che sono in Italia, tali tratti concordino con quanto sta emergendo dal discernimento della Chiesa italiana. Questo studio avrà quindi l'occasione di mostrare come la comunità narrativa non sia un'utopia, ma una profezia che il *sensus fidei fidelium* riconosce per un rinnovamento della prassi.

1. Il Cammino Sinodale a partire da un sogno

«Ho menzionato il Convegno di Firenze. Dopo cinque anni, la Chiesa italiana deve tornare al Convegno di Firenze, e deve incominciare un processo di Sinodo nazionale, comunità per comunità, diocesi per diocesi [...]»¹.

Con queste parole Papa Francesco annunciava, per la prima volta, il desiderio di un processo sinodale per la Chiesa italiana: era il 30 Gennaio 2021, durante l'udienza per i 60 anni dell'Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana. Da quel momento, gli organismi CEI hanno recepito la richiesta del Santo Padre, mettendo le basi per un itinerario che coinvolgesse non solo gli organi decisionali ma tutto il Popolo di Dio², non solo le comunità nella loro vita *ad intra*, ma anche – e soprattutto – nella loro esperienza di quotidianità *ad extra*³. Con queste intenzioni ha preso avvio il Cammino sinodale della Chiesa italiana, strutturato in tre fasi⁴ e mosso da un interrogativo di fondo, recepito dal Sinodo della Chiesa universale:

Come si realizza oggi, a diversi livelli (da quello locale a quello universale) quel “camminare insieme” che permette alla Chiesa di annunciare il Vangelo, conformemente alla missione che le è stata affidata; e quali passi lo Spirito ci invita a compiere per crescere come Chiesa sinodale?⁵.

Non è intenzione di questo lavoro riportare la cronotassi di questo imponente itinerario – tuttora in corso – che vede il coinvolgimento di tutte le comunità cristiane della nostra Chiesa (o almeno di quelle che hanno risposto all'invito); ciò che preme sottolineare è innanzitutto il cambiamento di prospettiva adottato fin dall'inizio. Non si è scelto come obiettivo la stesura di un progetto, frutto di pochi, da consegnare dal vertice al popolo, chiedendone

¹ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dall'Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana* (31-01-2021), in *Notiziario CEI*, 55, I, p. 10.

² Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Regolamento del Cammino Sinodale della Chiesa Italiana*, in *Notiziario CEI*, 57, III, pp. 248-256.

³ Cf. SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale. Comunione, partecipazione, missione. Documento preparatorio*, LEV, Città del Vaticano 2021, p. 32.

⁴ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lettera della Presidenza CEI sul cammino sinodale nazionale, 8-11-2021*, in *Notiziario CEI*, 55, III, pp. 339-340.

⁵ SINODO DEI VESCOVI, *Documento preparatorio*, cit., p. 2.

l'applicazione sul territorio. Si è fatta strada con il tempo l'idea di non partire da un progetto, ma da un sogno⁶. Ci sembra, questo, un aspetto decisivo, indice di un cambiamento di paradigma pastorale che, pur con tutta la fatica del caso, la Chiesa italiana ha voluto scegliere con decisione: il Popolo di Dio è in grado di sognare. I nostri vescovi, i presbiteri e consacrati, ma soprattutto i nostri laici nutrono nel loro cuore un sogno profondo per le loro comunità, al quale va dato la priorità, per alcuni motivi:

1. *Il sogno risveglia il desiderio*. Se istintivamente il sognare sembra un'attività che estranea dalla realtà, ad uno sguardo più profondo ci si accorge che è ciò che riaccende la passione del cammino: non sognano i programmatori seriali di attività aziendali, né coloro che pretendono di avere uno schema pastorale capace di incasellare l'intera realtà. Sognano, invece, i pellegrini⁷, coloro che si mettono in cammino dietro un'intuizione che scoprono non essere solamente loro, ma che gli è stata donata come una promessa di compimento. Questo li riaccende, e li spinge a mettersi in cammino senza sapere con certezza la meta, ma con la fiducia che l'orizzonte si svelerà passo dopo passo.

2. *Dio stesso condivide un sogno*. È questo il primo e grande motivo per cui vale la pena, come Chiesa, partire dal sogno: perché è il Signore, prima di tutti, a sognare la sua Sposa. Ciò non è imposizione né utopia, ma il desiderio di mostrare al mondo ciò che, come il Concilio ha ricordato, già la Chiesa è: «Il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁸. Il processo sinodale non ha l'obiettivo di scegliere, tra i vari sogni dei singoli, quello più convincente, ma di porsi in ascolto dei sogni della gente per scrutare, dietro le pieghe delle storie, il sogno che Dio sta condividendo con il suo Popolo⁹. La Chiesa italiana lo ha avuto chiaro fin da subito: non si tratta di un sogno suo, ma del suo Signore.

3. *Questo sogno emerge comunitariamente*. Non si può trattare di un sogno imposto dall'alto, appannaggio di pochi che ricade su tutti. Ciascun battezzato risulta decisivo per discernere quale volto di Chiesa il Signore sta sognando¹⁰: la prima grande sfida del processo sinodale è stata proprio questa, ovvero permettere a tutti di condividere il proprio sogno di Chiesa¹¹, non in un contesto

⁶ Cf. *ibid.*, p. 39.

⁷ Cf. E. CASTELLUCCI, *Relazione alla prima Assemblea Nazionale del Cammino Sinodale delle Chiese in Italia*, 15-11-2024, in *Il Regno-Documenti*, 2024, XI, p. 367.

⁸ LG 1.

⁹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Introduzione del Cardinale Gualtiero Bassetti al Consiglio Episcopale Permanente*, 22-03-2021, in URL: <https://camminosinodale.chiesacattolica.it/consiglio-permanente-di-primavera-lintroduzione-del-cardinale-gualtiero-bassetti/> (ultima consultazione 7 marzo 2025).

¹⁰ Cf. LG 12.

¹¹ Cf. FRANCESCO, *Discorso ai membri del Consiglio Nazionale dell'Azione Cattolica Italiana*, in *Notiziario CEI*, 55, I, p. 15.

simile ad un'aula parlamentare, ma con uno stile che richiamasse l'esperienza del Cenacolo¹². Occorre inoltre rilevare come in questo "discernimento del sogno" siano stati coinvolti anche coloro che risultano o si sentono lontani dalla comunità cristiana, con la convinzione profonda che lo Spirito si serve anche di loro per provocare la sua Chiesa¹³.

In ascolto dello Spirito, dunque, come popolo: questo si intende per processo sinodale, come via per rinnovare la prassi ecclesiale in chiave missionaria, nella consapevolezza che «proprio il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»¹⁴, nella giusta sinergia tra azione *ad intra* e *ad extra ecclesiae*. Questa intenzione di fondo rivela come l'interesse del sinodo trovi terreno fecondo nella domanda che fonda la teologia pastorale: che cosa deve fare la comunità cristiana qui e ora?¹⁵. A questa domanda la Chiesa italiana non ha intenzione di rispondere con dei progetti a tavolino, ma ponendo in essere un discernimento comunitario che faccia emergere l'azione dello Spirito, incarnato nelle storie di vita degli uomini di oggi. Questo è, dunque, ciò che il Papa chiede alla Chiesa: condividere il «sogno missionario di arrivare a tutti»¹⁶. Giunti alla fase conclusiva del cammino sinodale¹⁷, è necessario porsi una domanda: cosa è emerso da questo sogno? Che volto di comunità cristiana si sta delineando per una rinnovata prassi evangelizzatrice? E soprattutto: si tratta di un sogno destinato a rimanere utopia o a trasformarsi in sentieri profetici? Da questi interrogativi vuole partire il nostro contributo, tentando di verificare un'ipotesi: quello che si sta profilando dal cammino della Chiesa Italiana è il volto di una comunità narrativa; il sogno sinodale può realizzarsi in una comunità del genere. Si cercherà di argomentare questa possibilità, strutturando la ricerca in questo modo: innanzitutto tenteremo di definire l'espressione "comunità narrativa"; poi evidenzieremo in che modo, dal Cammino Sinodale, sta emergendo questo profilo comunitario; infine trarremo le conclusioni.

¹² Cf. At 1.

¹³ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lettera alle donne e agli uomini di buona volontà*, in *Notiziario Cei*, 55, III, pp. 328-329. Oppure: «Invitati a porsi a servizio di questa grande opera di raccolta delle narrazioni delle persone: di tutte le persone, perché in ciascuno opera in qualche misura lo Spirito; anche in coloro che noi riterremmo lontani e distratti, indifferenti e persino ostili», CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Messaggio ai presbiteri, ai diaconi, alle consacrate e consacrati e a tutti gli operatori pastorali*, in *Notiziario Cei*, 55, III, p. 334.

¹⁴ FRANCESCO, *Discorso in occasione del 50.mo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17-10-2015, in «AAS» 107 (2015), XI, p. 1139.

¹⁵ Cf. A. GRANADOS, *La casa costruita sulla sabbia. Manuale di teologia pastorale*, EDUSC, Roma 2022, pp. 82-83; Cf. S. LANZA, *La teologia pastorale secondo la "scuola lateranense"*, in *i Laterani*, I, LUP, Città del Vaticano 2015, p. 19.

¹⁶ EG 31.

¹⁷ Questo articolo è stato scritto nel periodo di tempo a cavallo tra le due Assemblee nazionali del Cammino Sinodale.

Dopo aver individuato il *focus* della ricerca, ne presentiamo i limiti:

1. Il campo di indagine sarà ristretto al solo Cammino Sinodale della Chiesa Italiana. Non verrà messo a tema il Sinodo della Chiesa universale, sebbene ad esso si rimanderà in alcune parti, essendo il riferimento anche per il processo nazionale¹⁸.
2. Il profilo della comunità narrativa verrà presentato nella sua fisionomia generale, non avendo il tempo necessario per un approfondimento esaustivo. Si rimanderà, per questo, ad ulteriori studi presenti in ambito scientifico.
3. Il processo sinodale è tuttora in corso: per questo motivo si utilizzerà il materiale fin qui emerso dai lavori, pur sapendo che ulteriori contributi verranno offerti dalla segreteria generale, soprattutto in attesa del Documento finale che andrà discusso nell'ultima Assemblea nazionale di primavera¹⁹.

2. La profezia della comunità narrativa

Ci poniamo subito una domanda: cosa si intende per comunità narrativa? Con questa espressione ci riferiamo a una comunità cristiana che ha fatto della comunicazione narrativa della fede il suo stile. Posto questo riferimento, esplicitiamo il significato di stile ricorrendo a Vincenzo Corrado²⁰, il quale si focalizza sullo “stilo”, attrezzo che nell'antichità serviva per tracciare, sulle tavolette di cera, dei solchi attraverso i quali fissare concetti, parole e figure che si volevano trasmettere. Da questa immagine possiamo intuire cosa significhi stile: è il solco dentro il quale passa la vita di una comunità; esso comprende le strutture, gli orari, i linguaggi, gli appuntamenti, gli strumenti di cui essa si dota per vivere e trasmettere ciò che è. In riferimento alla comunità cristiana, possiamo dire che lo stile consista nel suo modo di porsi, nelle sue dinamiche *ad intra* e nel suo rapporto *ad extra*. Quella dello stile è oggi la questione decisiva per il rinnovamento in chiave missionaria delle comunità cristiane. Già da tempo Papa Francesco auspicava un suo ripensamento, esplicitando il suo desiderio in *Evangelii Gaudium*:

Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale

¹⁸ Cf. *Lettera della Presidenza Cei sul cammino sinodale nazionale* (8-11-2021), p. 339.

¹⁹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti. Prima Assemblea Sinodale delle Chiese che sono in Italia*, <https://camminosinodale.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/2024/10/Lineamenti.pdf> (in data 10-12-2024), p. 17.

²⁰ Cf. V. CORRADO, *Per un nuovo stile di comunicazione*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Artigiani di comunità*, p. 73.

diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione²¹.

La comunità narrativa presenta questa caratteristica di fondo: ha adottato la comunicazione narrativa della fede non solo come una tecnica da utilizzare in alcuni momenti, ma come il suo stile. Entriamo ancor più nello specifico con una domanda: che cosa intendiamo per comunicazione narrativa della fede? Non ci riferiamo semplicemente all'utilizzo di racconti nella vita della comunità. Non si tratta di un mero raccontare storie, ma di un modo di comunicare in cui si intrecciano insieme tre storie in un'unica trama: la narrazione biblica, la storia di colui che narra e la storia del destinatario. Se manca uno di questi tre soggetti la comunicazione narrativa fallisce, come anche nel caso in cui le tre storie vengano considerate sul medesimo piano: esse non hanno lo stesso peso, poiché è la Parola di Dio contenuta nella Sacra Scrittura a gettare luce sulle altre due. Comunicare narrativamente la fede non consiste nel semplice mettere in comune le storie di più persone, ma nel permettere che tali narrazioni vengano intrecciate con la Parola di Dio, poiché – come sosteneva Sergio Lanza²² – le nostre parole, per quanto edificanti, da sole non salvano²³. La priorità del dato biblico permette dunque alle persone coinvolte di riscoprirsi dentro una storia più grande di loro, una storia salvifica nella quale sono immersi anche i loro destinatari, chiunque essi siano: una narrazione che li precede e li riguarda.

2.1. *I cardini della comunicazione narrativa della fede*

La comunicazione narrativa della fede si fonda su tre cardini:

1. *La centralità della Parola di Dio contenuta nelle Scritture.* La Parola di Dio non viene concepita come una semplice storia avvenuta nel passato, dalla quale trarre insegnamenti per la propria vita, ma mettendo al centro la sua valenza kairologica: essa rivela una presenza, quella dello Spirito, già all'opera nella vita delle persone, che si intreccia con le storie dei singoli legandole in una trama salvifica. La Parola di Dio viene riconosciuta come evento/avvento, che riguarda il soggetto e ciò che sta vivendo. Ciò permette una narrazione rivelativa di ciò che il Signore sta compiendo nella propria storia e in quella dell'altro, in sintonia con la logica dell'incarnazione: «Il Verbo si fece carne, e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14).

²¹ EG 27.

²² Cf. S. LANZA, *La narrazione in catechesi*, Paoline, Roma 1985, p. 88.

²³ Questa "gerarchia delle narrazioni" rispecchia uno dei nodi centrali su cui ci articola la riflessione teologico-pastorale fondamentale, ovvero il rapporto teoria-prassi, intesa secondo una reciprocità dialettica-asimmetrica: la prassi non può giudicare il dato di fede, perché chi agisce nella fede è la verità stessa. Cf. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 137-141.

2. *La questione del senso.* Se, come afferma Enzo Biemmi, trovare senso significa «trovare una direzione nella vita»²⁴, si intuisce perché tale aspetto rappresenti un cardine della comunicazione narrativa della fede: narrare aiuta la persona a riscoprire nella sua vita una trama, liberandola dall'angoscia di percepirla come una serie di frammenti scollegati tra loro, dei quali non si riesce a individuare un filo rosso. Raccontando, il soggetto ritrova una storia che lo unifica²⁵, e questo è ancora più centrale dal punto di vista della narrazione della fede: nel condividere la propria esperienza alla luce della Parola di Dio, l'esistenza è riscoperta come una storia accompagnata e abitata dalla presenza dello Spirito, che gli rivela la sua identità di figlio custodito dal Padre.

3. *La centralità della relazione.* Con il termine "relazione" non vogliamo qui riferirci ad ogni tipo di contatto che si può avere con qualcuno, bensì a una dinamica più profonda: un legame tra i mondi interiori delle persone, dove qualcosa di molto personale viene condiviso²⁶. Si tratta di un'occasione in cui permettere alla storia dell'altro di trovare ospitalità nella propria, senza essere giudicata. Ciò costituisce un cardine irrinunciabile della comunicazione narrativa della fede, proprio perché essa è capace di ospitalità: la narrazione dell'altro troverà accoglienza nella mia, ma soprattutto troverà in me una storia disposta a contaminarsi con la sua²⁷, perché ciò che lo Spirito sta operando nella sua vita mi riguarda, la stessa presenza che sta agendo nella mia storia la ritrovo presente nella sua. La comunicazione narrativa della fede, dunque, rende le persone simili – per usare un'espressione di E. Andreuccetti – a delle locande²⁸, dove chiunque può trovare accoglienza e ristoro prima di riprendere il suo cammino.

2.2. I criteri teologico-pastorali per pensare una comunità narrativa

Su questo tipo di comunicazione si fonda una comunità narrativa, che non relega la narrazione ad una semplice tecnica ma ne innerva tutto ciò che è e che vive: il suo stile. Sono tre i criteri teologico-pastorali a partire dai quali è possibile costruire una comunità del genere:

²⁴ Cf. E. BIEMMI, *Invito alla catechesi narrativa*, in E. BIEMMI – G. BIANCARDI (a cura di), *La catechesi narrativa*, Elledici, Torino 2012, p. 4.

²⁵ Questo risulta evidente anche dal punto di vista clinico, dove spesso la narrazione viene utilizzata per aiutare il paziente a lasciar emergere da sé alcuni aspetti o ricordi talmente intensi che solo raccontandoli egli è in grado di tirarli fuori. Cf. D. DEMETRIO, *Raccontarsi, L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996; J. HILMANN, *Le storie che curano: Freud, Jung, Adler*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996; D. TAYLOR, *Le storie ci prendono per mano. L'arte della narrazione per curare la psiche*, Frassinelli, Milano 1999.

²⁶ Cf. R. TONELLI, *La narrazione come proposta per una nuova evangelizzazione*, LAS, Roma 2012, p. 145.

²⁷ *Ibid.*, p. 147.

²⁸ Cf. E. ANDREUCCETTI, *La locanda dei racconti. Una pastorale in stile narrativo*, EDB, Bologna 2007.

1. *Un approccio ecclesiale-narrativo alla Parola di Dio.* Intendiamo l'accostarsi alle Sacre Scritture come una storia che rivela una presenza operante nella propria vita e in quella della comunità, attraverso alcuni esercizi narrativi che possano far sì che questo approccio non viva solo di momenti puntuali, ma diventi il sottofondo della vita dei credenti: – un esercizio personale, dove si accosta la Scrittura come paradigma della propria vita, lasciando che la propria storia venga evangelizzata dalla Parola di Dio, in un ritmo quotidiano che trova nella pratica della *lectio divina* lo strumento più indicato e che ha nella domanda: “Cosa dice a me questa Parola?” il suo interrogativo di fondo; – un esercizio comunitario, che consiste nel permettere al dato biblico di diventare il criterio di giudizio e di riferimento per le relazioni all'interno della comunità. Si tratterà dunque di far convergere le narrazioni dei singoli attorno ad un brano della Scrittura lasciando che nella condivisione si intreccino in un'unica storia salvifica, ponendo al centro questo atteggiamento: “Questa Parola mi ha rivelato questo e il tuo racconto mi ha fatto intuire questo per la mia vita”. – Un esercizio narrativo sulla realtà *ad extra*, ponendo sotto la luce di un brano biblico le narrazioni di ciò che sta accadendo nel territorio in cui vive la comunità cristiana. Si tratterà di attuare una condivisione narrativa lasciando che la Scrittura intrecci le vicende quotidiane riscoprendo anche nel mondo un “storia spirituale”, abitata da Dio, evitando di pensare che la grazia divina operi solo *ad intra*.

2. *La presenza di persone narrative.* Consapevoli che tale stile è prima di tutto una dinamica interiore che plasma dall'interno, una comunità narrativa sarà possibile solo se abitata da persone narrative. Con questa espressione intendiamo figure con alcune caratteristiche: – Sono coloro che, all'interno della comunità, hanno acquisito uno stile interiore narrativo e sono in grado di viverlo nella loro quotidianità, sia come servizio *ad intra* che come testimonianza *ad extra*. – Sono inoltre capaci di un linguaggio narrativo, in grado di intrecciare la loro storia e quella dei loro destinatari con la Parola di Dio, come anche di formulare al momento opportuno un annuncio in stile narrativo. – Sono persone che, all'interno della comunità cristiana, possono promuovere e formare a tale stile, sia in maniera informale, sia con un incarico istituito all'interno della comunità²⁹.

3. *Tempi e luoghi narrativi.* L'ultimo criterio riguarda la conversione delle strutture auspicata da Papa Francesco:

La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che

²⁹ Ci riferiamo qui a tutto il campo della ministerialità laicale e alla possibilità di ripensare in chiave narrativa alcuni ministeri già istituiti o di immaginare la creazione di nuovi che possano favorire la creazione di questo tipo di comunità.

ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di “uscita” e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia³⁰.

Tale ripensamento, in una comunità narrativa, si attua su due frangenti: i luoghi e i tempi della vita comunitaria. Per quanto riguarda i primi, si tratta di prevedere al suo interno degli spazi che facilitino una comunicazione narrativa della fede. Ciò va fatto con due attenzioni: – *luoghi narrativi informali*, ovvero spazi che risultano “di passaggio” nella comunità, dove non si va per un appuntamento predefinito ma capita spesso di passarci nel corso della giornata, sia per i più vicini sia per coloro che si affacciano alla comunità per vari motivi³¹. Luoghi, dunque, in cui non è pensabile una immediata condivisione narrativa della fede, ma che possono essere immaginati come propedeutici ad essa, dove chiunque vi capita possa respirare il clima di una comunità che non è strutturata secondo una dinamica aziendale o scolastica ma familiare³². – *Luoghi narrativi istituiti*, ovvero spazi riservati a momenti programmati di comunicazione narrativa della fede per gruppi che svolgono un cammino all’interno della comunità³³. Si tratta, in questo caso, di ambienti che già dal loro *setting* aiutino le persone a predisporre per questo tipo di condivisione³⁴. Per quanto riguarda invece la questione dei tempi, si intende la possibilità di avere, all’interno della comunità cristiana, momenti fissi e periodici che dettino il ritmo narrativo dei credenti. In particolare, ci riferiamo a tre aspetti: – *la vita liturgica*, impostata secondo uno stile narrativo, con al centro la celebrazione dell’Eucaristia domenicale preceduta da un momento di condivisione dei racconti alla luce della Parola di Dio e seguita da un momento di fraternità dove proseguire in maniera informale la narrazione³⁵. – *I cammini di trasmissione della fede*, non più legati solo alla catechesi ma all’intero processo di evangelizzazione³⁶, ripensato in stile narrativo; – *Gli organismi di partecipazione della comunità*, ripensati

³⁰ EG 27.

³¹ Questo presuppone un’attenzione a un tempo comunitario vissuto in maniera informale, decisivo come ristoro in un tempo caratterizzato da ritmi frenetici.

³² Lanza parla di «spazi respirati di incontro» (S. LANZA, *La comunità cristiana come luogo di riconciliazione: struttura e prassi*, p. 107).

³³ La Conferenza Episcopale Italiana parla della necessità di un «itinerario dall’ascolto alla condivisione per amore» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, in ECEI 7/144). Cf. anche S. LANZA, *La comunità cristiana come luogo di riconciliazione: struttura e prassi*, p. 106.

³⁴ Cf. S. LANZA, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, OCD, Roma 2008, p. 27.

³⁵ Questo permetterebbe di ripensare l’omelia come la sintesi delle singole narrazioni emerse prima dell’Eucaristia, e alla Messa domenicale di non essere l’unico momento in cui la comunità si raduna nel giorno del Signore, ma quello centrale, che ha una preparazione e una prosecuzione comunitaria. Oltre a questo, si tratterebbe di riscoprire la stessa Liturgia delle ore in stile narrativo, prevedendo ad esempio uno spazio di condivisione tra i presenti all’interno della celebrazione, alla luce della Parola di Dio proclamata nell’occasione.

³⁶ Cf. DC 66-70.

secondo uno stile narrativo, facendone non tanto occasioni di attività burocratiche, quanto piuttosto “casce di risonanza” dei racconti, per un discernimento comunitario a partire dall’ intreccio con la Parola di Dio delle narrazioni *ad intra* e *ad extra* della comunità.

Questo tipo di comunità aiuterebbe a compiere un passaggio decisivo: da una comunità “azienda/scuola” a una comunità “casa”, con uno stile familiare.

3. Cammino Sinodale e comunità narrativa

Proveremo ora a evidenziare come, dal processo sinodale in atto nella Chiesa italiana, stia emergendo il volto di una comunità narrativa, fondata sui criteri teologico-pastorali indicati nel paragrafo precedente. Ci muoveremo a partire dai *Lineamenti per la prima Assemblea sinodale delle Chiese in Italia*, che «raccolgono i risultati del triennio del Cammino sinodale e li rilanciano, in chiave operativa, come primo strumento della fase profetica»³⁷.

3.1. Le tappe del Cammino Sinodale

Innanzitutto, evidenziamo come la dinamica narrativa sia fin da subito stata concepita come fondamentale nel processo sinodale. Lo si evince da una rapida disamina delle tre fasi del Cammino:

- La prima fase, svoltasi nel biennio 2021-2023, è stata interamente dedicata proprio alla narrazione, con l’ascolto dei racconti di tutti coloro che si sono lasciati coinvolgere in questo processo: per questo le è stato dato il nome di *fase narrativa*. In questi due anni la comunicazione narrativa della fede ha occupato il centro dei lavori, dando vita in tutta Italia a un costante “intreccio di storie”, come viene riportato dal testo:

Il biennio ci ha impegnati in un ascolto profondo delle persone, di tutte quelle che hanno voluto esprimersi, facendo risuonare la Parola di Dio negli accenti e nelle storie dei partecipanti. Era dunque un ascolto dello Spirito, che parla con le parole di Gesù, e dispone all’ascolto dei fratelli e delle sorelle³⁸.

³⁷ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 3. Si è consapevoli che quello dei Lineamenti non è il testo definitivo del processo sinodale, in quanto verrà redatto il Documento finale da approvare all’Assemblea Generale della Cei nel Maggio 2025. Tuttavia proprio quest’ultimo lavoro avrà come base il testo dei Lineamenti, che possiamo quindi considerare come il documento che riassume e sintetizza i lavori sinodali fino ad ora compiuti.

³⁸ *Ibid.*, p. 8.

Questa fase è stata accompagnata da due strumenti narrativi giudicati decisivi dai partecipanti: – *il metodo della conversazione nello spirito*³⁹. Esso consiste in una condivisione delle narrazioni dei presenti su un tema prestabilito, a partire dall'ascolto della Paola di Dio, per illuminare i singoli racconti e far convergere attorno ad una decisione comune:

Il *focus* della conversazione spirituale è sulla persona che stiamo ascoltando, su noi stessi, e su ciò che stiamo sperimentando a livello spirituale. La domanda fondamentale è: “Cosa sta succedendo nell'altra persona e in me, e come sta lavorando il Signore qui?”⁴⁰.

Il clima di ascolto generato da tale metodo, di chiara matrice narrativa, è stato giudicato come estremamente positivo, tanto da essere considerato «la grande riscoperta del processo sinodale e il suo primo inestimabile frutto»⁴¹. – *I cantieri di Betania*, ovvero gruppi di lavoro attorno ad alcuni temi portanti su cui proseguire il processo sinodale nel secondo anno della fase narrativa, da adattare liberamente a ciascuna realtà. Essi si sono distinti per il «carattere laboratoriale ed esperienziale»⁴² e hanno consentito di integrare il metodo della conversazione spirituale. L'iniziativa dei cantieri ha permesso di continuare l'ascolto delle narrazioni coinvolgendo ancora di più le persone lontane e gli ambienti considerati più esterni alla realtà ecclesiale, concentrandosi su tre grandi temi: il cantiere della strada e del villaggio, quello dell'ospitalità e della casa, quello delle diaconie e della formazione spirituale⁴³.

– La seconda fase, chiamata *sapienziale*, ha continuato a muoversi sui binari della comunicazione narrativa della fede. È consistita in una rilettura sapienziale delle narrazioni scaturite dalla fase narrativa, per cercare di approfondire quanto emerso⁴⁴. Tutto questo è stato posto sotto l'icona

³⁹ Il Sinodo della Chiesa universale ha fornito del materiale esplicativo sui passaggi di questo metodo. Cf. <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/communication-toolkit/infographics/conversatio/IT.pdf> (ultima consultazione 7 marzo 2025).

⁴⁰ https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/it/ITA_Step_6_Conversazione.pdf (ultima consultazione 7 marzo 2025).

⁴¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Sintesi nazionale della fase diocesana*, in *Notiziario Cei* 56, II, p. 121. È inoltre emerso, dalle sintesi diocesane del primo anno della fase narrativa, il desiderio e la necessità che questo metodo non vada perduto con la fine del processo sinodale, ma venga invece approfondito e integrato. Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *I cantieri di Betania. Prospettive per il secondo anno del Cammino sinodale*, in *Notiziario Cei* 56, II, p. 111.

⁴² *Ibid.*, p. 112.

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 112-116.

⁴⁴ «Il passaggio alla fase sapienziale fa tesoro di quanto emerso nei primi due anni e intende approfondirlo, in prospettiva spirituale e operativa», CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Si avvicinò e camminava con loro. Linee guida per la fase sapienziale del cammino sinodale delle Chiese in Italia*, in *Notiziario Cei*, 57, II, p. 109.

biblica dei Discepoli di Emmaus, brano che illumina l'intreccio di storie alla luce della Parola di Dio⁴⁵.

- La terza fase, chiamata *profetica*, ancora solamente iniziata, ha preso il via con la prima Assemblea sinodale dal 15 al 17 Novembre 2024, nella Basilica di San Paolo fuori le mura. Sebbene si tratti della fase operativa è stata impostata, almeno nei suoi primi passi, sull'impianto narrativo delle fasi precedenti, ponendo al centro il metodo della conversazione spirituale e favorendo una condivisione narrativa che ha coinvolto, in oltre cento tavoli sinodali⁴⁶, più di mille delegati da tutta Italia, chiamati a lavorare sulle schede tematiche ricavate dai Lineamenti, le quali sono state poi mandate alle diocesi italiane. Ancora una volta, ascoltando le narrazioni:

Quanta sorpresa e quanta gioia nel conoscersi, riflettere assieme, raccontare (quando si racconta quello che si vive lo si capisce meglio). Camminare insieme non solo *nelle* e *tra* le nostre comunità, ma insieme a tutta la Chiesa⁴⁷.

In tutte le fasi del Cammino Sinodale, almeno fino a questo punto, i cardini della comunicazione narrativa della fede si sono rivelati decisivi: relazioni, questione del senso e primato della Parola di Dio hanno attraversato e guidato l'intero itinerario fin qui svolto. Prima ancora di una riflessione sul volto di comunità emergente occorre dunque evidenziare come, già nel suo svolgimento, il Cammino sinodale della Chiesa italiana abbia scelto di configurarsi come un processo narrativo: la narrazione della fede non è stata vissuta solo come tecnica ma come dinamica strutturale, capace di discernimento e di fecondità per le comunità cristiane, al punto da richiedere che essa diventi una prassi ordinaria all'interno di esse, anche dopo la conclusione dell'esperienza sinodale.

3.2. *Dai Lineamenti una comunità narrativa*

Prendendo ora in considerazione il testo dei Lineamenti, rileviamo come, fin dal suo inizio, ponga al centro la questione dello stile: «Il “senso di fede del Popolo di Dio” percepisce che lo Spirito Santo, attraverso la storia, sta suggerendo uno stile diverso dell'essere Chiese in Italia nel nostro tempo e tra la nostra gente»⁴⁸. Viene riportata una consapevolezza maturata nelle comunità cristiane, emersa dalle 206 sintesi diocesane pervenute alla Segreteria gene-

⁴⁵ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 11.

⁴⁶ Ogni tavolo sinodale è configurato come un gruppo “misto”: vescovi, presbiteri, diaconi, consacrati e laici insieme in un esercizio di ascolto e discernimento, con il metodo della conversazione spirituale.

⁴⁷ <https://camminosinodale.chiesacattolica.it/messa-conclusiva-lomelia-del-card-zuppi/> (ultima consultazione 7 marzo 2025).

⁴⁸ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 17.

rale: la necessità e il desiderio di una chiesa più familiare⁴⁹, come ribadito poi, durante l'Assemblea del Novembre 2024, dal Card. Zuppi: «La Chiesa è famiglia e, se la viviamo come Gesù ci chiede, amandoci l'un l'altro, sapremo aiutare le nostre famiglie, le città degli uomini, il nostro Paese, il mondo, ad essere comunità!»⁵⁰. Come visto in precedenza, questo passaggio è ciò che una comunità narrativa si prefigge di fare. Anche le tre dimensioni individuate per una riforma missionaria della Chiesa italiana – comunitaria, personale e strutturale⁵¹ – si intrecciano con i tre criteri teologico-pastorali che fondano una comunità narrativa: la necessità di un ripensamento delle relazioni *ad intra* e *ad extra* della comunità cristiana alla luce della Parola di Dio; l'importanza di uno stile interiore personale da acquisire come proprio e capace di accompagnare anche altri in questo processo; la riforma delle strutture, perché possano essere a servizio di una comunità ospitale e capace di una nuova evangelizzazione.

Come, dal cammino sinodale, stanno emergendo i tratti di una comunità narrativa. Tenteremo di rileggere, alla luce dei tre criteri della comunità narrativa, i tre capitoli dei Lineamenti che individuano gli ambiti decisivi per un rinnovamento comunitario⁵²: Il rinnovamento missionario della mentalità ecclesiale e delle prassi pastorali, la formazione missionaria dei battezzati alla fede e alla vita, la corresponsabilità nella missione e nella guida della comunità. L'obiettivo sarà evidenziare come, da questi capitoli, si delinei un profilo comunitario conforme a quello di una comunità narrativa.

Il primo aspetto che prendiamo in considerazione è quello della *mentalità ecclesiale*. Va considerato un aspetto interessante che sta emergendo dal processo sinodale e che è il centro della dinamica narrativa: Dio scrive la storia con l'umanità, continuamente intreccia la sua presenza con la vita degli uomini e le donne di questo tempo. Sembra banale, ma non lo è; il rinnovamento della mentalità ecclesiale parte da qui: Dio tesse una trama con l'uomo, chiunque esso sia e dovunque esso si trovi. Questo intendono i Lineamenti quando parlano di «riconoscimento del vissuto umano come luogo teologico, in virtù del principio di incarnazione»⁵³: le vicende quotidiane in cui sono immerse le persone fanno parte di una storia già visitata dalla grazia. Questo cambia decisamente la mentalità pastorale: lo Spirito non opera solamente nel perimetro ecclesiale, ma scrive la sua storia anche *ad extra*, e la sfida della comunità cristiana è di individuarla e riconoscerla come la sua stessa storia, perché scritta dal medesimo Spirito che la abita. Essa è dunque capace di intrecciare

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 9.

⁵⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Intervento introduttivo del Card. Zuppi alla prima Assemblea sinodale delle Chiese che sono in Italia*, <https://www.chiesacattolica.it/prima-assemblea-sinodale-intervento-del-card-zuppi/> (ultima consultazione 3 marzo 2025).

⁵¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 21.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 3.

⁵³ *Ibid.*, p. 26.

la sua narrazione con quella di chiunque, alla luce della Parola: una comunità, per l'appunto, narrativa. Per questo la dinamica narrativa risponde all'urgenza ecclesiale di questo tempo, ovvero la necessità di «una formulazione del suo messaggio, che respiri realmente dei paradigmi culturali del nostro tempo, pena la sua insignificanza»⁵⁴: una comunità che narra la fede è capace di coinvolgere la sua vita con quella di coloro che incontra lungo la strada; questa è la sua dinamica naturale. Tale modello rimanda alla necessità di persone capaci di un linguaggio narrativo.

Inoltre il testo dei Lineamenti affronta in questo capitolo la questione della liturgia, ponendola in questi termini:

«La relazione tra liturgia e vita dei fedeli appare uno dei nodi più problematici. Una sensazione comune, ripetutamente espressa nelle diverse fasi del Cammino sinodale, è che le nostre celebrazioni fatichino a toccare la vita delle persone e a favorire la partecipazione dell'intera assemblea [...] Il divario percepito e i desideri espressi fanno ravvisare l'urgenza di intraprendere seri cammini di iniziazione all'ordine simbolico della liturgia [...] L'importanza di educare i fedeli a porre e a comprendere i simboli della liturgia non è solo questione di linguaggi, ma anche di stili, di modalità e di forme»⁵⁵.

Il Popolo di Dio percepisce la necessità di un cambiamento di stile che coinvolga anche l'ambito liturgico, e che permetta al rito di intrecciarsi con i nodi esistenziali che ciascuno porta in sé. Come non vedere, in questo bisogno educativo circa la liturgia, una possibile attuazione nella dinamica narrativa? Si tratterebbe, come visto sopra, di concepire la celebrazione eucaristica dentro un contesto narrativo più ampio, preceduta da una condivisione dei vissuti alla luce della Parola di Dio e seguita da un'occasione di fraternità nella quale, informalmente, tale condivisione può continuare. Inoltre la comunità narrativa potrebbe riscoprire in questo stile anche altre forme liturgiche, come la Liturgia delle Ore e la Liturgia della Parola, o anche la Liturgia penitenziale, facendo in modo che diventino occasioni di rilettura delle singole narrazioni alla luce della Parola di Dio che risuona comunitariamente e lasciando un tempo di condivisione del proprio racconto. In questa direzione possono essere ripensati in chiave narrativa i ministeri istituiti del lettore e del catechista, come figure capaci di guidare e promuovere tali momenti liturgici⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁶ Il ministero del Lettorato viene già concepito con la possibilità di guidare momenti comunitari sulla Parola di Dio e a preparare l'assemblea a ciò, mentre al ministero del catechista viene data la possibilità di guidare le celebrazioni domenicali in assenza di presbiteri e diaconi. Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *I ministeri istituiti del lettore, dell'accollito e del catechista per le Chiese che sono in Italia, Nota ad experimentum per il prossimo triennio (5-06-2022)*, in *Notiziario della CEI*, 56, pp. 159-160.

Il secondo ambito di lavoro riguarda invece il cap. III dei Lineamenti, dedicato alla *formazione missionaria dei battezzati alla fede e alla vita*. Va notato che il punto da cui la Chiesa italiana intende ripensare la trasmissione della fede sia «un più convinto e capillare ascolto comunitario della Parola di Dio»⁵⁷. È stata una costante di tutto il processo sinodale: qualsiasi rinnovamento comunitario potrà essere pensato solo a partire da un ascolto comunitario delle Scritture in un clima di fraternità e di accoglienza reciproca, lasciando che il racconto dell'uno trovi accoglienza in quello dell'altro⁵⁸. Un ascolto dunque che prevede un metodo, e che trova, secondo quanto emerso dalle diocesi, una via percorribile nella pratica della *lectio divina*:

Il desiderio di un'esperienza cristiana “domestica” e meno formale, emerso chiaramente in questo triennio e consolidatosi in coloro che hanno partecipato ai gruppi sinodali, trova nella pratica della *lectio* una delle sue traduzioni più realistiche. In queste esperienze la centralità della parola di Dio e la sua capacità – se pregata e condivisa in semplicità – di entrare nel cuore di ciascuno in qualsiasi situazione si trovi, aiutano a recuperare il centro della vita cristiana e a dare ossigeno all'esistenza quotidiana⁵⁹.

Ciò che emerge dal Cammino sinodale è dunque il desiderio di attuare uno dei criteri fondanti la comunità narrativa: un approccio ecclesiale-narrativo alla Parola di Dio, che possa intrecciare con la Scrittura le storie personali, le vicende comunitarie e ciò che accade nel territorio. Si configura in tutto ciò l'obiettivo di fondo di tale criterio: far sì che la Parola di Dio non sia solo uno strumento, ma il suo ascolto, intrecciato con l'esistenza, diventi il sottofondo della vita dei credenti, per uno stile che possa innervare la loro quotidianità, sia *intra* che *extra* ecclesiale.

Un altro aspetto di questo capitolo concorda con il profilo della comunità narrativa: il bisogno di accompagnamento spirituale, espresso come «la necessità di dedicare tempo all'ascolto delle persone e al loro accompagnamento [...] primato delle relazioni sull'organizzazione e il sogno di una comunità che sia famiglia accogliente più che istituzione burocratica»⁶⁰. Si tratta di dotare la comunità cristiana di figure capaci di intrecciare la vita delle persone con la Parola di Dio, facendole riscoprire nella stessa storia di salvezza che coinvolge loro stessi. Non specialisti del settore ma fratelli nel cammino, capaci di affiancarsi e condividere un tratto di strada aiutando lo Spirito a trasfigurare le loro storie, nella logica dei discepoli di Emmaus: «Non ci ardeva forse il cuore mentre conversava con noi lungo la via?»⁶¹. Se è vero che l'accompagna-

⁵⁷ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 30.

⁵⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Sintesi nazionale della fase diocesana*, pp. 121-122.

⁵⁹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 32.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁶¹ Lc 24,32.

mento spirituale è uno strumento e ha bisogno di persone formate per questo servizio⁶², è altrettanto vero che ogni battezzato, immerso nella Parola di Dio, è capace di affiancarsi a qualcuno per intrecciare la propria storia con la sua, aiutando a scorgere una narrazione più grande ma che li comprende entrambi: è la logica dei pellegrini, che insieme procedono guidati da una lampada che dà senso al passo che stanno facendo e li inquadra in un sentiero più ampio. Questo è possibile in una comunità abitata da persone narrative le quali, come visto sopra, hanno prima di tutto la missione di intrecciare storie, soprattutto nei contesti di vita abituali in cui vivono. Ciò richiama anche un cambiamento di paradigma formativo nella comunità cristiana: non si tratta di formare alla vita cristiana dando solamente dei contenuti, ma immergendo in una comunità ospitale, dove la trasmissione della fede unisce momenti informali di fraternità a momenti più istituiti, come evidenziato precedentemente nel criterio delle strutture narrative.

L'ultimo capitolo preso in esame, il IV, riguarda il tema della *corresponsabilità nella missione e nella guida della comunità*. Anche in questo caso, sono numerosi gli spunti emersi dai Lineamenti che vanno a coincidere con il profilo di una comunità narrativa. Ne indichiamo due: la possibilità di nuovi ministeri e il ripensamento degli organismi di partecipazione. Entrambi sono possibili a partire da un rinnovamento dello stile comunitario, secondo quanto espresso dal documento:

Si chiede all'unanimità di passare da una pastorale della manutenzione e della burocrazia a una pastorale dell'annuncio e delle relazioni: non pochi misureranno l'efficacia delle decisioni del Cammino sinodale su questo criterio⁶³.

Si capisce perché, in un contesto comunitario del genere, si percepisca l'urgenza di nuovi ministeri che abbiano come specifico il tema dell'accoglienza: in una comunità che pone al centro la cura delle relazioni, è decisivo dotarsi di figure istituite che aiutino a promuovere un tale stile. I Lineamenti ipotizzano vari tipi di ministeri di questo tipo: si parla di ministero dell'accoglienza, di ministero della prossimità e di ministero della consolazione⁶⁴; tutti sembrano convergere attorno al tema dell'ascolto delle storie. Per questo affermiamo che tale attenzione ben si accorda con la necessità della comunità narrativa di creare un ministero dell'ascolto e dell'accoglienza⁶⁵, conferito a

⁶² Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 33.

⁶³ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁵ Ci riferiamo qui a ciò che è stato accennato in precedenza circa le persone narrative e alla possibilità di pensare nuove figure ministeriali che promuovano lo stile narrativo nella comunità cristiana e *ad extra*.

persone che si distinguono per disponibilità di tempo e capacità di ascoltare le narrazioni sia *ad intra* che *ad extra*, intrecciandole con la Parola di Dio e con la narrazione della vita comunitaria. È un ministero che avrebbe il compito di stare sulla «soglia»⁶⁶ della comunità cristiana, preoccupandosi non solo quindi dell'ascolto, ma anche dell'accoglienza di coloro che per vari motivi si affacciano alla vita comunitaria e hanno bisogno di qualcuno che li introduca, facendogli respirare lo stile familiare che la abita. Il ministero dell'ascolto e dell'accoglienza, centrale nella comunità narrativa, recupera le istanze espresse dai Lineamenti circa l'urgenza di una ministerialità declinata nell'orizzonte della prossimità.

Un secondo aspetto consiste nel ripensamento dello stile degli organismi di partecipazione all'interno della comunità, esigenza espressa in questi termini dai Lineamenti:

Il desiderio di tutti è che siano luoghi di discernimento comunitario, ma la realtà è che spesso sono solo luoghi per confronti organizzativi e faticano perfino ad essere attivati [...] Fermo restando la natura giuridica consultiva degli Organismi partecipativi, è auspicabile l'elaborazione di un metodo più sinodale⁶⁷.

Ancora una volta l'accento viene posto sul ripensamento dello stile, che li qualifichi come luoghi di discernimento. Poiché il discernimento pastorale si attua leggendo comunitariamente la realtà alla luce dello Spirito⁶⁸, ci sembra che tale ripensamento si accordi con un'immagine utilizzata in precedenza per la comunità narrativa: la cassa di risonanza. Tali organismi – il consiglio pastorale *in primis* – vanno ripensati come luoghi in cui risuonino le narrazioni delle persone *ad intra* e *ad extra* e in cui vengono accordate dalla Parola di Dio. In ciò consiste il discernimento comunitario di tali organi: un processo narrativo che coinvolge tutti i membri in una dinamica interiore di ascolto della Parola e di narrazione dei vissuti, permettendo di riscoprire la presenza del pastore come colui che ha la responsabilità della sintesi dei racconti. In questo senso, il consiglio pastorale di una comunità narrativa non si preoccuperebbe solamente di stabilire un programma di appuntamenti per la comunità: in esso risuonerebbero i vissuti delle persone, soprattutto quelle più lontane⁶⁹, permettendo alla comunità di spostare la sua attenzione sempre più *ad extra*, per un discernimento che individui il filo rosso che lo Spirito sta tessendo non solo tra i membri della comunità, ma anche con il contesto in cui vivono. La

⁶⁶ Questo termine è stato utilizzato dai Lineamenti sulla riflessione sui possibili nuovi ministeri da istituire nella comunità cristiana. Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 38.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁸ Cf. S. LANZA, *La teologia pastorale secondo la "scuola lateranense"*, cit., pp. 62-64.

⁶⁹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lineamenti*, p. 40.

questione sembra essere, anche in questo caso, la medesima: discernere, tra i vari racconti, la narrazione comune di una storia salvifica che ci precede e ci accomuna tutti, operando per assecondarla e scriverla insieme allo Spirito.

Conclusioni

In conclusione, possiamo raccogliere alcuni aspetti importanti:

- Ciò che abbiamo tentato di descrivere nel paragrafo II, ovvero il profilo di una comunità narrativa, si accorda con il volto di Chiesa che sta emergendo dai lavori del Cammino sinodale delle Chiese che sono in Italia: una comunità cristiana, dunque, fondata su un approccio ecclesiale-narrativo alla Parola di Dio, abitata da persone narrative capaci di intercettare le narrazioni della gente sia *ad intra* che *ad extra* e di intrecciarle con la propria vicenda alla luce della Scrittura; infine, una comunità dotata di una struttura – tempi e luoghi – che garantisca un impianto narrativo a tutto ciò che si vive al suo interno, con una risonanza costante di ciò che accade all'esterno. Lo stile narrativo sembra configurarsi come una risposta credibile alla domanda che ha guidato il cammino sinodale: come si realizza oggi quel “camminare insieme” che permette alla Chiesa di annunciare il Vangelo, conformemente alla missione che le è stata affidata? La comunità narrativa pare corrispondere a quel sogno di Chiesa che, fin dal suo inizio, ha mosso i lavori sinodali: essa riflette quel volto di comunità che sia il popolo di Dio sia le persone più lontane desiderano, perché capace di operare il delicato passaggio verso una comunità percepita come casa e famiglia, dove la storia di ciascuno può essere ospitata senza la paura del giudizio.
- Per quanto riguarda la comunità narrativa, possiamo dire che il suo volto è già impresso, nei suoi tratti essenziali, nel *sensus fidei* del Popolo di Dio. Il motivo di ciò risiede nel fatto che la narrazione non è un aspetto contingente della fede cristiana, ma strutturale: come afferma Sergio Lanza, «L'espressione, ricorrente in teologia narrativa, della comunità cristiana come comunità narrativa non è uno slogan. È un'esigenza vitale della nuova evangelizzazione»⁷⁰. Ciò che il Cammino sinodale sta facendo è far riemergere in maniera sempre più definita i lineamenti di una comunità narrativa, in un processo di rinnovamento che sembra andare in tale direzione. La strada sembra essere tracciata: occorre ora la docilità e il coraggio di percorrerla.

⁷⁰ S. LANZA, *Teologia speculativa e teologia narrativa*, in I. SANNA, *Il sapere teologico e il suo metodo*, EDB, Bologna 1993, p. 206.

Ci preme, infine, concludere con un'immagine: «È appena l'aurora»⁷¹, affermava San Giovanni XXIII nella basilica di San Pietro, alla solenne apertura del Concilio Vaticano II, proseguendo: «ma già il primo annuncio del giorno sorgente di quanta soavità riempie il nostro cuore!»⁷². Con la stessa espressione il Card. Matteo Zuppi, Presidente della CEI, ha introdotto i lavori della prima Assemblea sinodale delle Chiese che sono in Italia, richiamando Papa Roncalli:

*«Tantum aurora est. Non aveva chiaro tutto, ma si affidava a Dio ed era pieno del suo Spirito. È anche quello che godiamo oggi e che libera dalle inevitabili amarezze, scioglie i dubbi, vince le resistenze e il veleno dello scetticismo, ci fa vivere la passione dell'inizio ricordando le attese delle nostre comunità e del prossimo che incontriamo e incontreremo»*⁷³.

Ci pare opportuno concludere questo breve lavoro condividendo questa immagine: siamo appena all'inizio di un processo che ci sta rivelando un sogno che non è utopia ma realtà, che non è solo nostro ma suscitato e accompagnato dallo Spirito, e che chiede di realizzarsi attraverso l'ascolto delle narrazioni di tutti, trasfigurate dalla Narrazione che salva. Perché a narrare la salvezza non siano solo le parole, ma la vita intera; non solo i singoli specialisti, ma tutta la comunità cristiana.

EMANUELE PIAZZAI
Via Lago di Bolsena 2A
60019 Senigallia (Ancona)
em.piazzai@gmail.com

Parole chiave

Cammino Sinodale, comunità, narrazione, stile, sogno, rinnovamento, discernimento.

Keywords

Synodal Way, Community, Narrative, Style, Dream, Renewal, Discernment.

⁷¹ GIOVANNI XXIII, *Discorso in occasione della solenne apertura del Concilio Vaticano II*, 11-10-1962, in *EV* 1/64.

⁷² *Ibid.*

⁷³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Intervento introduttivo del Card. Zuppi alla prima Assemblea sinodale delle Chiese che sono in Italia*, <https://www.chiesacattolica.it/prima-assemblea-sinodale-lintervento-del-card-zuppi/> (ultima consultazione 7 marzo 2025).

**TEMPO DI SINODALITÀ.
VARIAZIONI NELLA TEOLOGIA MORALE CATTOLICA**

**TIME OF SYNODALITY.
VARIATIONS IN THE CATHOLIC MORAL THEOLOGY**

Sebastiano Serafini*

Abstract

The Synod of the Catholic Church offers a deep revision of moral reflection themes and its theological method. In particular, the path of synodal listening, the centrality assigned to the *sensus fidei/fidelium*, the moral magisterium of Pope Francis, force the rethinking of the background within which Catholic moral theology articulates its ethical discourse. This rethinking is necessary to offer moral theology the ability to interact with the profound moral and social transformations underway.

* * *

Il Sinodo della Chiesa cattolica pone alla riflessione morale una profonda revisione delle proprie argomentazioni e del proprio metodo teologico. In particolare, il cammino di ascolto sinodale, la centralità assegnata al *sensus fidei/fidelium*, il magistero morale di papa Francesco, obbligano al ripensamento dello sfondo entro cui la teologia morale cattolica articola il proprio discorso etico. Tale ripensamento risulta necessario per offrire alla teologia morale la capacità di interagire con le profonde trasformazioni morali e sociali in atto.

Sin dall'inizio del suo pontificato, papa Francesco ha avviato dei processi sinodali, e, in diversi discorsi, ha offerto importanti indicazioni per una Chiesa che «cammina insieme». Sinodalità sembra, dunque, essere una parola chiave della sua concezione del ministero di vescovo di Roma¹. In effetti, sin dalle prime parole pronunciate la sera del 13 marzo 2013 dalla Loggia di San Pietro,

* Docente di Teologia morale sociale e di Bioetica ed etica delle biotecnologie, presso l'Istituto Teologico Marchigiano e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose *Redemptoris Mater* di Ancona.

¹ Tra la vasta bibliografia, cf. in particolare: N. SALATO (a cura di), *La sinodalità al tempo di papa Francesco. Una chiave di lettura*, Vol. 1, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2020; R. ASTI –

subito dopo la sua elezione a Pontefice, Francesco ha sempre indicato «il camminare insieme» come dimensione centrale per un'autentica Chiesa in uscita:

E adesso – dice riferendosi ai fedeli – incominciamo questo cammino: vescovo e popolo. Questo cammino della Chiesa di Roma, che è quella che presiede nella carità tutte le Chiese. Un cammino di fratellanza, di amore, di fiducia tra noi.

Come ricorda la Commissione Teologica Internazionale, «cammino» fa riferimento alla parola greca *synodos*, che, composta dalla preposizione *syn* (con) e dal sostantivo *hodos* (via), indica il cammino del popolo di Dio, la sua «vocazione sinodale», il suo riunirsi in assemblea in ascolto reciproco dello Spirito Santo². Inoltre, quando il Papa chiede di essere «una Chiesa in uscita», invita a camminare insieme, ad ascoltare e capire insieme la realtà.

La visione di una Chiesa sinodale sembra, a prima vista, un progetto astratto. Si tratta invece di un percorso estremamente concreto, poiché la sinodalità apre una prospettiva nuova a livello ecclesiologico e teologico: essere Chiesa oggi significa camminare insieme, essere una comunità di persone che sa percorrere con fiducia le strade del nostro tempo e invita tutti alla corresponsabilità.

La sinodalità è anche un metodo, il metodo della conversazione nello Spirito che coinvolge tutti i battezzati e li fa sentire responsabili per la missione. In essa si attua dunque quell'esercizio del *sensus fidei/fidelium* indispensabile per dare concretezza alla partecipazione di tutti i credenti al cammino ecclesiale, e per sostenere processi decisionali capaci di accogliere e rispettare le molteplici differenze culturali, morali, sociali, presenti nel tessuto ecclesiale, e di giungere, allo stesso tempo, a fare sintesi in comunione³. Attraverso la valorizzazione del *sensus fidei/fidelium* ciascuno, infatti, impara qualcosa dall'altro perché ascoltare «è più che sentire». In tal senso, la sinodalità è uno stile, un modo di vivere, una pratica, capace di superare i tanti individualismi e di attuare una sincera comunione nel rispetto delle diversità e dell'effettività storica dell'esistenza umana.

E. CIBELLI (a cura di), *La sinodalità al tempo di papa Francesco. Una chiave di lettura*, Vol. 2, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2020.

² Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Roma-Città del Vaticano 2018, nn. 3; 72. Per un approfondimento di tale documento, cf., in particolare, Cf. P. CODA – R. REPOLE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2019.

³ Per un approfondimento del rapporto tra sinodalità e processi decisionali, cf. S. NOCETI, «Elaborare decisioni nella Chiesa. Una riflessione ecclesiologica», in R. BATTOCCHIO – L. TONELLO, *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2020, cit., pp. 237-253; M. VISENTIN, «Imparare a decidere insieme», in BATTOCCHIO – TONELLO, *Sinodalità*, pp. 254-263.

La sinodalità e la centralità assegnata all'ascolto del *sensus fidei/fidelium* sono dunque dimensioni costitutive di una Chiesa che considera il popolo di Dio non solo come destinatario di una dottrina, ma come soggetto insostituibile della propria fede. Il processo sinodale, inteso come metodo di ascolto e partecipazione attiva dei credenti, diviene, così, una componente fondamentale del più ampio processo di inculturazione/incarnazione della fede nei vari contesti sociali e culturali.

In questo sfondo, il presente contributo intende evidenziare l'apporto che il metodo sinodale, la centralità assegnata al *sensus fidei/fidelium*, e, più in generale, il magistero morale di papa Francesco, stanno offrendo alla riflessione teologico-morale cattolica.

1. Revisioni

L'avvio del processo sinodale, la visione di una «Chiesa in uscita», la partecipazione di tutti i battezzati al cammino ecclesiale come soggetti attivi della propria fede, l'ascolto e la valorizzazione del *sensus fidei/fidelium*, sono elementi che conducono inevitabilmente al ripensamento dello sfondo entro cui si articola il discorso etico cattolico. Prima però di procedere a tale ripensamento, è necessario indicare alcune revisioni che dovrebbero, a mio avviso, essere accolte a livello teologico ed ecclesiologico. Ne indico quattro.

In primo luogo, come suggerisce il gesuita Michel de Certeau, è indispensabile dismettere il paradigma teologico-filosofico da lungo tempo egemone nella cultura cattolica secondo il quale l'impiego del pensiero patristico e di quello scolastico consentirebbe di rendere universale, cioè valido per tutti, il modo di pensare la vita umana e le forme dell'agire contenute in quella «opzione particolare» che è la fede cristiana.

Da tre secoli – scrive il gesuita francese – l'insegnamento teologico si è illuso di poter trasportare nelle Chiese, che si sono trasformate in gruppi *particolari*, i modelli elaborati durante l'Antichità e il Medio Evo in funzione di società *globalmente* religiose. Esso si è dato riferimenti quasi esclusivamente patristici o scolastici, ma senza tener conto del fatto che essi appartenevano sempre meno al linguaggio comune e che questo cambiamento aveva modificato completamente il loro senso. Poco per volta si è rivelato il carattere archeologico dell'impresa⁴.

Inoltre, è necessario prendere atto del fatto che in una civilizzazione che non si pensa più in termini religiosi, per dare plausibilità alla vita morale e all'esperienza religiosa, sia divenuta ormai impercorribile la via della ricerca di

⁴ M. DE CERTEAU, *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 2006, p. 227.

una loro legittimazione che fa riferimento a un fondamento di tipo metafisico. Questo procedimento è infatti il residuo di una società «globalmente religiosa», che è il contesto in cui si sono formate la teologia patristica e il pensiero scolastico. Con l'avvento della modernità e delle rivoluzioni in atto, l'esperienza religiosa, con le sue esigenze morali, si «de-solidarizza» dalle istituzioni e dalle appartenenze ecclesiali, e non va cercata e trattata nello spazio della metafisica, ma, come sostiene Michel de Certeau,

là dove esiste, nella filosofia moderna: là dove Spinoza, Hegel, Heidegger e altri ancora costruiscono in termini di politica, di storia, di linguistica, ecc., il discorso relativo alle domande dell'esistenza; là dove la letteratura, nella forma del romanzo e della poesia, esplicita con un lavoro interno al linguaggio il problema aperto dalla sparizione delle istituzioni che significano altro che non il linguaggio stesso [...]. Al di là delle certezze di un tempo, sembra che un lavoro debba essere proseguito *allo scoperto*, senza la protezione di una ideologia garantita da una istituzione, nella forma di un viaggio⁵.

Il lavoro di ripensamento dello sfondo entro cui collocare la riflessione teologico-morale richiede poi, in terzo luogo, il passaggio da una «teologia del governo» ad una «teologia nella contingenza». La prima è espressione di una sorta di «stato pontificio mentale» nel quale la Chiesa si autocomprende come istituzione che gestisce un sistema dottrinale rigidamente definito, il magistero viene concepito come il custode e il garante della corretta trasmissione della dottrina, l'etica viene identificata come *ordo* da difendere attraverso una pastorale che si prolunga nella politica e nelle leggi. La «teologia nella contingenza» è invece espressione di una Chiesa sinodale capace di ascoltare il *sensus fidei/fidelium* e che, in forza di tale ascolto, intende misurarsi, senza pretese assolutistiche, con le diverse maniere di essere umani, con le differenze legate alla struttura storica della vita umana, con le trasformazioni della vita morale, con la soggettività credente del popolo di Dio.

In quarto luogo, tale lavoro di revisione richiede l'abbandono di una visione della Chiesa intesa come agente di un «riarmo morale»⁶ che tocca la dimensione pubblica e privata della vita umana. Tale visione, che si appoggia su sfondi teorici riconducibili ai dispositivi ermeneutici dei «valori non negoziabili», segna profondamente la riflessione teologico-morale. Tuttavia, tale azione di «riarmo morale» ha il limite di non tener conto del fatto che ci troviamo in un mondo segnato dalla coesistenza di differenti visioni morali e, soprattutto, non considera il fatto che pronunciamenti solenni su temi di morale e di bioetica, posti in essere in un contesto culturale segnato da un intenso dibattito pubblico, potrebbero generare incomprensioni e conflitti, ed escludere il contributo che

⁵ DE CERTEAU, *La debolezza del credere*, cit., pp. 229-230.

⁶ Cf. J. GAFO, *La Evangelium vitae: una defensa apasionada de la vida humana*, in «Razón y Fe» 101 (1995), p. 596.

la riflessione teologico-morale può offrire al dibattito pubblico. È necessario invece dare spazio alla pratica di una «mediazione etico-antropologica» caratterizzata da una riflessione teologica attenta all'esperienza credente di tutti i battezzati, alle trasformazioni della vita morale, alla connotazione storica delle affermazioni etiche, alla necessità di intraprendere vie di rispetto e dialogo con differenti visioni morali per la costruzione del bene comune⁷.

Assumere queste quattro revisioni significa dare avvio a una riflessione morale non più collocabile nel quadro di un'etica costruita sulla base di un ordinamento e di una legge del comportamento umano metafisicamente fondati, ma ad una riflessione caratterizzata dal metodo sinodale, capace, cioè, di valorizzare la soggettività credente, la storicità della condizione umana, la comprensione di sé prodotta dagli uomini e dalle donne nel divenire della loro storia, la responsabilità morale del soggetto, la comprensione dell'essere umano resa possibile dal dialogo interdisciplinare con le scienze umane, con le scienze della natura, con l'espansione della tecnica.

Occorre dunque delineare «una cultura sinodale» che sia capace di superare «l'ordinario risentimento antimoderno della Chiesa»⁸, e scommettere sul fatto che anche l'umanità contemporanea, con le sue rappresentazioni del mondo, dell'uomo, del sacro, possa essere un *kairós* per la rivelazione di Dio e della sua presenza. Prende forma, in tal modo, un pensiero etico cattolico che, sulla spinta generata dai processi sinodali, è all'origine di figure di esperienza cristiana aperte alle istanze della cultura contemporanea, alla dimensione personale della vita morale, ai processi di liberazione individuale e collettiva. A questo sfondo si collegano una «forma di Chiesa» e una pratica della teologia non monolitiche, che si qualificano come lo spazio in cui prendono forma stili di pratica cristiana pensati al di fuori della classica diade «autorità/obbedienza».

Il cristianesimo non avrà alcun futuro se – scrive Elmar Salmann – continua ad assumere uno stile deontologico, autoritario ed estrinsecistico, se [...] rifiutasse di considerarsi, all'interno di una società plurale e incredibilmente vivente e ricca, come una prospettiva nell'infinito processo di scoperta e di liberazione della libertà e dell'intelletto umani. Dovrebbe invece appartenere [...] alla fede cristiana il gesto di scommettere e di puntare sul fatto che i motivi originari della visione cristiana del mondo sono sufficientemente veri da poter arricchire gli uomini e sussistere senza pressioni di tipo morale o istituzionale⁹.

⁷ Sul tema della «mediazione etico-antropologica» in campo bioetico, mi permetto di rimandare a: S. SERAFINI, *Dai "valori non negoziabili" alla "mediazione etico-antropologica". Variazioni nel paradigma bioetico cattolico*, in «Bioetica. Rivista Interdisciplinare» XXX (2022/1-2), pp. 141-154.

⁸ E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009, p. 42.

⁹ E. SALMANN, *Der Geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Centro Studi Sant'Anselmo, Roma 1992, p. 181.

In altri termini, uno degli elementi in gioco nell'attuale lavoro di ripensamento dell'etica cattolica è, in ultima analisi, il passaggio da una «Chiesa del controllo dottrinale» a una «Chiesa laboratorio» per il cristianesimo del futuro, in grado cioè di concepirsi come luogo di costruzione di una soggettività credente aperta e capace di interazione democratica. Questa strada è stata aperta dal Cammino sinodale e da papa Francesco. In particolare, per il papa argentino, la Chiesa deve autocomprendersi come una sorta di laboratorio in cui, a partire dalla presa d'atto della condizione di crisi del cristianesimo storico, viene delineata una riflessione finalizzata alla instaurazione di «una sopravvivenza attiva della Chiesa»¹⁰ capace di configurare forme di esperienza cristiana capaci di interagire con i processi sinodali di una Chiesa in uscita e fruibili in una fase storica che è sulla soglia di un passaggio epocale. Soltanto in questo modo i credenti potrebbero superare il timore di vedere «esplodere» le immagini di Dio e le forme di esperienza religiosa ereditate dalla tradizione, e trovare le risorse necessarie per offrire ad una umanità che è sulla soglia di un «vero e proprio cambiamento d'epoca» stili di pratica cristiana recepitili e vivibili.

2. Il «Magistero in movimento»

La novità riscontrabile nell'attuale cammino sinodale sta dunque, a mio avviso, nella mutazione operata dal magistero morale di papa Francesco dello sfondo categoriale che funge da spazio di elaborazione dell'etica cattolica, che non è dato dalla metafisica, e dalla struttura ontologica che determina l'orizzonte di comprensione dell'agire umano. Infatti, in linea con la prospettiva delineata dal Concilio Vaticano II, l'interdisciplinarietà, la rilevanza conferita al soggetto e alla storicità dell'esistenza, il valore assegnato alla libertà e alla creatività, la sottolineatura della struttura relazionale dell'esistenza, l'evidenziazione della connessione tra vita morale e impegno sociale, l'accento posto sulla dimensione inclusiva, dialogica, planetaria, del «principio del bene comune», e sulle istanze dettate dalla «custodia della casa comune», costituiscono le novità di un magistero che colloca la costruzione della teoria morale nello spazio di una visione della vita umana nella quale hanno una forte rilevanza categorie come relazione, bene comune, e immagini di verità congrue con un contesto pluralistico¹¹. In tal modo, il pontefice argentino contestualizza il proprio magistero morale nell'ambito di una visione della società come spazio nel quale realizzare non soltanto la tolleranza tra differenze tra loro estranee,

¹⁰ E. SCALFARI, *Francesco: Io, Ratzinger e la terra da salvare*, intervista di Eugenio Scalfari, in «La Repubblica», 16 gennaio 2020, p. 3.

¹¹ Per un approfondimento di tali questioni, mi permetto di rimandare a S. SERAFINI, *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium, Roma 2019, pp. 445-498.

ma attivare processi capaci di favorire sinergie tra diverse forme di esperienza religiosa e tra diverse visioni del mondo e della vita umana.

Il pontificato di papa Francesco, con il rimando allo spirito innovatore del Vaticano II che esso fa proprio, costituisce in tal senso il riferimento a partire dal quale risulta possibile attivare un ripensamento della teologia morale in un orizzonte non normato da un modello di pensiero che teorizza l'esistenza di un ordine morale legittimato dal riferimento a una struttura ontologica di cui la legge naturale costituisce l'espressione privilegiata.

L'attuale pontefice sembra infatti voler uscire dalla postura mentale che fa uso dell'apparato argomentativo della logica e della metafisica per legittimare una dottrina religiosa e un ordine morale. In particolare, attraverso il Cammino Sinodale, egli intende dare alla Chiesa una «forma» e un «volto» che le consentano di praticare una comunicazione non dottrinarica e non precettistica della fede e della morale cristiana. Con il suo magistero, papa Francesco non intende infatti proporre obblighi e divieti di carattere morale o religioso, ma suscitare un interesse attivo verso l'esperienza cristiana. In esso si avverte un'eco dell'impostazione che Giovanni XXIII aveva dato al Concilio, nel desiderio di instaurare un rapporto positivo con la cultura dell'umanità contemporanea, che rifugge da condanne.

Severino Dianich, per indicare il mutamento di prospettiva in atto nel magistero di papa Francesco, usa l'espressione «Magistero in movimento»¹². Tale cambiamento è da collegare con la recezione delle indicazioni del Concilio Vaticano II. Il papa, infatti, «non fa che riproporre ciò che i Padri conciliari avevano avanzato nel prospettare il futuro»¹³ della Chiesa. Nel suo pontificato

si rivive il clima del concilio Vaticano II [...]. Spinge all'innovazione, in una Chiesa che in questi ultimi tempi sembra essersi rinchiusa in se stessa, quasi oppressa dall'ansia di dover contrastare un'evoluzione del costume e della legislazione degli Stati che sta travolgendo il millenario *ethos* della tradizione cristiana¹⁴.

Il timore del relativismo, la preoccupazione di smarrire una posizione dominante a livello sociale e politico, che hanno di fatto caratterizzato la vita della Chiesa negli ultimi decenni, sono, secondo Dianich, tra le cause del fatto che «il Concilio non ha potuto sviluppare tutte le sue ampie potenzialità. Ora è dai condizionamenti di questa preoccupazione che papa Francesco sembra volersi liberare»¹⁵.

Questo «Magistero in movimento» promuove un nuovo stile ecclesiale, e prende indirettamente le distanze da forme di discorso morale che legittima-

¹² S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Bologna 2016.

¹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

no la norma a partire dall'ammissione dell'esistenza di un ordine oggettivo, che precede le esperienze e le storie effettive delle persone, al quale la loro coscienza e la loro libertà si deve adeguare. Questa mentalità appare come frutto di un pensiero che rifugge dalla identificazione della fede come dottrina da credere da cui dedurre una legislazione morale destinata a regolare aspetti rilevanti della vita della persona e della collettività. La «pressione» indotta dal magistero di papa Francesco e dai processi sinodali induce invece a considerare il fatto che la fede esiste nella coscienza dei credenti e nell'esperienza vissuta del popolo di Dio. La vita morale non va quindi disconnessa dalle variazioni di spazi, tempi, culture, che caratterizzano l'esistenza dei credenti. In tal modo, il magistero non appare semplicemente come il portatore del *munus docendi*, ma come guida della Chiesa che si fa interprete del vissuto dei fedeli, e attivatore di dinamiche pastorali che favoriscono la pratica di una fede realmente vissuta.

Papa Francesco non sembra dunque voler ancorare la fede al monopolio dottrinale di un magistero che ne definisce la struttura teologica di fondo. Infatti, scrive in *Evangelii Gaudium*,

a quanti sognano una dottrina monolitica difesa da tutti senza sfumature, ciò può sembrare un'imperfetta dispersione. Ma la realtà è che tale varietà aiuta a manifestare e a sviluppare meglio i diversi aspetti dell'inesauribile ricchezza del Vangelo¹⁶.

Collocandosi in questo orizzonte, papa Francesco, all'inizio di *Amoris Laetitia*, sottolinea il valore della ricerca teologica e la positività di un pluralismo di posizioni in ordine all'approfondimento di alcune questioni dottrinali.

La complessità delle tematiche proposte ci ha mostrato la necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali [...]. 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 o alcune conseguenze che da essa derivano. Questo succederà fino a quando lo Spirito ci farà giungere alla verità completa (cf. *Giovanni* 16,13), cioè quando ci introdurrà perfettamente nel mistero di Cristo e potremo vedere tutto con il suo sguardo¹⁷.

Il riconoscimento della pluralità di prospettive teologiche non implica l'azzeramento del ruolo dell'autorità, ma la rinuncia all'uniformità e ad una voce monocorde che proclama la verità infallibile, che può dare l'apparenza di sicurezza ma che in realtà uccide la vita. Il problema, infatti, non sta nell'esistenza

¹⁶ FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, Roma 2013, n. 40.

¹⁷ FRANCESCO, *Esortazione Apostolica post-sinodale Amoris Laetitia sull'amore nella famiglia*, Roma-Città del Vaticano-Milano 2016, nn. 2-3.

di un'autorità, che è necessaria per la vita della Chiesa, ma nella sua identificazione con una istanza normativa che spegne in essa ogni dibattito. Questo tipo di impostazione distorce la funzione di servizio ecclesiale che il magistero offre alla formazione della coscienza credente, e impoverisce la forza comunicativa del valore morale che intende promuovere. Infatti,

l'autorità della Chiesa – osserva Sergio Bastianel – potrà anche indicare un comportamento come il più adatto, nell'ambito civile, in un determinato momento ed è possibile che tale indicazione sia impegnativa e anche vincolante in senso stretto per la coscienza, ma in forza del valore che propone, il che avrà la logica di evidenza propria del valore stesso¹⁸.

Collocandosi in questa visione del magistero, papa Francesco sostiene la necessità di rivedere la portata di alcune norme morali.

Nel suo costante discernimento, la Chiesa – si legge in *Evangelii Gaudium* – può anche giungere a riconoscere consuetudini proprie non direttamente legate al nucleo del Vangelo, alcune molto radicate nel corso della storia, che oggi ormai non sono più interpretate allo stesso modo e il cui messaggio non è di solito percepito adeguatamente. Possono essere belle, però ora non rendono lo stesso servizio in ordine alla trasmissione del Vangelo. Non abbiamo paura di rivederle. Allo stesso modo, ci sono norme o precetti ecclesiali che possono essere stati molto efficaci in altre epoche, ma che non hanno più la stessa forza educativa come canali di vita¹⁹.

3. Il *sensus fidei/fidelium* e la fondazione delle norme morali

La centralità assegnata da papa Francesco alla struttura storica delle espressioni personali e sociali, richiede alla teologia morale una comprensione più approfondita delle problematiche morali, assumendo il metodo induttivo e superando la doppia fondazione delle norme morali. Vi è infatti nella riflessione teologico-morale tradizionale un tipo di fondazione delle norme, specie per quelle che afferiscono all'ambito personale e in materia sessuale, che fa uso del paradigma della legge naturale vagliato dalle categorie neoscolastiche, e un altro tipo di fondazione, in particolare per quelle norme di carattere sociale, che si articola attraverso il dialogo con le scienze e prestando attenzione alla storicità dell'esperienza umana. Il superamento di questa doppia fondazione (personale e sociale) delle norme morali richiede una ermeneutica che aiuti a superare norme di comportamento radicate in conoscenze prescientifiche scadute o addirittura false, oppure in stili di vita che appartenevano a un contesto

¹⁸ S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, p. 279.

¹⁹ FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, n. 43.

socioculturale radicalmente diverso dagli stili di vita odierni. A tale scopo, la riflessione morale deve farsi carico di un dialogo tra magistero e *sensus fidei/fidelium*, e che sia capace, inoltre, di interagire positivamente con le scienze e la cultura contemporanea.

Nel contesto del rapporto tra magistero e *sensus fidelium*, il Concilio Vaticano II, nella *Lumen Gentium*, ha offerto una formulazione classica del *sensus fidelium*.

La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, (cf. 1Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi – si legge nel documento – nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. [...] Il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cf. *Gdc* 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita²⁰.

Occorre tuttavia rilevare che, nonostante le parole della *Lumen Gentium*, il concetto di *sensus fidelium* è stato considerato per molto tempo con «diffidenza, specialmente da parte della gerarchia romana»²¹. Un magistero che minimizza il contatto e gli scambi reciproci con la sensibilità dei credenti si «isola e parla solo per se stesso, ripetendosi incessantemente o citandosi, come per confermare l'esistenza di una ricezione ecclesiale che in effetti manca»²². Così formulato l'insegnamento del magistero appare «inadeguato»²³, poiché si pensa che «basti fare dichiarazioni, senza prendersi il disturbo di chiedere se i fedeli riconoscano il messaggio – e riconoscano in esso “se stessi” – cioè, se vi trovano o no la loro fede»²⁴.

Tale impostazione, che segna da decenni la vita ecclesiale e la riflessione teologico-morale, sembra oggi volgere ad una profonda correzione. In effetti, al di là degli esiti del Cammino Sinodale, occorre ricordare che il documento *Il «sensus fidei» nella vita della Chiesa*, pubblicato nel 2014 dalla Commis-

²⁰ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*. Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, Roma-Città del Vaticano 1964, n. 12.

²¹ P. VALADIER, *Il concetto di sensus fidelium è desueto?*, in J.F. KEENAN, (a cura di), *Etica teologica cattolica nella Chiesa universale*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2007, p. 271. Per un approfondimento del rapporto tra *Sensus fidei/fidelium* e Magistero, e del suo rapporto con la teologia morale cf. A. AUTIERO, *Sensus fidelium e Magistero dal Concilio Vaticano II ad oggi*, in A. ROVELLO, *La morale ecclesiale tra sensus fidelium e Magistero*, Cittadella Editrice, Assisi 2016, pp. 13-36; A. BONANDI, *Spunti per una teologia del magistero morale nell'ottica del sensus fidei/fidelium*, in ROVELLO, *La morale ecclesiale*, cit., pp. 61-98.

²² *Ibid.*, p. 273.

²³ *Ibid.*, p. 273.

²⁴ *Ibid.*, p. 273. Per un approfondimento del rapporto tra Magistero e l'ascolto dei fedeli, cf. C. ZUCCARO, «Magistero e fedeli in reciproco ascolto», in Rovello, *La morale ecclesiale*, cit., pp. 99-140.

sione Teologica Internazionale, espone alcune considerazioni sul rapporto che dovrebbe intercorrere tra magistero e *sensus fidei/fidelium*, ed entro cui collocare la riflessione morale. Il documento afferma che il Concilio ha respinto «la distorta rappresentazione di una gerarchia attiva e di un laicato passivo, e in particolare la nozione di una rigorosa separazione fra Chiesa docente (*Ecclesia docens*) e Chiesa discente (*Ecclesia discens*)»²⁵. L'ecclesiologia conciliare di comunione, che rappresenta inoltre lo sfondo entro cui si colloca il Cammino sinodale, riconosce infatti che lo Spirito agisce in modo diverso, ma complementare, nei diversi stati di vita, nelle diverse «maniere di essere umani», e nelle diverse strutture ecclesiali.

Il *sensus fidei/fidelium* non riguarda inoltre soltanto l'atto del credere, ma anche la sua applicazione alla vita. Infatti, continua il documento, esso è una «capacità attiva mediante la quale i fedeli sono resi capaci di comprendere, vivere e annunciare le verità della rivelazione divina»²⁶. Viene così superata una concezione intellettualistica della fede come mero assenso alle verità, poiché del *sensus fidei* fa parte il nesso esistente tra pratica della fede e sua più profonda comprensione.

La connessione tra fede e vissuto esistenziale induce il documento della Commissione Teologica ad affrontare la questione della «recezione» della dottrina e delle norme morali da parte del popolo cristiano. «Avvertiti dal proprio *sensus fidei* – si legge nel documento – i singoli credenti possono giungere a rifiutare l'assenso a un insegnamento dei propri legittimi pastori se non riconoscono in tale insegnamento la voce di Cristo, il buon Pastore»²⁷. La mancata recezione o il rifiuto da parte dei fedeli di un insegnamento è dunque da valutare attentamente. Non sempre, infatti, è segno di debolezza o di mancanza di fede indotta da acritica assunzione della cultura contemporanea, ma può «essere segno che determinate decisioni sono state prese da chi ne ha autorità senza tenere in debito conto l'esperienza e il *sensus fidei* dei fedeli, o senza che il magistero abbia consultato a sufficienza i fedeli»²⁸.

La connessione tra magistero e *sensus fidei/fidelium*, e la conseguente attenzione che esso deve rivolgere alla «recezione» delinea lo spazio in cui deve situarsi la riflessione morale. Si legge, in tal senso, nel documento della Commissione Teologica:

Essendo a servizio dell'intelligenza della fede [...] la teologia s'impegna a fornire alla Chiesa stessa una precisione oggettiva in ciò che riguarda il contenuto della fede; essa dipende necessariamente dall'esistenza del *sensus fi-*

²⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il «sensus fidei» nella vita della Chiesa*, Roma 2014, n. 4.

²⁶ *Ibid.*, n. 45.

²⁷ *Ibid.*, n. 63.

²⁸ *Ibid.*, n. 123.

delium e dal suo corretto esercizio. Questo *sensus fidelium* non è per i teologi soltanto oggetto d'attenzione, ma costituisce un fondamento e un *locus* per la loro opera. La teologia ha dunque una doppia relazione con il *sensus fidelium*. Da una parte, i teologi dipendono dal *sensus fidei*, poiché la fede che essi studiano e che spiegano vive nel popolo di Dio. In questo senso, la teologia si deve porre alla scuola del *sensus fidelium*, al fine di scoprirvi le risonanze profonde della parola di Dio. Dall'altra parte, i teologi aiutano i fedeli a esprimere il *sensus fidelium* autentico, ricordando loro le linee essenziali della fede e aiutandoli a evitare le deviazioni e le confusioni causate dall'influenza di elementi immaginari provenienti da altrove²⁹.

In tale orizzonte, il problema della «recezione» della norma morale diviene una questione di cui la teologia morale deve farsi carico. Occorre precisare, al riguardo, che il *sensus fidei/fidelium* non è una categoria sociologica ma teologica. La recezione di un insegnamento non fa infatti riferimento a sondaggi di opinioni, ma indica l'accettazione, prodotta dallo Spirito Santo, da parte della comunità ecclesiale di verità riguardanti la fede e i costumi. E la recezione di un insegnamento presuppone un profondo senso della «sinodalità» della Chiesa, poiché la recezione implica che l'individuo e le comunità ecclesiali accettino di fornire un lavoro, a volte lungo e doloroso, di comprensione, di appropriazione e persino di conversione. Lavoro esercitato nella Chiesa (*sensire cum Ecclesia*) in un clima di preghiera, di seria ricerca intellettuale, e con un atteggiamento di umiltà.

Per far fronte in modo adeguato al problema morale della recezione delle norme morali, oltre al rapporto tra *sensus fidei/fidelium* e magistero, la teologia morale deve essere capace di dialogo con le scienze della natura e le scienze umane. Il riconoscimento, da parte del Concilio, dell'«autonomia delle scienze» e del loro metodo, obbliga la riflessione teologico-morale ad affinare la propria specificità metodologica, che consiste nella «capacità di porre delle domande precise che riguardano il compimento umano riguardo alle problematiche disparate in cui il pensiero teologico-morale si esercita»³⁰.

Nel dialogare con altre scienze la teologia morale si confronta con paradigmi diversi dal proprio e deve perciò trovare il modo di interagire positivamente con essi. Su tale questione l'enciclica *Laudato si'* offre una significativa indicazione attraverso il paradigma dell'«ecologia integrale», che connette tra loro, in prospettiva interdisciplinare, vari ambiti del sapere, e presenta uno sfondo antropologico che funge da riferimento per orientare le valutazioni etiche. In tal modo prende forma una riflessione morale che connette l'esperienza religiosa e i problemi di senso che ogni persona si pone, con le indicazioni cognitive provenienti dalle scienze sociali, dall'etica filosofica e dalla teologia morale.

²⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il «sensus fidei»*, n. 81.

³⁰ H. M. YÁÑEZ, *La «forma di Chiesa» nei documenti magisteriali di Francesco*, in «Teologia» 62 (2017), p. 189.

In tale prospettiva, l'enciclica offre indicazioni metodologiche per la riflessione teologico-morale. La *Laudato si'*, infatti, assume il metodo indicato dal Concilio riguardo al dialogo con le scienze, un dialogo in cui le diverse discipline si ascoltino a vicenda, rispettando le proprie competenze e la propria autonomia argomentativa. Tale dialogo di tipo interdisciplinare consente sia di evitare l'uso apologetico o retorico delle scienze per provare o sostenere *a posteriori* le affermazioni della morale sociale, sia di evitare il mito secondo cui si possa studiare la società o le altre realtà umane da una posizione perfettamente neutra, e quindi l'idea che i fatti che ci vengono presentati dalle scienze sono completamente indipendenti dalle visioni antropologiche e morali dell'essere umano e delle società umane. Di fronte ai tentativi di adottare tale metodo, in particolare nelle questioni riguardanti la morale sessuale e la riflessione bioetica, il cattolicesimo postconciliare ha in effetti opposto una certa resistenza.

L'assunzione del metodo interdisciplinare comporta, inoltre, un affinamento dell'argomentazione teologico-morale. In particolare, il pontefice rifiuta l'idea secondo la quale la morale cattolica debba concentrarsi su discorsi *ad intra*, e la convinzione secondo cui il suo compito è di pensare i problemi contemporanei a partire da contenuti specificatamente cristiani, annullando, in tal modo, ogni possibilità per l'attuazione di un dialogo con i non credenti e con i credenti di altre religioni. La Chiesa ha sempre sostenuto che ci deve essere un modo non violento, non paternalistico, razionalmente valido, di includere il discorso religioso nel discorso pubblico. La *Laudato si'* sottolinea il fatto che, da un lato, «le convinzioni di fede offrono ai cristiani, e in parte anche ad altri credenti, motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili»³¹, e dall'altro, i grandi testi classici della tradizione cristiana possono offrire a tutti una «forma di saggezza che non può essere trascurata» per identificare i valori morali universali. Al numero 67 la *Laudato si'* sostiene inoltre che è «importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica». Ciò significa che non si possono cercare nella lettera del testo biblico soluzioni a problemi contemporanei, oppure utilizzare una serie di citazioni bibliche per sostenere un discorso già costituito. Il messaggio biblico va invece compreso attraverso gli strumenti dell'esegesi e dell'ermeneutica teologica, e impiegato come modello euristico per interpretare e illuminare la realtà.

4. Conclusione: teologia morale e ragione ermeneutica

I sentieri delineati dal magistero di papa Francesco disegnano il compito che la teologia morale è chiamata a svolgere in un tempo, non solo di rapidi e

³¹ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, Roma-Città del Vaticano 2015, n. 64.

profondi cambiamenti, ma in un «vero e proprio cambiamento d'epoca»³², in cui va realizzandosi la transizione verso un «radicale cambio di paradigma»³³ che richiede di dar corso a un dialogo a tutto campo e a un'autentica «cultura sinodale» in grado di dar vita a una «forma di Chiesa» capace di elaborare teorie e tipologie di prassi pastorale caratterizzate da uno stile dialogico, dalla partecipazione attiva dei fedeli battezzati, e dall'intento di dare vita a processi di costruzione della storia che consente ai conflitti e alle tensioni che si producono nelle vicende umane di «raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita»³⁴.

In tale contesto, l'interdisciplinarietà, la rilevanza conferita al soggetto e alla storicità dell'esistenza, la valorizzazione del *sensus fidei/fidelium*, la soggettività credente del popolo di Dio, la vocazione sinodale della Chiesa, costituiscono il terreno su cui costruire una riflessione teologico-morale capace di interagire con le trasformazioni in atto.

A tale scopo, è necessario che la teologia morale comprenda in maniera più adeguata il legame esistente, rimarcato a più riprese dal Cammino sinodale, tra «luce del Vangelo e esperienza umana». In passato tale relazione veniva pensata in termini riduttivi. Rivelazione e tradizione ecclesiale erano infatti concepite come un sistema di principi e di norme da applicare alle diverse situazioni. Il presupposto implicito presente in questo tipo di mentalità è dato dalla convinzione che sia possibile definire il messaggio morale evangelico e l'essenza dell'uomo astraendoli dal tempo e dal radicamento storico. La ragione profonda di questa mentalità va ricercata nella mancanza di attenzione alla dimensione della storicità, che connota radicalmente la condizione umana. L'uomo è infatti un essere essenzialmente storico, nel senso che non può essere compreso e definito al di fuori della storia, ma soltanto all'interno di essa e attraverso di essa.

Il Concilio Vaticano II ha indotto i teologi a prendere atto che la storicità è una componente strutturale dell'esistenza umana, conducendo alla consapevolezza del fatto che essa comporta la storicità della conoscenza che gli uomini hanno di sé e del mondo, e delle pratiche con le quali danno forma alla loro esistenza. Anche il messaggio biblico, l'annuncio di salvezza di cui è portatore, è radicato nella storia. Esso è filtrato da tutto l'uomo, dalla sua cultura, dai diversi ambienti in cui egli è vissuto. Rivolgendosi all'uomo, Dio parla con «parole» di uomo, accettando le leggi del linguaggio umano.

Il ricorso ai testi della Rivelazione non può quindi prescindere dal fatto che essi non sono estranei al divenire storico, e sono, come tali, soggetti alle dinamiche della cultura, anche se contengono una verità che disvela il senso

³² FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesastiche, Roma-Città del Vaticano 2018, n. 3.

³³ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, n. 3.

³⁴ *Ibid.*, n. 4.

dell'esistenza personale e collettiva degli uomini e dell'evoluzione del cosmo. La teologia è vincolata alla Parola di Dio, la quale, però, in quanto Parola di Dio, si esprime nel linguaggio umano, con le strutture che lo caratterizzano, e le acquisizioni cognitive legate all'ambiente storico in cui esso si sviluppa. Di conseguenza, anche la Parola di Dio, come la parola umana, è soggetta a un processo di «interpretazione infinita». In tal modo, la necessità dell'interpretazione è postulata dalla natura del messaggio, che per restare tale, deve essere costantemente ricompreso e riattualizzato.

La pratica ermeneutica di testi letterari, giuridici, come pure dei testi biblici e della tradizione religiosa, evidenzia il fatto che l'accesso alla verità non è dato una volta per tutte, ma è segnato da determinazioni storiche, culturali, sociali, da pregiudizi, da interessi.

Qui emerge in tutta la sua complessità – osserva il teologo olandese Edward Schillebeeckx – il problema ermeneutico: la situazione contemporanea con la sua propria concezione dell'esistenza, è una situazione «ermeneutica», e solo muovendo da essa, ed in essa, non al di sopra o al di fuori o prescindendo da essa, riusciremo ad avvertire in spirito di fede ciò che il messaggio biblico vuole farci intendere³⁵.

Anche nel campo della riflessione teologico-morale si rende quindi necessaria l'assunzione dell'istanza interpretativa, la quale implica l'abbandono della metodologia essenzialista-deduttiva per fare propria una metodologia induttiva e interdisciplinare caratterizzata da una conversazione «trialogale»³⁶. Un «trialogo» che vede connessi tra loro il modo di comprendere Dio, l'umanità, il mondo, rintracciabile nella automanifestazione di Dio prodottasi nella concreta determinatezza storica «dei gesti e parole» di Gesù Cristo, la riflessione sul senso del mondo e della vita umana elaborata dalla filosofia, la conoscenza del mondo e dell'uomo offerta dalle scienze della natura e dalle scienze umane. In tal modo, l'obiettivo dell'ermeneutica è cogliere il senso dell'esistenza umana nel suo essere e nel suo farsi. Come tale essa comprende globalmente i processi in base ai quali si determinano gli orientamenti concreti del vissuto umano; costituisce il contesto trascendentale entro il quale collocare le analisi più dettagliate e le interpretazioni più circoscritte dell'esperienza dell'uomo nello sforzo di confrontarle con la parola di Dio e di enucleare gli orientamenti di valore per l'esistenza quotidiana.

A partire da tale prospettiva, la teologia morale, in quanto teoria critica dell'agire del credente, si caratterizza per l'analisi dei modelli cui fa ri-

³⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica. Identità della fede nella sua interpretazione*, in E. SCHILLEBEECKX – P. SCHOONENBERG, *Fede e interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1971, p. 31.

³⁶ J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. I. Héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002, p. 53.

ferimento il vissuto personale e ecclesiale dei credenti, confrontandoli con l'insegnamento e la prassi di Gesù, e si qualifica, inoltre, per l'esplorazione di possibilità inedite di incarnazione della fede aperta dalle conoscenze sul mondo e sulla vita umana prodotte dalla filosofia, dalle scienze della natura e dalle scienze umane.

La conoscenza e i metodi della riflessione filosofica e scientifica sono dunque necessari per l'approfondimento dell'esperienza morale e per la comprensione di quei meccanismi che presiedono alla formulazione delle norme e dei modelli di comportamento. Infatti, il discernimento su quanto una norma morale esige non può avvenire senza lo sforzo di interpretazione personale e di conoscenza del contesto culturale in cui essa si è prodotta e affermata, e vagliare, alla luce dell'apporto delle scienze della natura e delle scienze umane, della riflessione filosofica, le sue possibilità di traducibilità nel presente. In tale prospettiva, osserva Bastianel, la norma morale rappresenta «un aiuto dal punto di vista della conoscenza, con il peso dell'autorevolezza che viene dal fatto che un valore è stato ritenuto tanto importante da dover essere formulato in norma»³⁷. Essa, infatti, trasmette una «sapienza etica condivisa e verificata nel tempo, risultato di esperienza compresa e riflessa, mediata da persone che già sono state interpellate dal valore in questione»³⁸. Tuttavia, la semplice osservanza di essa «non basta a spiegare la corretta attuazione del valore al quale essa vuole rimandare [...]. La norma, essendo necessariamente astratta, non può che rimandare alla coscienza personale tutta la sua responsabilità di fronte alle circostanze concrete»³⁹. In tal senso, si rende necessaria l'istanza interpretativa per rendere intellegibile la norma in mutate condizioni di comprensibilità.

Applicata alla riflessione teologico-morale, con le problematiche riguardanti l'agire dei credenti di cui essa si occupa, il modello cognitivo dell'ermeneutica non comporta un esito relativistico, perché, la duttilità delle norme, il loro essere espressione di un preciso momento ecclesiale e socioculturale, il tentativo che esse rappresentano di incarnare le grandi istanze dell'evangelo qui ed ora, non implicano adesione a un radicale relativismo. Sono soltanto conseguenza dell'accettazione incondizionata della storia, la quale, in quanto storia salvata da Gesù Cristo, contiene potenzialità inedite che, agendo sotto la forza dello Spirito, portano a compimento il progetto di Dio.

Una teologia morale ripensata nell'orizzonte di una «ragione ermeneutica» non sacrifica dunque il dato della Rivelazione alle attese del soggetto, singolo o collettivo che sia, ma neppure lo annulla in nome del primato e della imperatività del contenuto di cui è portatrice. Una riflessione teologica di questo genere mantiene infatti una tensione tra oggettività della Rivelazione e condizione del

³⁷ S. BASTIANEL, *Coscienza, onestà, fede cristiana. Corso fondamentale di etica teologica*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, p. 209.

³⁸ *Ibid.*, p. 210.

³⁹ *Ibid.*

soggetto, perché si accosta al dato rivelato, che è già posto in termini definitivi nella concreta determinatezza dell'evento cristologico, con la consapevolezza che esso, per essere compreso, deve essere continuamente ripensato e riproposto in termini sempre nuovi nei mutevoli contesti della vita dei credenti.

Serafini Sebastiano
Via Ugo La Malfa, snc
63900, Fermo
serafinidonsebastino@gmail.com

Parole chiave

Sinodo, *Sensus fidei/fidelium*, Magistero di papa Francesco, Teologia morale cattolica, Ermeneutica teologica

Keywords

Synod, *Sensus fidei/fidelium*, Magisterium of Pope Francis, Catholic moral Theology, Theological Hermeneutics

UNA CHIESA IN ASCOLTO

A CHURCH THAT LISTENS

Giovanni Varagona*

Abstract

The Synod of Bishops, particularly in the initial phase of its journey, urged the Church as a whole and individual communities to pay attention to the dimension of listening as a fundamental condition for the synodal path. This article compares the indications provided in the Preparatory Document and in the Vademecum presented to initiate the Synod's work in the first phase, especially regarding the consultation of the People of God, with the necessary conditions for active listening proposed by Carl Rogers, one of the greatest exponents of humanistic psychology and confirmed by Thomas Gordon. Based on these analyses, several issues require continued attention, such as the unresolved separation between the hierarchy and the People of God, as well as the need for a discernment filter as a mediator between listening and participation in ecclesial life.

* * *

Il Sinodo dei Vescovi, in particolare nella fase iniziale del suo percorso, ha provocato la Chiesa nel suo insieme e le singole Comunità a porre l'attenzione alla dimensione dell'ascolto come condizione fondamentale per il cammino sinodale. L'articolo mette a confronto le indicazioni date nel Documento Preparatorio e nel Vademecum presentato per avviare i lavori del Sinodo nella Prima fase, soprattutto per la consultazione del Popolo di Dio, con le condizioni necessarie per un ascolto attivo proposte da Carl Rogers, tra i massimi esponenti della psicologia umanistica e confermate da Thomas Gordon. Da questi analisi, alcune questioni a cui è necessario continuare a prestare attenzione, come la non risolta separazione tra gerarchia e Popolo di Dio e il filtro necessario del discernimento come mediatore tra l'ascolto e la partecipazione alla vita ecclesiale.

* Docente di Pedagogia Generale e di Pedagogia Speciale presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose delle Marche *Redemptoris Mater*.

1. Una Chiesa in ascolto

1.1. *Il documento Preparatorio*

Già dalle sue premesse il Sinodo si propone di curare l'accoglienza e l'ascolto.

La prima voce in assoluto a cui prestare attenzione e cura per imparare a camminare insieme è quella dello Spirito, «rimanendo aperti alle sorprese che certamente predisporrà per noi lungo il cammino»¹.

Nella Terza parte del Documento si precisa che l'ascolto dello Spirito passa dall'ascolto delle Scritture, capaci di illuminare in modo sempre nuovo le profondità della Rivelazione².

È importante qui rilevare come, riguardo l'ascolto delle Scritture, si metta in rilievo la «scena comunitaria»³ in cui si svolge l'azione evangelizzatrice di Gesù: la ricostruzione della dignità della persona, in particolare separati da Dio e abbandonati dalla comunità che accompagna l'annuncio del regno è «confermata dallo sguardo di Dio e restituita al riconoscimento della comunità»⁴.

I passaggi evangelici che confermano questa modalità di azione di Gesù sono decisivi: l'ascolto delle «appassionate rimostranze» della donna Cananea, il dialogo inusuale e scandaloso con la Samaritana al Pozzo e il ripetuto incontro con il cieco nato «che la religione ufficiale aveva liquidato come estraneo al perimetro della grazia»⁵.

Sia consentita qui una annotazione sull'incontro con la donna in terra di Canaan, utile nello sviluppo di questo lavoro in quanto decisiva per segnalare che la disponibilità all'ascolto non è solo attenzione all'altro, ma condizione indispensabile per una crescita, una maturazione, se non una conversione addirittura, dello stesso soggetto ascoltante: rimane infatti più di un dubbio se la risposta dura di Gesù alla richiesta di intervento sulla figlia sia da liquidare come uno stimolo del Maestro per sollecitare la fede (meglio, la dichiarazione di fede) o richieda un maggiore approfondimento su quanto l'ascolto profondo della necessità prima e della fede poi della madre sofferente abbiano provocato una autentica *conversione* di Gesù a cui viene spalancata la possibilità di una salvezza che superi i confini di Israele. Un po' come del serrato confronto a proposito delle sorti di Sodoma in Gen 18, dove l'accoglienza della interces-

¹ SINODO DEI VESCOVI 2021-2023, *Per una Chiesa Sinodale, Documento Preparatorio* n° 2 in https://www.synod.va/content/dam/synod/common/preparatory-document/pdf-desktop/ita_prepa_desktop.pdf (ultima consultazione 31/01/2025).

² Cf. *ibid.*, n° 16.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, n° 17.

⁵ *Ibid.*, n° 18.

sione di Abramo permette a Dio di ricordarsi della sua giustizia: «lungi da te il far morire il giusto con l'empio»⁶.

Questa possibilità di conversione della Chiesa stessa viene rimarcata con l'episodio di At 10 dove lo stesso Pietro è costretto a vincere la propria resistenza, dovuta all'attaccamento alle «proprie categorie culturali e religiose»⁷. L'ascolto dello Spirito, quindi, ma Spirito che si manifesta spesso anche in chi siamo portati a non riconoscere, ma che può provocare la nostra conversione se restiamo disponibili ad un ascolto e ad una accoglienza che superino le nostre resistenze. Solo questo doloroso sforzo di Pietro permette a lui e Cornelio di diventare 'dialoganti', capaci quindi di cambiamento provocato reciprocamente, cambiamento che rafforza in primis la fedeltà a Dio e immediatamente dopo la conversione e la novità per tutta la comunità a cui Pietro appartiene.

Così anche la Chiesa, nel cammino sinodale, è chiamata ad un ascolto capace di provocare conversione, non solo in chi viene accolto ed ascoltato, ma anche per la Chiesa stessa che si fa attenta e promuove questo ascolto. Ricordando lo stimolo di Papa Francesco⁸ di fronte alle difficoltà che la Chiesa vive a causa del «peso di una cultura impregnata di clericalismo, che eredita dalla sua storia, e di forme di esercizio dell'autorità su cui si innestano i diversi tipi di abuso»⁹ si cercano possibili vie di soluzione proprio mettendosi in ascolto di «nuovi linguaggi della fede e nuovi precorsi in grado non solo di interpretare gli eventi da un punto di vista teologico, ma di trovare nella prova le ragioni per rifondare il cammino della vita cristiana ed ecclesiale»¹⁰.

Si richiede pertanto una dimensione di ascolto di ciò che già nella Chiesa sta germinando, ma che rischia di passare sottotraccia a causa della propensione, tipicamente clericale, di una comunicazione della fede possibile solo in un verso, quello dall'alto verso il basso.

In particolare il *Documento Preparatorio* indica, tra le prime categorie a cui dare ascolto, i giovani, le donne e le comunità cristiane dei paesi in cui il cattolicesimo è minoranza spesso perseguitata¹¹.

Per questo la sinodalità viene concepita come «la scelta di avviare processi di ascolto, dialogo e discernimento comunitario, a cui tutti e ciascuno possano partecipare e contribuire»¹².

Questo cammino sinodale si articola pertanto in dieci nuclei tematici che, in modo congruente con le premesse, pongono come prima attenzione la consapevolezza di un cammino da fare *insieme* (I. I compagni di viaggio), e co-

⁶ Gen 18,25.

⁷ Documento Preparatorio n° 23.

⁸ PAPA FRANCESCO, *Lettera al Popolo di Dio* (20 agosto 2018), Proemio.

⁹ Documento Preparatorio n° 6.

¹⁰ *Ibid.*, n° 7.

¹¹ Cf. *ibid.*, n° 8.

¹² *Ibid.*, n° 9.

me secondo nucleo il potenziamento della capacità di ascoltare (II. Ascoltare). Sottolineo in questo punto l'attenzione puntata ad «identificare i pregiudizi e stereotipi che ostacolano il nostro ascolto»¹³, in quanto una costante consapevolezza dei filtri che abbiamo è una condizione indispensabile perché la nostra capacità di ascoltare sia il più efficace possibile.

Ed è importante rilevare come l'ascolto preceda nella lista altri nuclei che dipendono direttamente da questo, e cioè il prendere la parola (III nucleo), il dialogare nella Chiesa e nella società (VI nucleo), il dialogo con le altre confessioni cristiane (VII nucleo).

1.2. *Il vademecum per il Sinodo sulla sinodalità*

Per la prima fase del Sinodo nel settembre 2021 è uscito il Vademecum per dare indicazioni per l'ascolto e il discernimento nelle Chiese locali, come manuale che accompagna il *Documento Preparatorio*. Già dalla introduzione appare chiaro che l'ascolto non viene inteso semplicemente come uno strumento di apertura, ma come una caratteristica imprescindibile e necessaria dell'essere Chiesa in cammino. Tanto è vero che va radicato «nella meditazione delle Scritture, nella liturgia e nella preghiera»¹⁴.

La particolarità di questo Sinodo è che chiama la Chiesa a riflettere su se stessa, sulla propria missione e capacità di sinodalità. Per cui il primo necessario passo, quasi obiettivo generale del Sinodo stesso, è «ascoltare, insieme all'intero Popolo di Dio, ciò che lo Spirito Santo sta dicendo alla Chiesa» attraverso la Scrittura, e la *Tradizione vivente* della Chiesa, premessa indispensabile per poi poterci «ascoltare l'un l'altro, specialmente coloro che si trovano ai margini»¹⁵.

In questo percorso di abilitazione all'ascolto, la prima fase si concentra sulle Chiese locali¹⁶. È importante notare che la disponibilità all'ascolto è offerta anche oltre i meccanismi organizzativi del sinodo (la consultazione dei fedeli nel processo sinodale delle Chiese locali), in quanto a tutti è permesso di inviare il proprio contributo direttamente alla Segreteria Generale¹⁷.

In ogni caso lo sforzo richiesto dal Vademecum è quello di cercare di raggiungere il maggior numero di fedeli adoperandosi per favorire la «massima inclusione e partecipazione»¹⁸, adattando alle varie situazioni e circostanze le

¹³ *Ibid.*, n° 30.

¹⁴ SINODO DEI VESCOVI, *Vademecum per il sinodo sulla sinodalità* (settembre 2021), n°1.1. in https://www.synod.va/content/dam/synod/common/vademecum/ita_vade.pdf (ultima consultazione 31/01/2025).

¹⁵ *Ibid.*, n° 1.3.

¹⁶ Cf. *ibid.*, n° 1.5.

¹⁷ Cf. *ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

modalità in cui tale ascolto dovrà essere effettuato. Il primo obiettivo pertanto è la consultazione di tutti i battezzati, ponendo particolare cura a coloro che tendenzialmente rischiano di essere esclusi, in particolare «donne, portatori di handicap, rifugiati, migranti, anziani, persone che vivono in povertà, cattolici che praticano raramente o non praticano mai la loro fede»¹⁹. Con particolare creatività, chiede il *Vademecum*, va cercato l'ascolto anche di bambini e giovani. Ma l'esigenza della sinodalità chiede che si varchino anche i consueti confini ecclesiali per raggiungere anche chi, esterno alla Chiesa, può comunque contribuire «alla ricerca di ciò che è buono e vero»²⁰.

Il senso e la portata di questa disponibilità all'ascolto conduce alla seconda fase del processo sinodale, che è il *discernimento*. Questo concetto completa il significato della fase dell'ascolto, in quanto è lo sforzo di cercare, in ciò che viene accolto, la volontà a cui Dio ci chiama²¹. In altre parole il discernimento non è lo sforzo di interpretare ciò che viene ascoltato, seppur alla luce della Parola e della Tradizione, ma più precisamente la capacità di riconoscere che in ciò che viene ascoltato è espressa la chiamata di Dio. Pertanto non è semplicemente un lavoro ermeneutico, ma va vissuto nella dimensione spirituale della preghiera, della riflessione, dell'attenzione alla propria disposizione interiore, della disponibilità ad essere autentici, significativi ed accoglienti²².

La prima fase di ascolto sarà quella diocesana, partendo dagli organismi esistenti (Consiglio Pastorale Parrocchiale e Diocesano); l'incontro provocato da domande, immagini o scenari inviterà ad «ascoltarsi a vicenda e a fornire riscontri individuali e di gruppo, idee e suggerimenti»²³.

Un'interessante annotazione in questa fase raccomanda che l'ascolto riguardi «accuratamente e con ricchezza di contenuti l'esperienza delle persone»²⁴ e che esprimano l'intera gamma e diversità delle esperienze. Un ascolto profondo, che non sia solo un contributo intellettuale, ma che sia impregnato della storia, della vita, delle passioni delle persone.

Anche le varie sintesi (una per incontro, per confluire in una sintesi diocesana) dovranno «prestare particolare attenzione alle voci di coloro che non vengono mai ascoltati e integrare quello che potremmo chiamare rapporto di minoranza»²⁵.

¹⁹ *Ibid.*, n° 2.1.

²⁰ *Ibid.*

²¹ PAPA FRANCESCO, *Discorso alla cerimonia di commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, Roma, 17 ottobre 2015.

²² *Vademecum per il sinodo sulla sinodalità*, cit., n° 2.2.

²³ *Ibid.*, n° 3.1.

²⁴ *Ibid.*, n° 4.1.

²⁵ *Ibid.*

Al Vescovo Diocesano spetta di garantire che questo processo avvenga secondo le indicazioni del Sinodo, per essere «autentici custodi, interpreti e testimoni della fede della Chiesa»²⁶. Anche in questo passaggio si rivela e attualizza l'intenzione autentica del Sinodo di ascoltare, riconoscere e stimolare la fede del Popolo di Dio. Infatti il suo ruolo è quello dell'ascolto, partecipando agli incontri e ponendo attenzione alle voci dei fedeli, facendo attenzione che la sua presenza (e quella del Clero) non sortisca un effetto inibitorio nei confronti del «contributo autentico e libero dei fedeli, specialmente in circostanze in cui c'è stato uno scandalo, o semplicemente a causa di un atteggiamento di deferenza per motivi culturali»²⁷. Con queste note il Sinodo intende mettere in guardia per prevenire situazioni che possano ostacolare da una parte la libera espressione, dall'altra la capacità di un ascolto sincero e genuino.

Infine, nelle proposte per l'organizzazione di questo primo passo del processo sinodale, nel Vademecum viene fatta una proposta per rendere più efficace questa fase: «l'ascolto reciproco si arricchisce conoscendosi e condividendo la vita insieme. Può essere molto utile condividere un'attività comune prima di iniziare gli incontri e dialogare»²⁸. L'ascolto quindi si caratterizza non come semplice condivisione di idee, ma come l'accoglienza reciproca di storie, vissuti, emozioni, gioie e sofferenze che possono essere liberate ed espresse non tanto attorno ad un tavolo o a sedie messe in cerchio, quanto attraverso la consapevolezza di una vita condivisa e reciprocamente accolta.

Nell'Appendice B del documento questo aspetto viene ulteriormente ribadito dalle indicazioni raccomandate nell'approccio alle domande, durante la fase di consultazione del gruppo sinodale:

- *Ricordare le nostre esperienze*: Quali esperienze della nostra Chiesa locale richiama alla mente questa domanda?
- *Rileggere queste esperienze in modo più approfondito*: Quali gioie hanno portato? Quali difficoltà e ostacoli hanno incontrato? Quali ferite hanno rivelato? Quali intuizioni hanno suscitato?
- *Raccogliere i frutti da condividere*: Dove in queste esperienze risuona la voce dello Spirito Santo? Cosa ci chiede lo Spirito? Quali sono i punti da confermare, le prospettive di cambiamento, i passi da compiere? Dove registriamo un consenso? Quali strade si stanno aprendo per la nostra Chiesa locale?²⁹.

L'ascolto è accoglienza di storie, di vite, di passioni, di gioie e di ferite, di intuizioni e di scoperte che spesso le parole non riescono a raccontare in modo completo ed esaustivo.

²⁶ *Ibid.*, 4.2.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, n° 5.2.

²⁹ *Ibid.*, Appendice B.

2. L'ascolto nelle scienze umane

La dimensione dell'ascolto nelle sue caratteristiche più profonde è stata studiata ed approfondita tra i primi da Carl Rogers. Le caratteristiche di questo ascolto sono pensate e definite per la costruzione di percorsi di psicoterapia, ma sono interessanti anche per ciò che riguarda l'argomento di questo articolo, in particolare quando dell'ascolto definisce le caratteristiche peculiari perché possa essere attivo ed efficace, portatore quindi di salute per tutti i componenti in gioco.

Nella terapia psicanalitica l'Autore notava che il rapporto tra terapeuta e paziente era fortemente sbilanciato con il peso del potere fortemente centrato sul primo. Anche il setting in cui si sviluppava il colloquio faceva pesare questa differenza, con il paziente sdraiato sul lettino ed il terapeuta alle sue spalle. A questi era consegnato il compito di *guarire* ascoltando, interpretando e imponendo al paziente percorsi di guarigione. L'ascolto in queste sedute è il momento iniziale della terapia, che ha negli ultimi due passaggi il suo sviluppo necessario.

Uno dei primi passaggi proposti da Rogers sarà quello di modificare la terminologia, denominando 'cliente' e non più 'paziente' colui che richiede ascolto, mettendo in evidenza la relazione tra persone e non quella tra una malattia e un guaritore.

L'intuizione di Rogers è che nella gran parte dei casi la guarigione avviene attivando nel paziente le energie per trovare lui, accompagnato dal terapeuta, la soluzione per uscire dall'empasse che si è creata nella propria esistenza. Il terapeuta pertanto eviterà di dare consigli, ma impegnerà il proprio tempo soprattutto e quasi esclusivamente nella dimensione dell'ascolto.

Nel colloquio terapeutico Rogers³⁰ raccomanda quattro condizioni imprescindibili perché l'ascolto possa attivare le energie nel cliente.

- *Empatia*: è la capacità di sintonizzarsi sul livello emotivo dell'interlocutore. Non è soltanto comprendere. La nostra comprensione a livello puramente cognitivo troppo spesso si esaurisce nel 'ti capisco, ma...', delegittimando in tal modo il sentimento dell'altro. Empatia è riuscire a 'sentire' ciò che l'altro sta sentendo e vivendo, a livello viscerale. Non è tuttavia 'simpatia', cioè immedesimazione nel nostro interlocutore. Piuttosto è la capacità di 'sentire' profondamente, ma senza lasciarsi coinvolgere emotivamente, in modo da mantenere la lucidità per poter permettere la lettura dello stato emotivo anche da punti di vista diversi da quello di chi ci sta parlando. Il testo biblico, sia nel Primo che nel Secondo Testamento, raccontano che l'opera salvifica di Dio nasce da un atteggiamento molto simile, tradotto sia dall'ebraico sia dal greco con il

³⁰ Cf. C.R. ROGERS, *La terapia centrata sul cliente*, Giunti, Firenze 2013, pp. 52-56.

termine 'compassione'. È la prima azione di Dio nell'incontro con Mosè che dà il via a tutta la storia del Popolo di Israele: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze»³¹. È la stessa compassione che Gesù prova davanti alle folle che lo seguono e che sorprende affamate in Mc 8,2 o davanti alla portantina del figlio unico di madre vedova in Lc 7,13. Compassione che è ascolto, compartecipazione alla sofferenza e spinta a portare ristoro.

- *Accettazione incondizionata*: è la capacità di restituire legittimità a chi abbiamo davanti, chiunque sia, qualunque cosa senta, qualunque cosa pensi. Per una relazione efficace è fondamentale che chi abbiamo davanti per noi abbia valore, gli si riconosca senza condizioni una ricchezza propria, a prescindere dal fatto che siamo d'accordo con lui o meno. L'accettazione incondizionata da una parte permette di accogliere l'altro nella sua profonda verità, senza filtrarlo con le nostre precomprensioni, i nostri giudizi o pre-giudizi, dall'altra mette il nostro interlocutore in condizione di esprimersi in estrema libertà, senza timore di essere respinto o giudicato. Il nostro vissuto, i nostri valori, i nostri principi rimangono sempre inevitabilmente un filtro al nostro ascolto; essere consapevoli di questo può attenuarne il rumore, soprattutto coscienti che il giudizio che formuliamo su chi ci sta di fronte e di cui siamo in ascolto poco ancora ci dice dell'altro, mentre invece ci permette di riconoscere quali sono i nostri valori di riferimento. Sapere questo permette di essere più limpidi nell'ascolto e più aperti nell'accettazione.
- *Autenticità e congruenza*: l'autenticità è la capacità di essere sempre veri, onesti con se stessi nella relazione con l'altro, e di curare che vi sia congruenza tra il linguaggio verbale e non verbale. Anche per motivi che riconosciamo socialmente giusti, spesso la nostra relazione è truccata. Ci sono cose della persona con cui stiamo parlando che non condividiamo, che ci danno fastidio, che toccano nostre ferite ancora aperte e vive. Cerchiamo normalmente di nasconderle a noi stesse, perché spesso non ne riconosciamo la legittimità neanche a noi stessi. Mascheriamo le nostre emozioni anche perché spesso le norme sociali ci dicono che non è opportuno manifestarle. Tuttavia queste sensazioni che proviamo, questi pensieri che ci attraversano, ciò che proviamo vengono raccolti dall'altro e lo veicolano attraverso canali ambigui, non chiari: il nostro interlocutore si accorge che qualcosa non va in noi, ma non è in grado di comprendere, di dare un nome a questa sensazione. Il risultato è una comunicazione non soddisfacente che non permette ad entrambi di crescere. L'autenticità chiede di imparare a svelare a noi stessi il motivo della

³¹ Es 3,7.

nostra sofferenza nella relazione e svelarla a chi ci sta di fronte. Chiamamente non sempre è bene dire tutto, perché l'autenticità non richiede di scaricare sull'altro la nostra fatica; piuttosto è bene che tutto ciò che diciamo sia una risposta leale al nostro pensare ed al nostro sentire.

Anche nell'opera di Gordon si trovano spunti interessanti per qualificare la dimensione dell'ascolto e renderla efficace. Gordon qui si rivolge ai genitori, ma le sue annotazioni sono utili per rendere l'ascolto capace di novità e trasformazione in qualsiasi contesto, compreso quello sinodale.

Il *linguaggio dell'accettazione* è la condizione necessaria per provocare un cambiamento:

è uno di quei paradossi semplici ma bellissimi della vita: quando una persona sente di essere sinceramente accettata per quella che è, si sente libera di prendere in considerazione un possibile cambiamento, di pensare a una possibile crescita, a cosa vorrebbe diventare, a come realizzare maggiormente il proprio potenziale³².

Credo sia importante notare che, sebbene Gordon qui si rivolga ai genitori, quindi come per Rogers in una relazione asimmetrica, nella relazione tra genitori e figli molto spesso la necessità di un cambiamento, di una trasformazione sia nella relazione che nella propria persona, appartiene ad entrambi i ruoli in gioco. Vero che i figli hanno bisogno di accoglienza per affrontare nodi decisivi della propria esistenza, vero anche che ai genitori è richiesto un cambiamento costante, sia per accompagnare nella crescita i figli, sia perché costantemente i figli richiamano anche a loro il tempo che passa, le situazioni di vita che mutano, la capacità di riconoscersi stabili per alcuni aspetti, capaci di trasformazione e novità in altri. Non dissimile da quanto potrebbe e dovrebbe accadere nella relazione di ascolto all'interno della comunità nel cammino sinodale dove accoglienza ed accettazione reciproca diventano condizioni indispensabili per una crescita comune e condivisa.

Sempre in questo contesto Gordon sottolinea il rischio della non-accettazione che: «spesso inibisce, produce diffidenza, disagio, paura di parlare o di prendere coscienza di sé»³³. È il rischio che corriamo spesso nelle relazioni intra ecclesiali e con persone che consideriamo *appartenenti con riserva*, espressione che ben inquadra un contesto dove l'accettazione è condizionata e quindi perde il suo potere e la sua efficacia.

Gordon ancora approfondisce alcuni atteggiamenti che permettono di riconoscersi accettati.

³² T. GORDON, *Genitori efficaci*, ed. La Meridiana, Molfetta 1994, pp. 28-29.

³³ *Ibid.*

La comunicazione del linguaggio non verbale, che riguarda «la gestualità, la postura, le espressioni del volto o altri comportamenti»³⁴. Anche qui viene richiesto all'ascoltatore di vigilare sul proprio linguaggio non verbale, acquisendo consapevolezza di ciò che sente o prova; questa condizione è necessaria in ogni contesto di ascolto, compreso quello dei nostri percorsi sinodali (cf. la congruenza richiesta da Rogers).

Una indicazione richiesta da Gordon ai genitori è quella di non intervenire e non interrompere i figli nelle loro attività, anche quando questi a loro parere stanno compiendo errori. Interferire, intromettersi, controllare sono segnali che rimandano una non accettazione, in quanto vengono intesi spesso non come vorrebbero i genitori: *non va bene quello che stai facendo*, ma come un *non vai bene tu per me*³⁵. Questa indicazione è importante anche per comunicare accettazione e ascolto nei gruppi sinodali. Ci sarà un tempo per confrontarsi, per correggersi, per ri-tarare le affermazioni che circolano, ma anche qui è necessario che i valori, la Tradizione, la dottrina non facciano da filtro al momento dell'ascolto. Solo una volta consolidata la fiducia reciproca garantita dall'accettazione sarà possibile confrontarsi e dialogare.

3. L'ascolto nel e dopo il Sinodo

Nel Documento Preparatorio al Sinodo viene ricordato come la sinodalità non è soltanto un evento che caratterizza particolari momenti in cui il popolo di Dio viene consultato o in cui la Comunità si incontra a livello ecclesiale o episcopale in vista di cambiamenti importanti riscontrati nella realtà del mondo e che invitano altrettanti cambiamenti nella vita e nella missione della Chiesa. Piuttosto la sinodalità è uno stile di essere Chiesa. Citando la Commissione Teologica Internazionale nel documento *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* del 2 marzo 2018, il Documento Preparatorio ricorda che 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 suoi membri alla sua missione evangelizzatrice³⁶.

La fase di ascolto che il Sinodo ha promosso ha creato in tutto il mondo un grande movimento nel confronto tra Vescovi e Popolo di Dio con la consultazione degli organismi ecclesiali esistenti, ha spinto con forza perché dove

³⁴ *Ibid.*, p. 31.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Documento Preparatorio*, n° 10.

non fossero presenti fossero creati e strutturati, ha promosso, almeno nelle intenzioni, un ascolto anche e soprattutto ai margini della vita ecclesiale, ha con coraggio cercato il confronto anche con realtà extraecclesiali cercando di vincere una resistenza che, per pregiudizi o per eventi storici, si è creata nel tempo tra la Chiesa e la società civile o altre esperienze religiose. Ma l'annotazione sopra riportata ricorda che questa esperienza di apertura e di dialogo non può essere relegata nel tempo agli anni del Sinodo, ma richiede che diventi 'strutturata' all'interno della Comunità ecclesiale proprio perché connaturale all'essere Chiesa, suo *modus vivendi et operandi*.

Le prime fasi di questo dialogo, l'accoglienza e l'ascolto oggetto di questo articolo, devono pertanto essere assunte come stile del nostro essere Chiesa. Le indicazioni del Documento preparatorio e del Vademecum appaiono rispettare le indicazioni che provengono dalle scienze umane: chiedono infatti che l'ascolto sia sincero e leale, libero il più possibile dalle precomprensioni che lo possono ostacolare, lasciando trasparire la consapevolezza che tale ascolto è un elemento imprescindibile per la Chiesa per percorrere itinerari di conversione. Un ascolto sincero permette alla Chiesa stessa di riscoprire e raffinare la propria fede e la propria appartenenza a Dio, a liberarsi da sovrastrutture (il clericalismo il primo rischio) che ne rendono pesante il cammino, ad essere portatrice più limpida di un messaggio che salva Lei stessa e coloro a cui si rivolge.

Può essere pertanto utile verificare se e come questa fase è stata vissuta nella Comunità ecclesiale e quali possono essere i rischi a cui porre attenzione.

Indubbiamente i dati che certificano la vastità delle consultazioni sono interessanti: solo per quanto riguarda il Sinodo a livello Nazionale la relazione conclusiva della Prima sessione del Sinodo a cura della Delegazione italiana indica ben cinquecentomila persone consultate in almeno cinquantamila gruppi di ascolto.

Tra le attenzioni indispensabili perché la Chiesa mantenga e potenzi la propria capacità di ascolto che in questo Sinodo ha strutturato in modo organico, ne sottolineo due che ritengo decisive.

La prima è la questione del discernimento. Sicuramente un concetto complesso che esprime da una parte la capacità di agire legata ad un contesto che richiede una scelta in base a principi e valori, dall'altra, in senso più spirituale, la capacità di definire le proprie scelte e i propri comportamenti sulla base di un attento ascolto della Parola di Dio.

Nel Vademecum, tranne un passaggio in cui l'oggetto del discernere è indicato nei *segni dei tempi*³⁷, quasi sempre il discernimento segue, o meglio accompagna la fase dell'ascolto, sia quando l'ascolto è prestato alla Parola di Dio che quando è prestato nei gruppi sinodali alle persone convocate:

³⁷ *Vademecum per il sinodo sulla sinodalità*, cit., n° 3.1.

L'ascolto sinodale è orientato al discernimento. Ci richiede di imparare ad esercitare l'arte del discernimento personale e comunitario. Ci ascoltiamo a vicenda, ascoltiamo la nostra tradizione di fede e i segni dei tempi per discernere ciò che Dio sta dicendo a tutti noi. Papa Francesco descrive i due obiettivi interconnessi di questo processo di ascolto: Ascolto di Dio, fino a sentire con Lui il grido del Popolo; ascolto del Popolo, fino a respirarvi la volontà a cui Dio chiama³⁸.

La fase del discernimento è una fase chiave di questo percorso, tanto è vero che nei documenti del Sinodo questo concetto viene ripetuto continuamente, forse arrivando in alcuni passaggi ad abusarne.

Nonostante le indicazioni che il Sinodo offre per garantire che l'ascolto sia reale, corretto, il più possibile libero da precomprensioni, tuttavia la fase del discernimento è estremamente delicata. È necessario mantenere la consapevolezza che il discernimento è comunque un filtro, che per quanto lo sforzo di accogliere in questa fase il sostegno dello Spirito sia genuino, il rischio che questo filtro sia inquinato è sempre presente. Avere questa consapevolezza, aumentare il livello del confronto a questo livello sono almeno due possibili antidoti. Tanto più che il discernimento non è soltanto la fase che accompagna e segue l'ascolto, ma è (stato) necessario nel momento in cui arrivano ai vari livelli i contributi dei gruppi sinodali. Ogni sintesi è un ulteriore filtro che ha richiesto un lavoro enorme per raccogliere caleidoscopiche storie, sentimenti, idee, proposte, sofferenze e gioie. Anche la traduzione in proposte del materiale raccolto è e sarà un lavoro faticoso che chiederà continuamente onestà intellettuale, capacità di ascolto dello Spirito, disponibilità all'incontro e al confronto.

Che la fase del discernimento sia una zona a rischio lo suggerirebbe anche un passaggio del *Vademecum* che, richiamando la *Lumen Gentium* ricorda, riguardo i vescovi: il loro carisma di discernimento li chiama ad essere autentici custodi, interpreti e testimoni della fede della Chiesa³⁹.

Questo passaggio apre anche alla seconda problematica che resta aperta nella tensione non risolta tra Popolo di Dio e gerarchia. Sempre nel cap. 4 del *Vademecum* viene riportato prima il ruolo nel processo sinodale dei Vescovi e poi quello dei sacerdoti e dei diaconi⁴⁰. Già il termine *sacerdoti* preferito a *presbiteri* è una chiara linea di indirizzo. Se anche la funzione dei presbiteri può esser riconosciuta nel loro ruolo di presidenti delle comunità parrocchiali, la presenza dei diaconi in questo contesto sembra sottolineare inesorabilmente la funzione gerarchica, tanto più che descrivendo indistintamente il ruolo delle due categorie si aggiunge: «Devono imparare a comunicare al popolo a nome

³⁸ *Ibid.*, 2.2.

³⁹ *Vademecum per il sinodo sulla sinodalità*, cit., n° 4.2.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 4.3.

del vescovo e al vescovo in nome del popolo»⁴¹. Promossi per l'appartenenza al clero piuttosto che per la loro funzione ministeriale, in un contesto che sembra rimarcare la distanza, più che avvicinare Popolo di Dio e pastori, in una funzione di mediazione che appare ormai anacronistica.

Come fuori contesto storico risuonano anche le righe seguenti: «Il clero è, allo stesso modo, un araldo del rinnovamento...»⁴², in un tempo in cui la richiesta e la spinta di rinnovamento che sorgono dal Popolo di Dio trovano nella struttura clericale, oltre che spesso in chi la rappresenta, più ostacoli che incoraggiamenti.

La relazione di sintesi propone una interessante apertura al confronto nella Chiesa riguardo l'accesso del diaconato alle donne: «Sono state espresse posizioni diverse in merito all'accesso delle donne al ministero diaconale...»⁴³ e «Si prosegua la ricerca teologica e pastorale sull'accesso delle donne al diaconato, giovandosi dei risultati delle commissioni appositamente istituite dal Santo Padre e delle ricerche teologiche, storiche ed esegetiche già effettuate»⁴⁴. Se poi questo lavoro sarà un progressivo avvicinamento, anche a livello di lettura teologica, tra Sacramento dell'Ordine e Popolo di Dio oppure servirà a sancirne la separazione, semplicemente allargandone la base clericale, questo è difficile da prevedere ora.

Analogo rischio viene rilevato in passaggi del Vademecum come «Il Concilio Vaticano II ha rafforzato la consapevolezza che tutti battezzati, sia la gerarchia che i laici...»⁴⁵ là dove potevamo aspettarci *tutto il popolo di Dio*, magari con l'aggiunta *con la guida dei Pastori*.

Non sarà certo il Sinodo a dire una parola definitiva su questa che appare ancora una separazione netta, pur nello sforzo riconosciuto di un confronto, un dialogo che in questi anni è promosso, incentivato e a cui sono state date anche strutture idonee; qui preme sottolineare che la questione, non ancora risolta, resta un *rumore* nel dialogo (e nell'ascolto reciproco, quindi) che da qui in poi la Chiesa si propone di assumere come stile di cammino.

GIOVANNI VARAGONA

Via Mameli, 17

6015 Falconara M.ma (AN)

giovanni.varagona@gmail.com

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ SINODO DEI VESCOVI, *Una Chiesa sinodale in Missione, Relazione di sintesi della Prima Sessione del Sinodo*, n° 9.j. in <https://camminosinodale.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/2023/02/Contributo-fase-continentale-ITA.pdf> (ultima consultazione 31/01/2025).

⁴⁴ *Ibid.*, cit., n° 9.

⁴⁵ *Vademecum*, n° 1.3.

Parole chiave

Ascolto, Discernimento, Gerarchia, Empatia, Popolo di Dio, Sinodo.

Keywords

Listening, Discernment, Hierarchy, Empathy, People of God, Synod.

SEZIONE *EVENTI*

FEDELITÀ CREATIVA.
IL “NUOVO” IN TEOLOGIA TRA INNOVAZIONE E TRADIZIONE
IN VISTA DEL 17° CENTENARIO DEL CONCILIO DI NICEA

*Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2024-2025
dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'Istituto Superiore
di Scienze Religiose Redemptoris Mater (Marche).*
Ancona, 22 novembre 2024

CREATIVE FIDELITY. THE “NEW” IN THEOLOGY BETWEEN
INNOVATION AND TRADITION IN VIEW OF THE
17TH CENTENARY OF THE COUNCIL OF NICEA

*Prolusion for the inauguration of the 2024-2025
Academic Year of the Marche Theological Institute
and the Higher Institute of Religious Sciences Redemptoris Mater (Marche).*
Ancona, 22 November 2024

Mons. Alfonso V. Amarante*

Per alcuni potrebbe sembrare un ossimoro il voler cercare di riflettere sul tema della tradizione e dell'innovazione in teologia. In realtà è un tema che da duemila anni, pastori, teologici e popolo di Dio continuano ad affrontare. Da un lato si sente l'esigenza di restare fedeli al *depositum fidei*, cioè di conservare, preservare e trasmettere il patrimonio delle verità di fede e morale senza nulla aggiungere, e dall'altro lato l'esigenza di affrontare le nuove sfide teologiche con linguaggio rinnovato e argomenti solidi.

È una sfida a cui sia la riflessione teologica, sia il magistero, hanno contribuito in modo costruttivo e organico. In questo percorso è fondamentale l'ascolto di tutti gli attori e delle problematiche reali da affrontare. Le pagine che seguono si soffermano su questa dimensione così vitale per la crescita della teologia.

1. Il senso della tradizione

Il teologo redentorista Bernhard Häring, autore del celebre manuale *La legge di Cristo*, del quale proprio quest'anno ricorre il 70° anniversario di pubblicazione, può essere considerato uno dei teologi morali più significativi

* Magnifico Rettore della Pontificia Università Lateranense.

della seconda metà del XX secolo¹, soprattutto perché uno dei protagonisti del rinnovamento della teologia morale (meno noto rispetto al movimento liturgico e biblico, ma comunque reale) che preparò la strada all'ultima assise conciliare. Se mi prendo la briga di citarlo, è perché la frase iniziale del titolo del mio intervento, «Fedeltà creativa», condensa quella che era la sua proposta teologica, però a valle dell'ultimo Concilio, il quale lo aveva spinto non solo a proporre una nuova, ultima edizione della sua *Legge di Cristo*, ma a riscrivere da capo un innovativo manuale, che potesse prendere sul serio il «novum» che era emerso e per il quale non era sufficiente aggiornare un'opera che, seppure innovativa e pietra miliare per la sua materia, apparteneva in qualche modo ancora al «vecchio», per cui continuare su questa strada sarebbe stato come voler cucire una stoffa di tessuto nuovo su un vestito vecchio e usurato (cf. *Mt* 9,16). Fu così che nacque *Liberi e fedeli in Cristo*, manuale che credo molti di voi conosceranno, e che già solo dal titolo, rispetto alla precedente opera, fa emergere il nuovo spirito che l'attraversa. Ecco, questa vicenda è emblematica di cosa vuol dire incontrare il «nuovo» in teologia.

Infatti, camminare nel solco di una Tradizione vecchia ormai di duemila anni significa «mantenere vivo il fuoco più che di conservare le ceneri e permette[re] a tutte le generazioni di riaccendere, con l'assistenza dello Spirito Santo, il primo amore»².

Parlare di creatività può sembrare strano, in questo contesto, se non addirittura «pericoloso»; eppure Häring parlava proprio di una «teologia creativa»³, termine che, preso alla lettera, suona senz'altro con una sfumatura negativa, come di qualcosa senza radici, senza legami con la tradizione, appunto, arbitrario, artefatto. Ma è proprio così? Può avere la creatività questa accezione così negativa? Pensiamo, ad esempio, agli attuali dibattiti in campo scientifico e tecnologico, come quello riguardante l'intelligenza artificiale – che ormai conosciamo tutti – e la pretesa da parte di alcuni che questo prodotto dell'intelligenza umana presto o tardi (alcuni dicono già adesso) surclasserà e sostituirà del tutto il genere umano, aprendo una nuova fase dell'evoluzione della vita sul pianeta⁴. Ora, uno degli argomenti che si avanzano contro questa pretesa, pur nella complessità della discussione, è che la mente umana ha capacità che

¹ Cf. M. VIDAL, *El significado histórico de La ley de Cristo de Bernhard Häring. Contextos, fuentes y originalidad*, in «Studia Moralia» 62 (2024), pp. 11-29.

² PAPA FRANCESCO, *Discorso al popolo di Dio che è in cammino in Germania* (29.06.2019). Nel discorso del Papa si fa allusione alla frase attribuita comunemente al compositore tedesco Gustav Mahler: «La tradizione è la salvaguardia del futuro e non la conservazione delle ceneri», anche se in genere si rende con: «La tradizione è salvaguardia del fuoco e non adorazione (o idolatria) delle ceneri», in «Acta Apostolicae Sedis» CXI/7 pp. 1048-1049.

³ Cf. B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, Vol. 1, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1980², p. 76.

⁴ Cf. M. TEGMARK, *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

nessuna macchina potrà mai replicare, e una di queste è proprio la creatività. Possibile, allora, che uno dei tratti più umani per eccellenza, e che in qualche modo è un riflesso del nostro essere «a immagine di Dio» nella nostra collaborazione all'opera del Creatore nel mondo (cf. *Gen* 1,26-27), non debba in qualche modo caratterizzare l'approfondimento teologico del deposito della fede?

Tornando a Häring, più o meno nelle prime pagine del suo ultimo manuale, egli cercava di esprimere tramite un *Leitmotiv* la sua proposta morale, che contrassegnava la vita in Cristo come caratterizzata da libertà e fedeltà; ora, poiché tale «vita in Cristo è intelligibile solo perché esiste un'iniziativa divina», così scrive il teologo tedesco, allora «è nell'ascoltare e nel rispondere che noi esercitiamo e sviluppiamo la nostra libertà e fedeltà creativa»⁵. Quindi, Häring riassume tutto ciò con la parola *responsabilità*. Una responsabilità che non va intesa in un senso ristretto, moralistico, ma proprio nella sua radice etimologica di risposta: la vita in Cristo, la vita del discepolo che si pone alla sequela del Maestro, è essenzialmente risposta a un dono e a una chiamata che lo precede, che come tale non cancella o appiattisce la personalità propria del fedele, ma, anzi, ne esalta la specificità e l'originalità – in fondo, può essere letto anche in questo modo l'antico adagio *gratia perficit naturam*.

Häring sviluppa questa sua concezione – ed è uno dei tratti peculiari del suo pensiero – avendo presente le innovazioni del suo tempo anche oltre la teologia e la stessa Chiesa, proponendo tra i primi un dialogo stretto con le acquisizioni delle scienze umane e facendo propri i risultati più pertinenti di queste ultime. Proprio in questa prospettiva, la responsabilità, come tratto riassuntivo della fedeltà e della creatività («fedeltà creativa» l'abbiamo chiamata), vuole mediare tra due esigenze in qualche modo complementari, e che un po' esprimono l'ossimoro che abbiamo scelto come tema: da un lato, la constatazione che «in tutto il mondo si sviluppa sempre più il senso dell'autonomia e della responsabilità, cosa che è di somma importanza per la maturità spirituale e morale dell'umanità»⁶; dall'altro, quella del fatto che «l'uomo odierno sottolinea molto le parole "indipendenza" e "libertà" come reazione a ogni genere di obbedienza colpevole a disposizioni autoritarie e manipolative»⁷ – ricordiamo, infatti, che Häring veniva dall'esperienza diretta della dittatura nazista e della sua oppressione delle coscienze; tuttavia, anche senza evocare mali così grandi, questa dolorosa consapevolezza è presente anche nell'odierna coscienza ecclesiale quando si parla di clericalismo e abusi.

Una reazione, quindi, che può essere comprensibile, giusta in alcuni casi; nondimeno, essa può anche essere distruttiva nei confronti di quanto di positivo ci è stato trasmesso. Per questo, responsabilità, nel senso di fedeltà creativa, significa ascoltare e accogliere quanto ci consegna chi ci ha preceduto per

⁵ B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. 1, p. 78.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

trasmetterlo a nostra volta, non come ripetitori meccanici, rinunciando alla nostra propria originalità personale, ma con la consapevolezza però che questa originalità non è *ab-soluta*, ma dipende da una Parola che ci precede e deve sempre guidarci come cristiani e, soprattutto, come teologi.

2. Le fonti teologiche interpellate dal presente

Comunque, non necessariamente questa «creatività» è esterna o in contrapposizione all'insegnamento ufficiale della Chiesa, e la ricorrenza del prossimo anno, il 17° centenario della celebrazione del Concilio di Nicea, ce ne dà un autorevole esempio: sappiamo tutti che si deve a questo concilio l'introduzione della formula *homooúsios tô Patri* – consustanziale al Padre –, per esprimere in modo adeguato la fede della Chiesa contro le affermazioni degli ariani che tendevano a sminuire la divinità del Figlio. E si fece ricorso a un termine non scritturistico, ma di indole prettamente filosofica – *homooúsios*, appunto – che rappresentava per la teologia del tempo un'innovazione quasi scandalosa. Eppure, apparve che, di fronte a domande che non trovavano un preciso equivalente nei testi ispirati, un termine tratto da una tradizione esterna al cristianesimo era più adatto a descrivere la comune fede dei credenti.

Vediamo, quindi, che un'interpretazione creativa della Bibbia e della Tradizione (specialmente nelle sue espressioni magisteriali), nel senso di originale/innovativa così come siamo andati a tratteggiarla, anche se non propone idee che sorgano *ex nihilo* (quindi “creative”, sì, nel senso deteriore, cioè arbitrarie), pone comunque un problema ermeneutico, che si colloca nella questione più generale di come considerare il “nuovo” in senso oggettivo nella tradizione della Chiesa. In effetti, certe proposte di ripensamento di alcuni contenuti di fede o di disposizioni disciplinari possono far sorgere il sospetto che, sebbene con una certa base scritturistica o dogmatica, possano trattarsi in realtà di forzature più al servizio dello spirito del mondo che non dello Spirito di Cristo.

Ora, quando ci si trova davanti a un problema teologico in certa misura inedito, ciò che si intende per sviluppo dottrinale o nella comprensione del dato di fede o, ancora, nell'approfondimento dello stesso, non è mera operazione archeologica per determinare un ipotetico pensiero autentico dell'autore sacro o di quel determinato Padre della Chiesa o Papa sulla questione, cercando di cogliere se egli pensasse davvero a tali sviluppi – domanda a cui si potrebbe facilmente (e lecitamente) rispondere con un secco no. Non è neanche degno della teologia fare un semplice taglia e cuci, o un adattamento forzato stile letto di Procuste, della sensibilità odierna a ciò che si sarebbe “sempre” pensato – e anche su quel «sempre» si potrebbero avanzare più che ragionevoli dubbi. Invece, un'operazione autenticamente ermeneutica, che cioè si collochi nell'alveo del fiume di vita della Chiesa che attraversa i secoli, tanto per riprendere l'immagine di *Ez 47*, consiste nell'individuare quelle che si possono chiamare

virtualità nel testo ispirato o nel *depositum fidei* ed esplicitarle in continuità e coerenza con la crescita del Corpo, secondo la ben nota immagine di san Vincenzo di Lerino⁸.

Ora, tali *virtualità* per loro natura non possono essere note a priori; sono una sorta di *semina Verbi*, ma non hanno una presenza chiaramente individuabile come i semi fisici; non si possono nemmeno considerare al modo di conclusioni dedotte a partire da certe premesse, per cui, in linea di principio, sarebbe in qualche modo possibile rintracciarle tutte e condurle alle loro estreme conseguenze (magari con l'ausilio di una qualche intelligenza artificiale). Invece, tali *virtualità* non hanno un'esistenza propria, ossia, per servirci di categorie aristoteliche, in atto, ma esistono al modo di potenze, di possibilità; possibilità che però non sono *ab-solutae*, ma vincolate al flusso di crescita della Tradizione. Come *virtualità* sono, appunto, *virtuali*, cioè sono direzioni percorribili di sviluppo la cui presenza esplicita però non s'impone, ma dipendono in modo sostanziale dal contributo del soggetto, con le sue disposizioni, le sue esigenze, istanze, domande.

È chiaro che, in ambito ecclesiale, fondamento ultimo di tutto questo è la presenza sempre eccedente dello Spirito di Cristo nella Chiesa e la sua inesauribile vitalità; da ciò discende, inoltre, che il Soggetto proprio di tale operazione ermeneutica è proprio lo stesso Spirito Santo. Comunque, quanto detto permetterebbe anche di chiarire perché epoche diverse possono estrarre dal tesoro di fede cose nuove e cose antiche (cf. *Mt* 13,52), senza per questo tradire la tradizione di fede, potendo così anche sostenere la legittimità di un'eventuale proposta di contenuti effettivamente "nuovi", cioè inediti, che con ogni evidenza non si potrebbero ricondurre alla fonte teologica nella loro letteralità.

In questo quadro possiamo leggere l'attuale missione dei teologi, in un contesto ecclesiale di profondo cambiamento, di «cambiamento d'epoca» direbbe Papa Francesco⁹, e questo modello di fedeltà creativa alla tradizione, o di responsabilità, si adatta in particolare all'attuale discernimento sulla sinodalità della Chiesa, che forse rappresenta la "novità" più evidente nell'attuale stagione ecclesiale. Del resto, le riflessioni esposte sopra si potrebbero considerare anche nel contesto della teologia del sinodo, poiché tale ermeneutica "creativa" del deposito della fede attiene, in ultima analisi, al discernimento ecclesiale, in ascolto della viva voce dello Spirito, suo autentico Soggetto. Tra l'altro, è lo stesso Sinodo appena concluso, nella sua *Relazione di sintesi* approvata da Papa Francesco, a riconoscere alla teologia «nelle sue varie espressioni», come

⁸ San Vincenzo di Lerino scrive: «Ut annis scilicet consolidateatur, dilatetur tempore, sublimetur aetate» [progredisce, consolidandosi con gli anni, sviluppandosi col tempo, approfondendosi con l'età], in *Commonitorium*, I, 23.9. PL 50, 667.

⁹ Cf. PAPA FRANCESCO, *Udienza del Santo Padre alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi* (21.12.2019), in «Acta Apostolicae Sedis» CXII/1, p. 50.

suo apporto specifico alla vita della Chiesa, il «contributo all'intelligenza della fede e al discernimento»¹⁰.

Inoltre, il Sinodo, riprendendo il precedente documento della Commissione Teologica Internazionale sulla sinodalità, individua un vero e proprio *carisma* della teologia, il quale «è chiamato a svolgere un servizio specifico [...]. Insieme con l'esperienza di fede e la contemplazione della verità del Popolo fedele e con la predicazione dei Pastori, contribuisce alla penetrazione sempre più profonda del Vangelo. Inoltre, come per qualsiasi altra vocazione cristiana, anche il ministero del teologo, oltre ad essere personale, è anche comunitario e collegiale», soprattutto quando è svolto in forma di insegnamento affidato con una missione canonica nelle istituzioni accademiche ecclesiastiche»¹¹.

Questo è già un punto interessante di sviluppo del Magistero – ricordiamo, infatti, che la *Relazione* conclusiva, approvata espressamente dal Romano Pontefice, «partecipa del Magistero ordinario del Successore di Pietro»¹², pur essendo un documento di rango inferiore rispetto all'Esortazione apostolica e offrendo più che altro degli orientamenti¹³. Com'è noto, infatti, l'allora Congregazione per la Dottrina della Fede, ormai più di trent'anni fa, aveva pubblicato un'Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo¹⁴, motivata proprio dalle tensioni piuttosto accese che erano sorte tra la teologia, che cercava con più o meno successo di far fruttare il «nuovo» emerso dal Concilio Vaticano II, e il Magistero. È, quindi, interessante valutare in che modo, dal punto di vista magisteriale, viene considerata la relazione tra novità e teologia, in una sorta di triangolazione in cui figura lo stesso Magistero, nella cornice di due contesti ecclesiali distinti e ormai alquanto distanti, seppur non lontanissimi a livello temporale.

¹⁰ SINODO DEI VESCOVI, *Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (2-27 ottobre 2024) "Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione"* (26.10.2024), n. 67 [Cf. https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/20241107.Final-DOCUMENT-ITA-ok.pdf] (consultato il 09.11.2024).

¹¹ *Ibid.*, la citazione interna è tratta da COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (02.03.2018), n. 75 in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html (Consultato il 30.10.2024).

¹² PAPA FRANCESCO, *Episcopalis communio*. Costituzione apostolica sul Sinodo dei Vescovi (15.09.2018), art. 18 §1b, in «Acta Apostolicae Sedis» CX/10, p. 1374.

¹³ Cf. *ibid.*, art. 20 §1, p. 1375.

¹⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*. Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo (24.05.1990) in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_it.html (Consultato il 07.11.2024).

3. La coscienza del teologo di fronte al «nuovo»

Parlando di carisma, si può notare come nella *Donum veritatis* tale parola ricorre, nei suoi derivati, per un totale di 7 volte, delle quali 4 sono riferite all'autorità ecclesiastica (nella fattispecie al «carisma dell'infallibilità» del Romano Pontefice¹⁵); due volte in senso generico come carismi del popolo di Dio¹⁶; infine, una sola volta in riferimento ai teologi, quasi alla fine del documento¹⁷.

In particolare, quest'ultimo richiamo giunge al termine di un'ampia sezione dedicata al problema del dissenso, che viene definito come quell'«atteggiamento pubblico di opposizione al magistero della Chiesa», anche ad opera di gruppi organizzati, che è causa di «gravi inconvenienti arrecati alla comunione della Chiesa»¹⁸. Occorre dire che una tale definizione ha cura di distinguere questo atteggiamento pubblico e «organizzato» dalle difficoltà personali del singolo teologo ad accettare un qualche insegnamento magisteriale, le quali possono sorgere a causa del conflitto tra questi e alcuni risultati delle sue ricerche. Tali difficoltà – indichiamole globalmente, per semplicità, come dissenso «soggettivo» – non vengono stigmatizzate, anzi; a patto, però, che il teologo in «dissenso» abbia cura di non attentare all'unità della Chiesa, quindi rinunciando a presentare pubblicamente le sue tesi come certe oppure a sminuire insegnamenti del Magistero che, anche se non irreformabili, tuttavia conservano la loro autorevolezza. Insomma, laddove non sia possibile garantire il principio dell'*unitas veritatis*, si chiede almeno di salvaguardare l'*unitas caritatis*¹⁹.

Tutto questo è, del resto, compatibile con la dignità della coscienza, la quale deve essere, sì, fedele alla verità che incontra nel suo «sacratio»²⁰, ma occorre ricordare sempre che si tratta in ogni caso di una «verità nella carità» (Ef 4,15). La coscienza, infatti, pur essendo la radice dell'individualità, è al suo fondo proprio un appello alla comunione. Come osserva Majorano:

La coscienza rimanda ed è voce dell'essere dell'uomo. [...] Non si rivela però come tensione individualistica, chiusa in se stessa, preoccupata solo del proprio utile. La voce della coscienza è appello alla comunione con gli altri esseri umani e con tutto il cosmo. Dice reciprocità, corresponsabilità, amore: nella ricerca della verità, nella chiarificazione e integrazione di quanto ognuno riesce a scoprire, nell'attuazione pratica. Radice dell'individualità, la coscienza

¹⁵ Cf. *ibid.*, nn. 15, 17, 33.

¹⁶ Cf. *ibid.*, nn. 3, 39.

¹⁷ Cf. *ibid.*, n. 40.

¹⁸ *Ibid.*, n. 32.

¹⁹ Cf. *ibid.*, n. 26.

²⁰ Cf. GS 16.

si pone al tempo stesso come radice della società, in una circolarità che non è mai corretto interrompere o indebolire²¹.

E non potrebbe essere altrimenti, essendo essa il “luogo” principe in cui si manifesta l’essere dell’uomo a immagine e somiglianza di Dio, che ha impresso nella sua creatura il suo essere Relazione, per cui ciò si riflette anche nel suo intimo nella sua intrinseca apertura alla relazione con i suoi simili²². Ma ciò non è ancora sufficiente, poiché occorre aggiungere che il vivere l’apertura comunionale della coscienza significa, per il battezzato, non la predisposizione a un qualche sentimento di generico altruismo, quanto il vivere l’unità della Chiesa, e costruire e salvaguardare tale unità.

Questa comunione ecclesiale, in realtà, è il fondamento della stessa missione dei cristiani in generale e dei teologi in particolare. Per cui, citando ancora lo stesso Majorano:

La reciprocità tra le coscienze deve costituire oggi una preoccupazione fondamentale in tutti coloro che hanno a cuore il futuro dell’umanità. Se si vuole evitare che le diversità degenerino in contrapposizione cieca e violenta e, nello stesso tempo, che manipolazioni abilmente condotte appiattiscano ogni cosa, è indispensabile formare a una reciprocità convinta e decisa, in tutti i settori. Allora le diversità diventano arricchimento e la necessaria unità prende il volto della comunione. La comunità cristiana, in forza della sua «cattolicità», che significa universalità frutto di comunione, può offrire un contributo prezioso all’intera umanità²³.

Questo discorso trova una particolare consonanza nell’attuale cammino sinodale. Infatti:

Nel compimento della sua missione, la Chiesa è dunque chiamata a una costante conversione che è anche una «conversione pastorale e missionaria», consistente in un rinnovamento di mentalità, di attitudini, di pratiche e di strutture, per essere sempre più fedele alla sua vocazione. Una mentalità ecclesiale plasmata dalla coscienza sinodale accoglie con gioia e promuove la grazia in virtù della quale tutti i Battezzati sono abilitati e chiamati a essere discepoli missionari. La grande sfida per la conversione pastorale che ne consegue per la vita della Chiesa oggi è intensificare la mutua collaborazione di tutti nella testimonianza evangelizzatrice a partire dai doni e dai ruoli di ciascuno²⁴.

²¹ S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008², p. 62.

²² Cf. GS 12.

²³ S. MAJORANO, *La coscienza*, p. 182.

²⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità*, n. 104.

Tornando alle nostre riflessioni sull'Istruzione *Donum veritatis*, vediamo quindi come anche a partire da tale documento sia possibile sviluppare un discorso aperto alle odierne esigenze sinodali di raccogliere il «nuovo» che lo Spirito Santo semina nel campo della storia. Certo, in quel contesto il «carisma» del teologo, pur compreso giustamente all'interno della molteplicità dei doni che lo Spirito conferisce al popolo di Dio, è considerato quasi «all'ombra» del *munus docendi* per eccellenza, ossia il carisma dell'infallibilità del Papa, del quale è al servizio, così come è al servizio del carisma di insegnamento detenuto dai legittimi Pastori della Chiesa. Questi sono dati fondamentali che non possono mai essere trascurati.

Però, non si deve neppure dimenticare che anche il profilo concreto dell'autorità ecclesiastica evolve con la Chiesa tutta nelle varie epoche storiche, così come le reciproche relazioni tra le varie «componenti» che formano l'unico Corpo di Cristo e i carismi di cui esse sono destinatarie – un carisma, infatti, è un dono conferito sempre a vantaggio di tutta la Chiesa e non a beneficio esclusivo del singolo – e l'odierno processo sinodale testimonia proprio questo.

Anche tale aspetto fa parte di quel «nuovo» che la teologia è chiamata a cogliere e ad elaborare, in un dialogo costruttivo sia con l'autorità che con il popolo di Dio, in uno spirito di sana audacia che porta ad esplorare nuove strade, ma anche con l'umiltà consapevole che la ricerca del vero attraverso il «nuovo» può anche voler dire esporsi alla possibilità dell'errore, di imboccare falsi sentieri. In questo caso, l'apertura alla comunione del singolo teologo comporta, dunque, anche l'accettazione, all'occorrenza, di fare dei passi indietro – per esempio in quella forma di correzione fraterna che è il dialogo accademico, che può essere anche alquanto acceso, ma che in realtà è più un cammino comune verso la pienezza del vero. Ricordando, inoltre, che è proprio questa fallibilità, che deriva dal mettersi in gioco nel dialogo pubblico, a fare di una qualsiasi disciplina una vera scienza²⁵.

4. Alcune possibili prospettive di sviluppo

Dunque, fedeltà creativa significa anche e soprattutto ecclesialità: questa originalità o responsabilità del teologo non può essere semplicemente frutto di un estro personale, per quanto acuto ed elevato, ma deriva da un *sentire cum Ecclesia*, da essere al servizio del *sensus fidei* dei fedeli, il quale, come ancora ci ricorda il Sinodo, «consiste in una certa connaturalità con le realtà divine, fondata sul fatto che nello Spirito Santo i Battezzati «sono resi partecipi della

²⁵ Cf. K. POPPER, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970.

natura divina”»²⁶, avendo parte del *munus* profetico di Cristo; ma è anche un *sentire cum Petro*, essere al servizio di colui che, per ministero, è segno e garante dell’unità della Chiesa, la quale, in un’ottica sinodale, si presenta oggi come «una piramide capovolta, il [cui] vertice si trova al di sotto della base. Per questo coloro che esercitano l’autorità si chiamano “ministri”: perché, secondo il significato originario della parola, sono i più piccoli tra tutti»²⁷. Ciò vale per chi detiene il carisma dell’autorità, ma deve valere anche per chi si occupa di teologia.

Di sfide, di “novità” il tempo presente ce ne offre molte, in cui la teologia è chiamata a estrarre «dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (*Mt* 13,52). Volendone riportare alcune senza pretendere di essere esaustivo, la prima – e forse anche la più importante – è quella che ho avuto modo di citare poco fa, ovvero la sfida di una Chiesa sinodale, in cui tutto il popolo dei credenti è chiamato a dare il suo contributo, in ascolto dello Spirito, per cambiare il volto della Chiesa secondo un’autentica *ri-forma*, cioè darle una forma più vicina ai desideri del suo Fondatore e che esprima in modo più chiaro il mistero di Amore da cui proviene e che è chiamata a testimoniare.

Da questa prima sfida fondamentale derivano molte altre questioni che interessano anche la teologia. Ad esempio, è emersa chiaramente l’esigenza di ripensare il ruolo delle donne nella Chiesa: una sfida epocale, in quanto si tratta di accogliere, entro un millenario modo di pensare la struttura ecclesiale, la moderna valorizzazione del contributo femminile alla società e all’evangelizzazione, non escludendo anche ruoli di autorità, pur senza cedere – e qui il rischio è concreto – a forme di accomodamento alla sensibilità mondana che non possono che portare detrimento alla vita della Chiesa.

Ancora, sappiamo bene, data la sua attualità, la sfida al modo tradizionale di pensare l’uomo posta dall’intelligenza artificiale. Ma non vorrei soffermarmi su questo tema particolare, dato che se ne parla già molto e da tempo, quanto allargare lo sguardo alla provocazione posta alla teologia, più in generale dal pensiero tecnico-scientifico. È una tensione che, in realtà, è vecchia ormai di secoli, dato che le controversie tra pensatori positivisti e teologi e filosofi cristiani erano ben vive già nell’Ottocento e forse anche prima; tuttavia, il fatto che ancora non si sia riusciti a raggiungere una sintesi adeguata tra il patrimonio teologico cristiano e il sapere dominante della nostra epoca mostra che c’è ancora molto da fare, e soprattutto non nella direzione del semplice rifiuto o dell’accoglienza incondizionata, quanto di un confronto serio e approfondito con categorie che sono lontane dal modo tradizionale di pensare la fede, eppure interrogano nel profondo anche il più semplice dei credenti.

²⁶ SINODO DEI VESCOVI, *Documento Finale*, n. 22. Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità*, n. 56.

²⁷ PAPA FRANCESCO, *Discorso per la commemorazione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17.10.2015), in «Acta Apostolicae Sedis», CVII/11, p. 1142.

È chiaro che in tutte queste questioni, e in altre che non ho citato, il contributo della teologia è fondamentale, perché dipende da essa se la comunità cristiana sarà in grado di farsi carico delle domande del presente e offrire una risposta che risulti significativa e una parola di vita per i credenti e anche oltre il recinto di chi in qualche modo detiene una qualche fede. Questa è la provocazione del "nuovo" alla teologia e ciò che ci permetta di riscoprire sempre di nuovo il nostro «carisma», che ci richiede un ascolto attento della Parola di Dio, uno sguardo vigile sui segni dei tempi e un lavoro tenace per dare il nostro contributo all'edificazione della città terrena in un senso più umano (cf. GS 40).

Conclusione

Il percorso proposto, una volta chiariti i termini "fedeltà creativa" e "innovazione", ha individuato nella responsabilità, letta alla sua radice etimologica di risposta "a" e di "vita in Cristo", una pista da seguire.

Le fonti teologiche, e la stessa prassi che ne scaturisce, richiedono di essere lette nel loro contesto. In alcuni frangenti storici è richiesto ai teologici di pensare con schemi nuovi e linguaggio rinnovato, come hanno fatto i Padri conciliari a Nicea, ma restando fedeli all'insegnamento del deposito della fede che ci è stato trasmesso.

In questo percorso il magistero, i teologi e il popolo di Dio, sono chiamati a restare fedeli alla loro vocazione e alle loro responsabilità, dialogando in modo costruttivo per vivere l'unica chiamata alla santità. Ecco il motivo per cui la fedeltà creativa significa anche e soprattutto ecclesialità che proviene dal sentire *cum Ecclesia*, di essere al servizio del *sensus fidei* dei fedeli, a cui tutti gli attori sono chiamati per una riflessione continua e costruttiva.

IL FUTURO DELLA TEOLOGIA: EREDITÀ E IMMAGINAZIONE

*Congresso Internazionale
promosso dal Dicastero per la cultura e l'educazione
Roma, 9-10 dicembre 2024 – Pontificia Università Lateranense*

THE FUTURE OF THEOLOGY: HERITAGE AND IMAGINATION

*International Congress
promoted by the Dicastery for culture and education
Rome, 9-10 December 2024 – Pontifical Lateran University*

Davide Barazzoni*

Su invito di papa Francesco il dicastero per la Cultura e l'Educazione ha organizzato nei primi giorni di dicembre in collaborazione con la Pontificia Università Lateranense un congresso dove potersi interrogare come Chiesa e come atenei sul futuro della Teologia. I due termini posti nel titolo del congresso “eredità” e “immaginazione” ci suggeriscono che l'obiettivo era mettere a tema come conservare e custodire la grande eredità della teologia cristiana, millenaria nel suo sviluppo e nella sua stratificazione culturale, senza che però questa eredità ci immobilizzi o ci faccia vivere solo di passato in processi automatici e ripetitivi che non parlano più all'uomo di oggi. Lo schema delle due giornate, a cui ho partecipato come docente dell'Istituto Teologico Marchigiano, si sviluppava su questi tre grandi parole: Dove, Come, Perché.

Nella prima Sessione del “Dove” si è cercato di analizzare “i luoghi e i temi della teologia”. Per primi sono intervenuti i teologi De Mori Geraldo, proveniente dalla facoltà teologica del Brasile, e Viola Vittorio, segretario del Dicastero i quali hanno cercato di tematizzare la questione di come narrare il nostro patrimonio teologico e quali linguaggi riscoprire per non disperdere il valore profondo delle teologie locali. A seguito di questi due interventi più corposi sono stati chiamati 7 teologi provenienti dai 5 continenti (dividendo America del Sud e America del nord e dando spazio anche alle chiese Orientali) i quali hanno raccontato brevemente lo specifico delle loro tradizioni teologiche incarnate in quei territori con sviluppi e processi assai differenti. Si è lasciato poi spazio ai lavori in gruppo, nello stile della conversazione spirituale sinodale per poi concludere in plenaria con alcune considerazioni generali. Al termine della prima giornata era già evidente come un congresso del genere,

* Docente incaricato di Teologia Spirituale presso l'Istituto Teologico Marchigiano e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose Marche *Redemptoris Mater* (Ancona).

in cui erano presenti più di 100 rappresentanti delle varie facoltà del mondo, non poteva che far emergere la ricchezza del nostro patrimonio culturale e accademico che spesso non viene messo in connessione e in dialogo per fare in modo che il valore di uno sia ricchezza per tutti, potendoci tutti riconoscere nei principi cristiani e avendo le medesime fonti quali la Parola di Dio e il Magistero. Per me giovane docente di Teologia scoprire tutta questa ricchezza non poteva che infondermi entusiasmo e fiducia nel futuro della teologia e del cammino della Chiesa.

Nella sessione successiva dove ci si interrogava sul “Come” si sono aperti i lavori proponendo un ascolto di logiche non teologiche. Musica, Letteratura, Fisica e Cinema sono stati i quattro linguaggi ingaggiati per sviluppare questo dialogo facendo emergere come in ognuna di queste espressioni culturali e creative la teologia può dire la sua e può mettersi in dialogo con esse. Nel futuro delle nostre accademie non potrà mancare l’interdisciplinarietà attivando percorsi di ricerca e di approfondimento sui vari campi del sapere: filosofico, artistico, musicale e scientifico.

Dunque alla domanda del “come” fare teologia nel futuro che abbiamo davanti si è cercato di aprire finestre di dialogo con tutte le discipline e con tutti i linguaggi del mondo contemporaneo. Al termine della giornata i professori Theobald Christoph, Keenan James e Obiorah Mary Jerome hanno intelligentemente rilanciato i contenuti emersi nella mattinata e nel lavoro dei gruppi provando a tracciare delle linee concrete di sviluppo e di ricerca.

Nell’ultima sessione ci si è interrogati sul “Perché” strutturando i lavori secondo la prospettiva della “teologia nella e per la società, la Chiesa e il mondo”.

Ancora una volta sono stati offerti spunti di riflessione a partire dalle 7 aree geografiche (Africa, Asia, Oceania, Europa, Nord e Centro America, Sud America, Chiese Orientali) dove ciascuno a fatto emergere aspetti rilevanti del dialogo tra teologia e società, vita pastorale e vita del mondo.

Le conclusioni di tutto il congresso sono state affidate al segretario del Dicastero, S.E. Mons. Cesare Pagazzi il quale ha ribadito l’importanza di questi tre elementi: interdisciplinarietà, territorialità e dialogo. Se vogliamo custodire l’eredità della teologia e il patrimonio che le generazioni precedenti ci hanno consegnato non possiamo chiuderlo dentro uno scrigno di un sapere elitario e escludente ma dobbiamo aprirci alle sfide del futuro e al dialogo con tutti avendo radici salde e linguaggi che possono modellarsi a seconda degli interlocutori e della situazione territoriale. Il mondo della teologia non è affatto in crisi ma è giunto il tempo di potenziare connessioni e collaborazioni per far tesoro del patrimonio e metterci in dialogo con le sfide del nostro tempo.

PER UN GIUBILEO NELLE PIEGHE DELLA STORIA

*Il XXXIV Corso di aggiornamento per Docenti di Teologia
Associazione Teologica Italiana
Roma, 2-4 gennaio 2025 – Casa S. Juan de Avila*

FOR A JUBILEE IN THE FOLDS OF THE HISTORY

*The XXXIV Refresher Course for Theology Teachers
Italian Theological Association
Rome, 2-4 January 2025 – Casa S. Juan de Avila*

Mario Florio*

Nel progettare il XXXIV Corso di aggiornamento per docenti di teologia, promosso dall'Associazione Teologica Italiana (<https://teologia.it/>) sul tema *Come abitare il mondo nella speranza? Teologie e pratiche per il Giubileo*, un criterio fondamentale è stato quello di recepire un'indicazione di metodo dettata dal magistero del Vaticano II, in particolare quanto emerge al Cap. IV della Prima Parte della Costituzione *Gaudium et spes* ove al § 44, dopo quelli dedicati a ciò che la Chiesa può e deve fare per il mondo nelle sue diverse situazioni (§§ 41-43), si parla dell'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo contemporaneo.

Si apre qui l'ampio spazio dell'azione dello Spirito Santo: seguendo questa azione scopriamo una tensione tra l'azione dello Spirito nel mondo in e attraverso la Chiesa e l'azione dello Spirito nella Chiesa in e attraverso il mondo. Non c'è solo una versione kerygmatica della speranza cristiana, dialettica nei confronti del mondo, ma anche dialogica, in ascolto del mondo. Se è vero infatti che lo Spirito a Pentecoste è stato donato alla Chiesa, come comunità di testimoni della risurrezione di Cristo, lo stesso Spirito, dalla risurrezione in poi, è presente e operante nel mondo in un modo nuovo rispetto alla sua previa azione nella storia della salvezza a partire dalla creazione.

La speranza, vero filo rosso del Corso di aggiornamento connotato dal riferimento al percorso del Giubileo, può essere compresa non solo dalla Chiesa e attraverso la Chiesa verso il mondo, la storia, la società ma anche dalla storia, dalla società, dal mondo verso la Chiesa, perché storia, società, mondo in quanto salvati da Cristo esprimono attraverso l'azione dello Spirito un travaglio che interpella la speranza cristiana ad incarnarsi qui e ora attraverso il discernimento dei segni dei tempi, quali sono evidenziati nella stessa Bolla di

* Docente di Teologia Dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano (Ancona) e membro del Direttivo Nazionale dell'ATI.

indizione del Giubileo (https://www.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html). Emergono da questo discernimento due indicazioni importanti che portano a riprendere la tensione sorgiva del messaggio cristiano. Il “*già presente*” della risurrezione di Cristo, l’inaugurazione già avvenuta, nella Pasqua di Gesù Cristo, dei cieli nuovi e della terra nuova, e il “*non ancora*” da cui nasce l’attesa operosa e vigilante del compimento della storia umana, ricapitolata nel suo Capo e Signore Gesù Cristo. E questa tensione si svolge, si sviluppa come la proposta di una fraternità/sororità riconciliata quale anticipazione, prolessi della risurrezione futura.

Due sono le parole chiave di grande densità teologica: speranza come riconciliazione qui, ora, attraverso segni credibili dell’amore del Padre manifestato nel suo Figlio Gesù, e speranza come risurrezione futura perché da essa si alimenta ogni progettualità per il bene dell’uomo senza presumere di esaurire nel presente questa pienezza.

All’interno di questa proposta si sono svolte le quattro sessioni del Corso a cui hanno partecipato con grande interesse una sessantina di teologi e teologhe, insieme a docenti e studiosi di altre discipline. L’apertura della prima sessione (pomeriggio 2 gennaio: *Il Giubileo tra memoria e profezia*) è stata preceduta dal saluto del Presidente dell’ATI Mons. Riccardo Battocchio e subito a seguire da un primo sguardo a caldo sull’esperienza del Giubileo appena aperto con l’intervento di S. E. Mons. Rino Fisichella, che ha desiderato portare un saluto e introdurre i lavori data l’attinenza del Corso con il Giubileo (<https://www.iubilaeum2025.va/it.html>), del quale è il principale coordinatore.

La prima relazione (*Quale Giubileo di speranza in Europa? In ascolto della storia, in ascolto dello Spirito*) presentata dal Direttore della Rivista del clero italiano (<https://rivistadelclero.vitaepensiero.it/>), Prof. Giuliano Zanchi, ha consentito di allargare lo sguardo sui motivi e le ragioni della speranza in Europa sullo sfondo delle tante criticità che emergono dal vissuto sociale ed ecclesiale contemporaneo. Oltre al pensare le questioni in ballo, l’appello più volte ripreso, anche nel dialogo ampio e vivace che ne è seguito con i partecipanti, non va solo nell’ordine del “pensare” le questioni ma nell’indifferibile e urgente appello alla Chiesa a “fare” ovvero ad inaugurare pratiche che raccontino dal vivo la speranza cristiana in rapporto al mondo, sia quello di matrice laica che quello molteplice delle religioni e delle nuove forme di spiritualità.

Nella seconda sessione (mattino del 3 gennaio: *Variazioni sulla speranza*) la riflessione si è spostata in due direzioni proponendo due incursioni. Da una parte l’inaudito – *Sperare contro ogni speranza. Sul principio apocatastasi* (<https://www.morcelliana.net/collane-morcelliana/filosofia-della-religione/principio-apocatastasi-9788837238520.html>) – del compimento storico nell’*apocatastasi* quale principio di comprensione dei drammi della storia (la relazione del Prof. Francesco Ghia, Autore di un recente saggio sul tema) con l’inevitabile punto cieco del rapporto tra azione salvatrice del Dio di Gesù Cristo

e libertà dell'uomo nella sua responsabilità verso il male, dall'altra la ribattuta sul piano intramondano di prassi di fraternità e sororità inclusive in cui il singolo possa dirsi senza remore e censure per attestare nella sfera pubblica "stati nascenti" di apertura al nuovo che il mondo invoca e che la pratica del Vangelo vuole propiziare (la relazione del Prof. Vincenzo Rosito sul tema: *Fiducia e fraternità alla prova. Prospettive di teologia pubblica*). Il dibattito che ne è seguito è stato molto acceso con un ampio numero di interventi e sulla questione dell'apocatastasi e sulle forme della fraternità in rapporto ai codici ecclesiali.

La terza sessione (pomeriggio del 3 gennaio: *Pratiche di speranza nella Chiesa*) ha decentrato l'attenzione della riflessione su alcune peculiari dinamiche della vita ecclesiale. Due gli ambiti, il primo quello della prassi penitenziale in rapporto all'esperienza del perdono e all'accoglienza del dono dell'indulgenza nel tempo del Giubileo (Prof. Marco Busca, Vescovo di Mantova: *Quale penitenza, perdono, indulgenza?* <https://www.queriniana.it/libro/ripensare-la-penitenza-4536>) con una serie di domande sulla persistente richiesta di itinerari penitenziali vicini alla storia dei credenti alle prese con una prassi rituale che, seppur riformata dal 1974, non è ancora riuscita ad iscriversi in un più ampio e articolato vissuto penitenziale della Chiesa nelle sue forme rituali e non. In particolare la dimensione che sembra essere ancora latitante è la dimensione ecclesiale nel vissuto del penitente. La seconda relazione si è inoltrata nel sentiero impegnativo e promettente sul piano sociale ed ecclesiale della giustizia riparativa con una relazione lucidissima e articolata della Prof.ssa Donata Horak (docente di diritto canonico ed esperta nel settore): *I tempi di riconciliazione: la sfida della giustizia riparativa* (<https://editrice.effata.it/libro/9788869299056/ora-i-miei-occhi-ti-vedono/>). I campi di applicazione di questa prassi, già da lungo sperimentata nella giustizia civile e penale di vari stati compreso quello italiano, propongono ampie possibilità di intersezione con tanti tipi di reato e pena contemplati dal Diritto Canonico vigente. Ne è seguito un confronto con i partecipanti davvero carico di domande, tanto sulla prima come sulla seconda relazione.

L'ultima sessione, (mattina del 4 gennaio: *Pratiche di speranza dal e per il mondo*) ha confermato attraverso le due relazioni il valore dell'ipotesi di fondo del Corso con quel riferimento al § 44 di *Gaudium et spes*. Cosa il mondo con le sue variegate teorie e prassi sull'economia (Prof.ssa Raffaella Petrini: *Speranza per un'economia più umana? Tra cura e ospitalità* <https://www.cittadellaeditrice.com/scheda/Arricchirsi-1400>) e sull'ecologia (Prof. Bruno Bignami: *Quale speranza per la creazione? Tra ecologia e creazione*) ha da dire alla Chiesa e come questa è capace di intercettare il valore di queste proposte seguendo il metodo dell'assumere, purificare ed elevare. In queste due direzioni la speranza cristiana in un mondo nuovo ha intercettato più immediatamente le speranze delle popolazioni che vivono oggi nel pianeta con la richiesta di una maggiore giustizia nella distribuzione delle risorse, di legalità e trasparenza nell'amministrazione della cosa pubblica (anche all'interno delle istituzioni ecclesiastiche),

di rispetto dei diritti dei lavoratori alle prese con la selvaggia deregulation del neoliberismo imperante e della cura dell'ambiente e salvaguardia del creato aprendosi alle nuove frontiere di alcune buone prassi innovative e presenti anche in Italia nel tessuto ecclesiale (il riferimento è alle comunità energetiche). Sono questi i contesti da cui emerge e può emergere ancora meglio una pluriforme testimonianza profetica che spesso, quando si palesa, non viene colta anzi viene marginalizzata. I partecipanti, specialmente in questa ultima sessione, si sono messi in ascolto manifestando, anche nel dibattito, il loro apprezzamento per questo scambio fecondo e promettente tra alcune discipline umanistiche e scientifiche e la teologia. Un campo intermedio di utile dialogo e confronto tra questi due poli, come è stato sottolineato dai relatori, è la dottrina sociale della Chiesa, vero tesoro ancora troppo ai margini di una più compiuta avventura della riflessione teologica contemporanea. Ma se nella vita dei cristiani la virtù della speranza non vuole decadere in utopie irrealizzabili o consolatorie ma vuole camminare nella storia ha bisogno di avere piedi ben appoggiati nella concretezza della vita con uno sguardo attento a cogliere e incarnare le richieste che vengono dai segni dei tempi.

SEZIONE *RECENSIONI*

RECENSIONI AREA LITURGICA E SACRAMENTARIA

M. MORTOLA – P. BRAMBILLA (edd.), *Un popolo e i suoi presbiteri. La Chiesa di Milano di fronte alla diminuzione dei suoi preti*, prefazione di Mons. E. CASTELLUCCI, Ancora, Milano 2023, pp. 304 (Dossier teologici del Seminario di Milano), ISBN 978-88-514-2743-6, € 29,00.

È entrata in vigore lo scorso 9 gennaio 2025 la nuova *Ratio Nationalis Institutionis Sacerdotalis* per l'Italia, approvata *ad experimentum* per 3 anni; nell'introduzione si afferma: «ci siamo trovati ad adeguare la nostra *Ratio nationalis* alla *Ratio fundamentalis* in un tempo in cui si avvertono forti esigenze di ripensamento del modello formativo seminaristico e a dover dire quale prete formare per quale Chiesa, nel bel mezzo di un processo sinodale che promette un importante rinnovamento ecclesiale (p. 12)». «Quale prete? Per quale Chiesa?»: la questione è davvero improcrastinabile e riguarda tutte le Chiese italiane. La Diocesi di Milano ha già da tempo iniziato ad affrontare tale tema con metodo «sinodale», visti i problemi posti dalla diminuzione dei preti e dalle soluzioni adottate quali le unità/comunità pastorali.

Il testo in esame, curato dai docenti di Teologia del seminario di Milano M. Mortola e P. Brambilla si presenta come la testimonianza di due anni di lavoro a contatto con la realtà pastorale, nel contesto «post-pandemia» del Sinodo che la Chiesa ambrosiana ha celebrato dal 2021 al 2024. «A noi pare – si scrive nelle conclusioni – che sia ormai giunto il momento di rinunciare a ciò che non riusciamo più a sostenere, anche per attenzione verso i presbiteri, la cui fatica pastorale ha suggerito di scrivere queste pagine (p. 293)». La struttura stessa del volume manifesta l'intento teologico-pastorale, raccogliendo i preziosi e variegati contributi distribuiti in tre grandi parti: in ascolto della realtà (parte I), prospettive pastorali (parte II), narrazioni di pratiche (parte III); le conclusioni, elaborate dai curatori del fascicolo in coerenza con il metodo fin qui adottato, tracciano alcune possibili piste operative per la Chiesa ambrosiana.

La prima parte è caratterizzata da un approccio fenomenologico alle realtà delle comunità cristiane del territorio, privilegiando così il binomio preti-laici. Lo studio socio-demografico «Quali preti? Per quale popolo?», curato da A. Bonanomi, G. Rivellini e P. Brambilla, fornisce molti dati interessanti sulla comunità in generale e sulle sette zone in cui è divisa la Diocesi, con l'obiettivo di elaborare proiezioni del numero di ministri ordinati a servizio della diocesi per il prossimo ventennio. L'ascolto prosegue con altre due indagini di tipo «qualitativo»: il primo è il contributo curato da D. Lampugnani intitolato «Tra consapevolezza e nostalgia», che raccoglie i risultati di interviste in profondità, realizzate tra marzo e maggio 2022 e focalizzati sull'ascolto dei laici di una precisa comunità pastorale. Il secondo è invece l'elaborato «Il tempo per accordare gli strumenti. Riflessioni a partire dal vissuto dei preti ambrosiani»

curato da G. Como e realizzato sui testi di sintesi degli incontri per classi di età dell'Arcivescovo Delpini con i preti, svoltisi da settembre 2020 a ottobre 2021. Conclude questa sezione l'interessante apporto di L. Bressan «*Agonia della Chiesa? Il futuro come sfida e dono*», che propone una ermeneutica dei dati raccolti, mettendoli in rapporto con altre ricerche più ampie sulla situazione della Chiesa in Italia e sull'identità del prete. In questa transizione in atto occorre uscire da una parrocchia che «eroga servizi»; scrive Bressan: «servono persone, luoghi ed esperienze che tornino a dare carne alla fede, ad incarnare nel quotidiano l'esperienza cristiana (p. 149)».

La seconda sezione, denominata «*Prospettive pastorali*», ospita due contributi che affrontano le facce speculari di uno stesso snodo particolarmente importante per la vita ecclesiale: il ministero del prete/vescovo nella comunità. Il primo apporto di R. Repole riguarda l'ambito della teologia del ministero ordinato. Dopo un breve sguardo che recepisce difficoltà evidenti, offre alcune piste di riflessione percorribili, incrociando le questioni vitali: la considerazione del ministero che equilibri cristologia ed ecclesiologia; la necessità di rivedere il concetto di presidenza dei ministri; l'istanza della riforma delle parrocchie; l'identità del diaconato e del presbiterato con la questione della formazione e dell'accesso alle donne; il necessario cambio di prospettiva teologica del ministero ordinato che riveda la figura del vescovo e del prete. Il secondo originale contributo «*Le destinazioni del clero. Un discernimento necessario*» curato da M. Mortola, vuole intercettare il punto di vista «non nostalgico» di chi vive il cambiamento come risorsa, senza «rimpiangere» il passato comunitario. Mettendo in dialogo due studi di autori quali F. Lobinger sull'identità del prete, pubblicato alla fine degli anni 90, e A. Borrás con il suo lavoro «*Quando manca il prete*» del 2018, evidenzia come in gioco ci siano la qualità della vita del ministro e ancor più le caratteristiche della cattolicità e dell'apostolicità della Chiesa locale.

La terza sezione è caratterizzata dal racconto delle prassi e delle esperienze di altre Chiese locali anche estere, con lo scopo di conoscere come contesti diversi abbiano affrontato la sfida della diminuzione del clero, senza ovviamente voler applicare pedissequamente le soluzioni alla comunità ambrosiana. Riportiamo di seguito i titoli delle note con i loro autori: F. Fuligni, «*I piani del riuso. Una lettura multimediale dei processi di riuso del patrimonio ecclesiastico*» nella Diocesi di Mantova; R. Demetz, «*Aprire strade all'audacia dello Spirito. Nota su strutture e speranze di rinnovamento pastorale nella diocesi di Bolzano-Bressanone*»; D. Vivian, «*Chiesa in ritirata o in uscita? L'esperienza dei gruppi ministeriali del Nordest*»; P. Brambilla, «*Le riconfigurazioni parrocchiali in Francia e in Germania*», corredata di tabelle e dati; M. Ribolini, «*Una parrocchia nella diocesi di Chiang Rai Thailandia*» e D. Sciocco, «*L'esperienza del catechistato in Guinea Bissau*», entrambe testimonianze di autori che sono missionari del PIME.

«Forse è il momento di rifare lo zaino, togliendo alcune cose che impediscono di vedere la bellezza del cammino. Perché i doni dello Spirito alla Chiesa

che è a Milano sono tanti (p. 272)». Queste parole, che esprimono l'anelito di tutto il lavoro contenuto nel volume, aprono le riflessioni conclusive dei due curatori che tracciano con sapiente audacia e disincanto alcuni percorsi di rinnovamento fattibili per la Chiesa ambrosiana. Non nascondendo le difficoltà e le frustrazioni dei preti e delle comunità, propongono «macro-cammini» che riguardano, ad esempio, l'ambito della forma che la parrocchia dovrà assumere nel futuro, anche come «comunità non parrocchiali», tenendo conto delle particolarità del territorio, della cultura e delle specificità delle comunità. La loro attuazione richiede un discernimento che, come essi propongono, deve avvenire con metodo sinodale, coinvolgendo l'intera Chiesa diocesana, riconoscendo la soggettualità delle comunità parrocchiali, in un processo realmente condiviso. Occorre promuovere una «iniezione di vita» attraverso un serio accompagnamento spirituale di cui la Chiesa tutta sia destinataria, rendendo consapevole il popolo di Dio che non finisce la fede ma cambia il modo di vivere le sue forme storiche; infine si tratta di sognare, «di rendere possibile che la Chiesa locale, popolo e pastori, intraveda per il futuro, soluzioni feconde, belle e affascinanti (p. 291)».

Il presente volume, con la grande ricchezza di vita ecclesiale che testimonia, è un contributo molto significativo e si pone come riferimento per la vita di tutta la Chiesa italiana. Parafrasando il sottotitolo potremmo dire che la Chiesa di Milano, di fronte alla diminuzione dei suoi preti, appare non come un «prefabbricato monolitico» ma come un «cantiere aperto» in cui ciascuno, prima di tutti lo Spirito, è parte edificante attiva. L'impressione generale è quella di un lavoro calibrato nella prassi che offre spunti di riflessione «pratiche» e percorsi di riforma «praticabili»; sarebbe stata auspicabile una maggiore attenzione alla realtà dei sacramenti nel loro essere «a edificazione della Chiesa». Il volume, proprio per la sua densità, si offre particolarmente ma non esclusivamente a una lettura tecnica di consultazione oppure a un approfondimento impegnativo in sede di lavoro comunitario; ha il grande pregio di far emergere la pluralità di voci e di prospettive della vita ecclesiale contemporanea grazie alla scelta, faticosa ma più feconda, del metodo «sinodale» in fase di redazione.

GIAN LUCA PELLICIONI

A. GRILLO (ed.), *Il dono e il compito del culto. Il sacramento come officium*, prefazione di A. CATELLA, postfazione di G. GRANDI, Queriniana, Brescia 2024, pp. 278 (Giornale di teologia, 462), ISBN 978-88-399-3462-8, € 22.

Nel dibattito teologico-pastorale ebbe un grande rilievo il numero di «Rivista Liturgica» del 2007, intitolato «I sacramenti: come «dirli» oggi», che aveva l'obiettivo di provocare la riflessione teologica a convergere sulla definizione di sacramento. Sosteneva l'editoriale: «come ipotizzare un cammino di ricerca? Sono presenti punti di riferimento che possono contribuire a far sì

che anche in questo “oggi” così dialettico per la riflessione e per la vita ecclesiale si possa delineare un concetto condiviso di sacramento? La sfida appare molto impegnativa; e tuttavia non può essere ignorata (p. 324)». Il solido e innovativo lavoro di ricerca che questo fascicolo raccoglie, svolto, curato e promosso da A. Grillo con la collaborazione di Z. Carra, C. U. Cortoni e M. Gallo, si colloca idealmente in continuità con l'appello di Rivista Liturgica, ponendosi come un'autorevole risposta progettuale ad esso e, travalicando la portata di un saggio teologico, rilancia ulteriormente la riflessione sacramentaria. L'ambizione della proposta, infatti, è quella di coagulare la riflessione sui sacramenti attorno alla categoria *officium*, ri-scoperta nella tradizione teologica e ri-presentata come capace di «dire» la complessa e originaria relazione tra santificazione e culto, tra azione divina e azione umana. Il progetto non assume tanto la connotazione di una semplice «ripulitura di un affresco», ma di un «restauro»; riesce a mostrare «come una indagine apparentemente solo storico-filologica intorno ai rapporti tra *sacramentum* e *officium* sia in grado di rinfrescare la vista dell'affresco della tradizione, di scoprire figure nascoste o colori inattesi, *il cui effetto non è soltanto efficace sulla sistematica del sapere teologico, ma agisce sulle priorità e gli stili della pratica pastorale, nell'esperienza di un corpo di Cristo coinvolto in radice nell'azione del suo Signore*. Questa ambizione pastorale non è affatto estrinseca al nostro lavoro di scavo, ma ne è piuttosto l'impulso originario e il cuore segreto (p. 21)».

Il percorso offerto dal volume rilegge, in maniera più attenta e rispettosa della complessità, l'evoluzione della teologia sacramentaria per modelli «storici di intelligenza» e modelli di «genere». Si articola in tre parti, precedute da una introduzione che evidenzia le categorie generali di sacramentaria lungo la storia e seguite dalla conclusione, accompagnata dalla postfazione di G. Grandi dal titolo: «La sinergia tra grazia e libertà», con la sezione «Documenti» contenente i testi presi in esame.

La prima parte istruisce la questione indagando il rapporto tra «sacramento» e «genere» e verifica diacronicamente nei testi della Tradizione, in particolare dal XII secolo, come si sia operata una svolta ermeneutica e sia cambiata l'accezione del termine «sacramento», venendosi a delineare nel contempo una «sacramentaria generale». «Questo passaggio può essere definito come il passaggio dal «sacramento come genere» al «genere del sacramento (p. 47)». Tale cambiamento di significato, iniziato nel medioevo e rinforzatosi col Concilio di Trento, produrrà tensioni problematiche nella teologia sacramentaria fino ad oggi: *«modificheranno l'esperienza e non solo l'espressione della Chiesa*. Renderanno la parola *sacramentum* incapace di dire la «forma integrale» del mistero cristiano (p. 60)». La categoria *sacramentum* così intesa invalse e oscurò quella di *officium*, pur presente nella tradizione, riscoperta però proprio in questo lavoro grazie alle ricerche autonome di G. Agamben e di U. Curtoni su tale categoria, che l'autore sapientemente intercetta e mette in relazione. Tenendo presente i guadagni dell'attuale ricerca liturgico-sacramentaria Grillo

ritiene che la categoria *officium*, opportunamente rivisitata, possa contribuire a rinnovare il sapere sacramentale. Infatti ciò che essa «permette di tenere insieme, nello stile prescolastico di sistematizzazione del sapere ecclesiale, è proprio questa unione di culto e santificazione, che invece il duplice concetto di «segno» e «causa» vedrà compromesso (p. 66)».

La seconda parte del volume verifica la possibilità della convenienza di *officium* per la sacramentaria, attraverso tre approfondimenti di approccio diverso, rispettivamente patristico (Z. Carra), storico-teologico (U. Cortoni) e liturgico (M. Gallo).

Il patrologo Carra, focalizzando l'obiettivo del libro nel ricucire *opus Dei* e *opus hominum* nella teologia dei sacramenti, si domanda: «c'è qualche proposta antropologica tra i padri della chiesa che non sopporti la dualità antitetica dei termini della questione? E, di converso: ci sono tra i Padri le radici antropologiche di questa antitesi? (p. 81)». Il profilo rintracciato in Ireneo di Lione e Gregorio di Nissa, pur in epoche diverse e con diverse connotazioni, è quello di una visione unitaria in cui culto e santificazione sono distinguibili solo teoreticamente, mentre in Origene prima e in Agostino poi, anche per l'influenza del pensiero platonizzante, ci si discosta dallo stesso orizzonte olistico.

A seguire, il sondaggio effettuato da U. Cortoni prende l'avvio da un presupposto: il termine *officium*, in epoca medievale, può essere colto solo se si tiene conto dello stretto rapporto con l'ecclesiologia di tipo gerarchico-clericale. L'approfondimento, che indaga l'utilizzo della categoria *officium* nella teologia sacramentaria tra il secolo nono e il tredicesimo, si conclude con l'affermazione che «l'*officium* traduce, nell'uso che ne viene fatto durante il processo di clericalizzazione del clero e della liturgia, l'insieme dei compiti che spettano al ministro rispetto al *gradus* che viene occupato all'interno del sacramento dell'ordine per la santificazione del popolo di Dio e del governo della Chiesa (p. 132)». L'approccio liturgico al tema, conclusivo della seconda parte del percorso, è affrontato da M. Gallo, che colloca l'obiettivo del volume nell'alveo di un progresso del movimento liturgico ed evidenzia la prospettiva ecclesiologica in senso pratico. Egli afferma come siano ormai assodate «la potenziale sterilità delle categorie della teologia sacramentaria e l'inequivocabile necessità di una teologia pratica, in cui è l'azione e non il suo significato ad essere al centro della cura, pastorale e sistematica. Siamo davanti alla possibilità di portare finalmente a maturazione la questione liturgica (p. 141)». Il liturgista, attraverso le esemplificazioni della liturgia delle ore e della musica in liturgia, mostra come la sacramentaria classica non sia più in grado di includere la vita dei credenti e le possibilità esistenziali offerte ad essi dalla celebrazione. «Recuperare una solida teologia *de officiis* consente invece di lavorare più sottilmente sulla qualità di azione rituale del celebrato, rendendo un servizio più idoneo alla sostenibilità della vita iniziata all'eucaristia (p. 151)».

Nella terza parte, dopo questo lavoro di scavo profondo, Grillo elabora una ripresa sistematica che, sulla base del percorso compiuto, intende proporre una

lettura più attenta e rispettosa della tradizione stessa, uscendo dalla polarizzazione tipica della sacramentaria scolastica e mostrando la correlazione dono-compito, come originaria alla teologia stessa. Infatti «la lettura del sacramento come «segno-causa» e quella del sacramento come «azione rituale» rischiano entrambe di non comprendere più la strutturale dimensione di *officium* (pp. 155-156)». L'autore prende quindi in esame l'impostazione di Tommaso d'Aquino nella riflessione sui sacramenti presente nella *Summa* e, in accordo con quello che già G. Lafont e J.L.M. Chauvet (citati) avevano colto, evidenzia che la distinzione tra culto come azione dell'uomo verso Dio e santificazione come azione di Dio verso l'uomo, risulta essere più complessa e articolata di come viene normalmente considerata. «Nel culto vi è non solo una parte attiva, ma anche una parte recettiva e passiva dell'umano. Perciò il culto non è semplicemente «azione dell'umano verso Dio», ma anche ricezione e assunzione dell'agire di Dio sull'uomo (p. 163)». Anche i due carotaggi nel *De poenitentia* dell'aquinate e nei testi concernenti il sacramento del matrimonio, come anche la difficile corrispondenza riscontrata tra la logica della «sacramentaria in genere» e quella della «sacramentaria in specie», confermano e rivelano la profonda correlazione tra dono e lavoro, tra *remedium* e *officium*, tra sacramento e virtù. «Qui si può sperimentare quella «tendenza» (e/o tentazione) a trasformare le distinzioni in opposizioni, che è tipica della ricezione moderna della tradizione (p. 171)».

L'autore può quindi concludere con alcuni «punti di non ritorno» per il riassetto della teologia contemporanea e futura, che integrano la «logica dell'*officium*»: il superamento dell'opposizione tra *ex opere operato* ed *ex opere operantis* per il recupero della corporeità sensibile dell'azione rituale; l'inaggrabilità del ruolo del soggetto e dell'individuo in ogni vera teologia dei sacramenti; la considerazione dei sacramenti come esperienza simultaneamente di «dono dall'alto» e «atti di ricezione e di impostazione del contro-dono, nel «basso continuo» dell'esperienza comune, illuminata e consolata dall'interruzione rituale (p. 208).

Molto altro compone questo ricchissimo lavoro di una originale «epistemologia sacramentaria fondamentale», che ha la forza e la portata per catalizzare il dibattito teologico attivando il rinnovamento della prassi. Come asserisce l'autore, «non è necessario inventare nulla di nuovo. L'evento linguistico del concilio Vaticano II ha recepito l'evento linguistico del movimento liturgico e ha posto un nuovo ordine del discorso sui sacramenti. La riforma liturgica ne è lo specchio fedele, che merita però una sistematica generale di nuovo conio (p. 208)». Davvero condivisibile il giudizio di A. Catella nella sua prefazione il quale, citando la *Desiderio desideravi* al n.26 a proposito dello stupore e della meraviglia come sentimento che si sperimenta nel simbolo, afferma: «tutto questo libro mi pare pervaso da questo sentimento, tutto ci aiuta a guardare con questo sentimento la liturgia e, in essa, ai sacramenti (p. 11)».

GIAN LUCA PELLICIONI

A. LAMERI, *Sulla validità dei sacramenti. Spunti di riflessione*, Presentazione del Card. V. M. FERNÁNDEZ, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2024, pp. 158, ISBN 978-88-922-4512-9, € 16,00.

Tra le reazioni e i commenti seguiti alla recente nota «*Gestis verbisque. Sulla validità dei sacramenti*», pubblicata dal Dicastero per la dottrina della fede il 2 febbraio 2024, il lavoro di Lameri si caratterizza per l'equilibrio e la competenza della trattazione che mira alla comprensione degli argomenti e alla riflessione sui nodi problematici, per una divulgazione ampia e pastoralmente fruibile. Come afferma il Card. Fernandez nella presentazione, «non si dà al momento uno strumento migliore per cogliere l'orizzonte entro cui si colloca la Nota appena emanata dal Dicastero e le ragioni della sua pubblicazione».

Lo studio si sviluppa in 4 capitoli con in appendice l'introduzione e il testo del documento: il tema dei sacramenti inquadrato dapprima nel Concilio Vaticano II (capitolo I) viene confrontato con il testo della Commissione Teologica Internazionale sulla reciprocità tra fede e sacramenti (capitolo II) e con una selezione dei pronunciamenti del Dicastero della dottrina della fede sull'argomento (capitolo III), per giungere al commento della *Gestis verbisque* nella focalizzazione di alcuni aspetti teologico – pastorali.

La prima e più importante questione che viene illuminata nel lavoro di Lameri, è quella che chiede di chiarire i criteri utilizzati per stabilire la validità dei sacramenti, visto che il documento si offre ai vescovi come uno strumento per dirimere le problematiche degli abusi celebrativi; la Nota infatti ribadisce che la materia, la forma e l'intenzione dei sacramenti sono i riferimenti concettuali che permettono di giungere al giudizio di validità sui sacramenti. L'autore, dopo aver approfondito ciascuno di questi elementi, mette in evidenza che essi «vanno necessariamente letti nel loro contesto celebrativo. In questo contesto si pone la questione della validità. Non può esserci validità senza una azione rituale che costituisce la necessaria mediazione dell'incontro personale e comunitario con Dio (p. 108)». Che la celebrazione sia tra i criteri *ad validitatem* è per Lameri un passo importante, in direzione di una maggiore recezione degli sviluppi della teologia sacramentaria contemporanea ed evita le difficoltà generate da una considerazione prevalentemente noetica delle categorie teologiche di materia, forma e intenzione. La Nota infatti afferma che «materia, forma e intenzione sono sempre inseriti nel contesto della celebrazione liturgica, che non costituisce un *ornatus* cerimoniale dei sacramenti e nemmeno una didascalica introduzione alla realtà che si compie, ma è nel suo complesso l'avvenimento in cui continua a realizzarsi l'incontro personale tra Dio e noi, in Cristo e nello Spirito Santo (n.20)».

Un secondo aspetto che il documento del dicastero considera, concerne la definizione di celebrazione dei sacramenti; rifacendosi alla tradizione della Chiesa vengono menzionate le nozioni di segno, di azione, di evento, di incontro etc. Lameri, nel richiamare l'orizzonte sacramentale della rivelazione

nel quale si colloca la trattazione, afferma che «decisiva appare la nozione di incontro [...] Analogamente al dinamismo della rivelazione nel quale Dio si fa incontro all'uomo, perché l'uomo può conoscere solo nella misura in cui Dio stesso si fa conoscere, così nella celebrazione dei sacramenti Egli, in Cristo, continua a venire incontro all'uomo, donandogli la salvezza e trasformandolo nella potenza dello Spirito Santo (pp. 87-88)». Questa categoria esprimerebbe meglio anche la considerazione della celebrazione liturgica quale luogo fontale e fondamentale dell'evento sacramentale, e come afferma la Nota, «luogo privilegiato dell'incontro con Cristo Signore che dona la sua grazia (n.9)».

L'autore conclude il suo percorso riconoscendo che i nodi da sciogliere sono davvero molteplici e che spetta alla ricerca teologica approfondire la riflessione anche su piste aperte dal documento stesso quali la questione della *potestas* nella Chiesa e della Chiesa e della sua diaconia che si attua «anche nel servizio umile alla comunità edificata dai sacramenti; quella della disciplina ecclesiale e della norma come amore all'unità e alla comunione; quella del concreto rapporto tra sacerdozio dei ministri ordinati e la sua comprensione all'interno del sacerdozio dell'intero popolo di Dio (p. 110)». C'è anche da dire che la manifesta e condivisibile volontà di accreditare il dicastero nel suo legittimo e doveroso pronunciamento sull'agire sacramentale risente però delle polemiche di cui anche l'autore certamente è avvertito. Sarebbe stato auspicabile in qualche caso, da parte sua, un apporto maggiore della recente teologia liturgico-sacramentaria che risulta meno evidente e avrebbe permesso, con il suo positivo contributo scientifico, un maggiore confronto critico sulle questioni più importanti.

In conclusione, lo studio di Lameri, volto a favorire la recezione del documento dicasteriale, è un piccolo – economico – e prezioso saggio di teologia sacramentaria, e si offre come un contributo di fondo, serio e qualificato; evitando polemiche, invita all'ascolto profondo delle indicazioni dicasteriali perché diventino occasione di un approfondimento teologico-pastorale anche e soprattutto per chi, ministri ordinati e non, si occupa della vita e della cura delle comunità cristiane.

GIAN LUCA PELLICIONI

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

G. MARCONI, *Una riscrittura della passione di Cristo: gli Acta Pilati 1-11. Introduzione, traduzione e commento*, UniorPress, Napoli 2023, pp. 373, ISBN 978-88-6719-273-1, s.i.p.

In un corposo e denso volume Gilberto Marconi prende in esame un apocrifo greco del Nuovo Testamento, denominato *Acta Pilati*, comprendente in particolare i primi 11 capitoli del cosiddetto *Vangelo di Nicodemo*, di cui gli *Acta* costituiscono appunto la prima parte. Gli 11 capitoli sono solo la sezione più antica degli *Acta*, che proseguono fino al capitolo 16 discostandosi parecchio sul finale dalla tradizione canonica e focalizzandosi soprattutto su Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea (p. 12). In questi 11 capitoli più antichi, la cui redazione finale assieme al prologo e ai capitoli 12-16 potrebbe collocarsi nella prima metà del V secolo, ma la cui composizione potrebbe risalire secondo il nostro Autore addirittura alla prima metà del II secolo d.C. (p. 17), l'attenzione si concentra sulla vicenda del processo a cui viene sottoposto Gesù e che porta alla sua condanna a morte, soprattutto a causa delle pressioni dei Giudei, dei quali si sottolinea più volte l'atteggiamento ostile, in contrapposizione a tutto ciò che di buono Gesù ha compiuto. Nel presente lavoro il testo degli *Acta* viene continuamente messo a confronto con le fonti canoniche (in particolare il quarto vangelo ma spesso anche i sinottici) e non canoniche, ben evidenziate e individuate nel corso del commento, che si sofferma con attenzione sugli aspetti linguistici e letterari ma anche sui rapporti di dipendenza appunto dalle fonti per verificare soprattutto quella che poteva essere l'intenzione dell'autore, o meglio del redattore.

Dopo una parte introduttiva dedicata alle questioni di datazione, di composizione e di tradizione manoscritta e un capitolo incentrato sul titolo dell'opera e sul prologo, il saggio di Marconi si concentra sul testo vero e proprio, prendendo gli *Acta Pilati* 1-11 capitolo per capitolo e offrendo per ogni passo una traduzione dal testo greco e un commento molto dettagliato. Trovandosi di fronte ad un lavoro filologico piuttosto sistematico, per capirne l'utilità e l'interesse può risultare utile procedere evidenziando alcuni aspetti che emergono nel corso dell'analisi e che a mio parere lasciano al lettore validi spunti di riflessione.

Il primo elemento con cui fare i conti, in *Acta Pilati* 1 (pp. 39-99) è quello della regalità: la regalità attraversa infatti tutta la narrazione, dagli inizi con l'episodio delle insegne che si inchinano di fronte al passaggio del protagonista Gesù, fino alla fine quando, di fronte all'esito del processo, anche i nemici di Gesù finiscono di fatto per riconoscere la sua regalità, fissata definitivamente nell'iscrizione posta sulla croce (pp. 308-309). Si anticipa già nella scelta del tema iniziale una certa circolarità narrativa volta a sottolinearne l'importanza,

perché la regalità è una tematica centrale all'interno dei testi biblici, ai quali anche gli *Acta* ovviamente si rifanno.

Sicuramente è interessante notare appunto la letterarietà dell'opera, così come la mette in evidenza il nostro commentatore, in particolare sottolineandone, accanto alla corrispondenza con le pratiche processuali degli antichi, la evidente teatralità. È utile – come dicevo – marcare l'attenzione sull'elemento letterario che caratterizza la narrazione, che non è quindi soltanto una cronaca di eventi che si presume siano avvenuti, ma è anche una resa drammatica e in qualche modo più coinvolgente di quegli stessi eventi che vengono narrati e descritti come se si svolgessero su una scena, all'interno di una rappresentazione teatrale. Marconi più volte allude alla profonda attenzione del redattore degli *Acta Pilati* nel costruire un testo drammatico, avvincente e convincente, soprattutto in funzione del suo pubblico, che probabilmente guardando quella determinata scena e ascoltando quei dialoghi si sarebbe dovuto lasciar educare e convincere in merito ad alcune idee, prima fra tutte proprio quella della regalità, ma poi anche quella della necessità di un percorso di conversione verso il cristianesimo e di una posizione negativa nei confronti dei Giudei, che insistono per ottenere la condanna, descritti attraverso parole e espressioni che lasciano trapelare alcuni germi di antisemitismo.

La struttura narrativa – come già espresso precedentemente – è circolare: infatti alcuni elementi si presentano all'inizio e tornano alla fine a chiudere la narrazione. Ad esempio un personaggio che troviamo inizialmente e che poi rivediamo alla fine del processo, al momento della morte di Gesù (pp. 323-327) è la moglie di Pilato, che svolge un ruolo marginale ma proprio per questo interessante sia nel condividere il percorso interiore del marito, ma anche in generale nel tradurre empaticamente la consapevolezza del pubblico nei confronti di quanto sta avvenendo sulla scena. Lei infatti sembra fin dall'inizio aver capito la verità in merito al condannato e questa verità se la conserva fino al termine della narrazione, quando si rattrista assieme a Pilato per la morte di Gesù. Un altro tema piuttosto ricorrente all'interno della vicenda è la paura, che compare nell'episodio iniziale (*Acta Pilati* 2) e poi riappare verso la fine del testo (*Acta Pilati* 8 e 9) sempre riferita a Pilato: essa in qualche modo va di pari passo con la consapevolezza che colui che si sta condannando non è un pericoloso malfattore ma forse è davvero il personaggio il cui arrivo era atteso da tutti, e procede parallelamente anche con la scoperta e la crescente accettazione di questa regalità superiore. La paura insomma sembra nel nostro commento incarnare il sentimento premonitore di una consapevolezza che conduce il protagonista Pilato verso un percorso di avvicinamento al Cristianesimo. A tale proposito non è inutile ricordare il concetto di *paura* come sentimento significativo che nell'ambito della storia delle religioni pervade la misteriosa manifestazione del sacro e del divino: c'è qualcosa di *tremendum* e di inspiegabile, per cui non si può che provare un certo timore, come avviene appunto nel testo che Marconi analizza. Sembra possibile quindi, a mio parere, che tutto il percorso narrativo

voglia davvero in un certo senso guidare il pubblico a riflettere sul cammino di Pilato e sulla sua progressiva consapevolezza: questo pagano a poco a poco arriva a capire la verità mentre i Giudei rimarranno fermi nella loro idea. Nel corso della vicenda ripetono infatti più volte (come viene ad esempio ricordato da Marconi a p. 263) l'espressione "non sappiamo": c'è quasi l'assenza di volontà di mettersi alla ricerca della verità. Questa, che nella versione canonica dei vangeli compare in maniera molto rapida in un breve dialogo tra Pilato e Gesù, qui rappresenta un desiderio su cui il redattore antico costruisce un percorso narrativo per il suo pubblico.

Molto interessante è infine soffermarsi sulle aggiunte rispetto ai testi canonici: a tale proposito il passo forse più significativo è quello di *Acta Pilati* 5 (pp. 203-222) dove viene introdotta la figura di Nicodemo che non è presente in questo punto dei vangeli. Egli cerca di testimoniare a favore di Gesù e attraverso il suo intervento intende smascherare in parte l'ostilità (e l'ottusità) dei Giudei, e ribadire la grandezza divina che si realizza attraverso i prodigi compiuti da Gesù, inspiegabili razionalmente. Nel fare ciò è interessante il riferimento alla vicenda di Mosè utilizzato per rafforzare l'argomentazione, e ai segni compiuti in Esodo per mostrare la presenza divina: non è certamente un parallelismo casuale, ma il modo migliore che il redattore possiede per sostenere il suo discorso sulla verità, su un cammino che riguarda l'uomo di ogni tempo.

Non è facile, concludendo, sintetizzare gli ambiti di approfondimento nei quali possiamo addentrarci partendo dall'analisi di Marconi: ci si può concentrare su una lettura teologica e studiare l'importanza dei contenuti degli *Acta Pilati* nelle correnti religiose del primo periodo cristiano, oppure leggere la vicenda di Pilato da una prospettiva psicologica come modello di un percorso di ricerca personale. Oppure, infine, è possibile rimanere su un orizzonte precipuamente letterario, e affrontare quindi il testo come una affascinante testimonianza della letteratura apocrifa dei primi secoli del Cristianesimo, considerandolo come un tassello di una tradizione letteraria variegata e multiforme che circola nel tempo e che viene modificata a seconda di specifiche intenzioni ideologiche e chiaramente religiose, ma che mantiene comunque il fascino della narrazione letteraria, con tutte le tecniche che in essa possiamo riscontrare. Al nostro Autore va il merito di aver cercato di rendere con lo stesso fascino una analisi meticolosa e dettagliata, restituendo alla nostra lettura e alla nostra interpretazione una narrazione che permette di ampliare lo sguardo su un fatto fondamentale del racconto evangelico, quello delle fasi processuali in cui è coinvolto Gesù.

GIOVANNI FRULLA

A. MARTIN, *Anche Dio si arrabbia. L'ira e il giudizio divini come modi estremi di amare*, (Attualità della Bibbia), Città Nuova, Roma 2020, pp. 192, ISBN 978-88311-88081, € 16.

Questa monografia di don Aldo Martin, docente di NT e presbitero della diocesi di Vicenza e noto docente di NT, affronta testi non facili, addirittura scandalosi per i credenti cristiani, giacché mettono in crisi una certa immagine di Dio, a tal punto che spesso e per autodifesa sono omessi, sottaciuti, perché ritenuti spiazzanti, inaccettabili. Il tema d'indagine scelto è l'ira di Dio correlata al suo giudizio. Per risolvere questo tema scomodo ricompare, mai sopita, l'eresia marcionita, che semplifica lo scandalo, distinguendo tra un Dio dell'AT, cattivo proclive all'ira punitiva verso i peccatori (p. 10), mentre il Dio annunciato e narrato nella carne da Gesù è il Dio buono, indulgente al perdono e alle viscere di misericordia. A. Martin (=A.), con la finezza, serietà filologica e con l'audacia che contraddistinguono il suo approccio esegetico, affronta criticamente questi testi, contestualizzandoli con la teodrammatica della storia della salvezza, senza eludere le tensioni e le discrasie. Di lui ricordiamo il recente *È fuori di sé. La "cristologia blasfema" nei racconti evangelici* (Messaggero Padova, 2021). La posta in gioco, o la domanda centrale è se amore e ira, misericordia o collera siano «due espressioni contraddittorie di Dio» o possono essere comprese come due fenomenizzazioni di un unico atteggiamento di Dio nei confronti di ogni uomo (pp. 16-17). La monografia si snoda in tre sezioni: Parte I. *L'ira di Dio*, Parte II *Il giudizio di Dio*, Parte III *Il Dramma della salvezza per una teologia biblica*. La prima sezione è la più corposa (15-133), seguendo la trafila canonica. Nel Pentateuco l'ira di Dio è l'epifania della cura divina come garanzia di giustizia verso gli emarginati e più deboli (p. 26). Nei libri profetici anteriori (i nostri cosiddetti Libri storici), nei grandi profeti, l'ira di Dio è l'altro volto del suo amore appassionato, coinvolto, che non tollera insulti al suo popolo da parte di altre nazioni, ma neppure prepotenze e vessazioni interne al suo popolo. Nei Sapienziali l'ira divina appare una tutela contro l'immoralità. Dio in sostanza non è indifferente, né complice del male, né di quanti commettono abusi, prepotenze e vessazioni contro il suo popolo. Il tema della *orgē Theōū* "ira/collera di Dio" pervade cospicuamente anche i libri del NT, in particolare la lettera ai Romani di Paolo (91). Più che affetto l'ira è un effetto: conseguenza delle azioni peccaminose dell'uomo, da cui Dio come amante geloso, prende le distanze. Quando nelle lettere di Paolo si legge il termine "giustizia", non va intesa nel senso di giustizia distributiva e quindi punitiva dello *jus* romano. Il termine greco *dikaïosynē* è da intendere nel senso prettamente biblico, perché traduce il termine ebraico *šēdeq*, o *šēdāqāh* nell'AT (specialmente nel contesto dei Salmi e in quello di Isaia), esso non indica la giustizia del tribunale, bensì è soprattutto la fedeltà di Dio nella sua opera salvifica. In molti Salmi e in Isaia il termine *šēdāqah* è in stretta connessione con "misericordia", con "fedeltà", con "salvezza". Detto altrimenti, non è che da una parte vi siano la giustizia e

la collera da parte di Dio, mentre dall'altra parte ci sarebbe la sua misericordia e il perdono, come talora si pensa. Se si procedesse in tal modo, avremmo un Dio bifronte, un Dio schizofrenico! Non è che Dio una volta è misericordioso e perdona, e un'altra volta è collerico e castiga! Il Vangelo, la buona notizia, è che la giustizia di Dio è il tutto di Dio, che la sua misericordia è dentro alla sua giustizia, e non è un'altra cosa. La misericordia fa parte della giustizia, ne è la componente essenziale, poiché esprime la fedeltà di Dio all'alleanza ed è sinonimo di salvezza. Dio rimane fedele anche se l'uomo è infedele. La misericordia di Dio è il cuore dell'*euangélion*. È la sua onnipotenza che si palesa soprattutto nel cercare in tutti i modi di recuperare radicalmente l'essere umano. È proprio questo il mistero pasquale: non soltanto che Gesù è morto per noi, ma soprattutto che, con quest'atto liberamente accettato, ha raggiunto il culmine dell'abiezione, della lontananza e della maledizione da Dio. Questa è la ragione della speranza: con il suo atto di obbedienza al Padre e dando la vita per tutti gli uomini, e facendolo per amore (questo è essenziale!).

La croce di Cristo non è semplicemente un supplizio fisico dolorosissimo; l'elemento più doloroso (che emerge dai racconti della Passione e che viene vissuto già nel Getsémani e poi nell'apice del grido di Gesù: «Dio mio! Dio mio! Perché mi hai abbandonato?») è sperimentare l'assoluta lontananza da Dio. Tale lontananza da Dio così estrema in cui versa Gesù presuppone che non ci sia luogo che non venga raggiunto dalla sua misericordia. Pertanto tutte le creature sono recuperate a Dio. Nulla è al di fuori e nulla sfugge; fatta sempre salva, però, la possibilità dovuta alla libertà umana. Nessuno sarà obbligato: Dio non si impone, ma si propone, come il Vangelo. Non vi sono alternative. La salvezza esige la piena risposta dell'uomo, e implica una scelta radicale: accoglienza o rifiuto. L'opposto della salvezza è la rovina o perdizione (99). L'arrabbiatura di Dio pertanto è avversione a tutto ciò che impedisce alle persone l'accesso alla salvezza (129). Dio non è un *Janus bifrons*, ma un volto unico, che è Amore (131). L'ira è una sfumatura di quest'amore, in quanto amore respinto e rifiutato (132). Nella seconda sezione (135-156), si dimostra come intimamente connesso al tema dell'ira di Dio, sia l'asserzione del suo giudizio. Il giudizio sui malvagi/empi si riconferma come garanzia della giustizia di Dio. Dopo questo percorso, l'A. perviene alle seguenti conclusioni, che cerchiamo di sintetizzare, anche se lo stesso A. riconosce l'impossibilità di pervenire a una rigorosa sistematizzazione. Intimamente connesso all'ira di Dio è il discorso sul suo giudizio (135-156). Costituisce il centro del Vangelo dove Gesù, il Cristo e Figlio dell'Uomo appare come giudice e criterio di giudizio, come dimostra esemplarmente il testo di Mt 25. Questo significa che «l'uomo non è detentore della verità» (155). Purtuttavia, la tensione tra ira e giudizio di Dio, tra autocondanna e Cristo giudice deve restare aperto. L'A. mette in guardia dal censurare o espungere alcuni passi biblici scomodi: la sua antologia di testi serve ad interpellare il lettore di ogni tempo sulle coordinate ermeneutiche che aiutano a riflettere il caso serio dell'ira di Dio. Questa monografia si racco-

manda per lo stile limpido, profondo, e per la riflessione spirituale e teologica, criticamente ben fondata su uno studio esegetico ben calibrato e d'indubbio spessore, ma non ostentato dall'A.

ANTONIO NEPI

J. M. HERNÁNDEZ CARRACEDO, *La caracterización de Jesús en las notas del narrador del evangelio de Juan. Una guía de la lectura para el relato*, (Monografia Bíblica 78), Verbo Divino Estella, Navarra 2020, pp. 374, ISB 978-84-9073-623-4, € 35.

L'autore di questa monografia è J. M. Hernández Carracero è un presbitero della diocesi di Valladolid, dottore in Teologia Biblica, titolo conseguito presso l'Università Pontificia di Salamanca. L'A. riprende con lievissime modificazioni la sua tesi guidata dal direttore prof. Santiago Guijarro Oporto nel 2019. Rientra nella serie *Monografías bíblicas* dell'*Asociación Bíblica Española*, per i tipi della prestigiosa casa editrice Verbo Divino di Estella (Navarra) Si tratta di un'analisi in chiave sincronica delle note del narratore intrusivo che caratterizzano il personaggio di Gesù, prospettando la sua identità di protagonista nel plot e guidando in tal modo il lettore attraverso i vari episodi del macro-racconto del IV Vangelo a "conoscere" in modo non teorico ma esperienziale il Cristo e a riconfigurare la propria vita come credente. Notoriamente, infatti, questo vangelo spicca per il suo marcato interesse cristologico. L'A. dispensa tre chiavi di lettura: un approccio adeguato alla dimensione narrativa e alle tecniche del racconto; una facilitazione di una relazione nuova tra i lettori ed il protagonista Gesù; la scoperta progressiva della sua identità declinata nei vari titoli cristologici che non vanno cristallizzati ma colti nell'intreccio. L'A. si focalizza sulle note intra ed extra-testuali per dimostrare come nella loro pregnanza cristologica siano condivisione del punto di vista privilegiato del narratore al lettore. Due note, quella che spiega le parole di Gesù come coscienza di essere il nuovo tempio (Gv 2,21) e quella che spiega la morte di Gesù come segno della sua gloria (Gv 12,33), sono la chiave ermeneutica per presentare Gesù a partire dalle figure del Servo di Yhwh, del Giusto o di un profeta perseguitato, del Messia e del Figlio dell'Uomo. La monografia si sonda in sette capitoli: Una introduzione (pp. 11-16) in cui espone il suo programma, la metodologia adottata che si avvale della teoria linguistica della polifonia narrativa per evidenziare le varie voci e punti di vista del narratore giovanneo ed anticipa il proprio contributo originale nel campo degli studi. Il Cap. I "*Storia dell'investigazione*" (pp. 17-43) ripercorre in modo panoramico la storia della investigazione sulle note nel IV Vangelo, privilegiando tre articoli (M. Tenney, J. O'Rourke e T. Thatcher) e una monografia fondamentale (G. Van Belle, *Les parenthèses dans l'Évangile de Jean* (Leuven 1985) (pp. 21-28), soffermandosi però più su contributi più recenti, concludendo con un bilancio

e «un nuevo sendero de búsqueda». Nel cap. II “*Definizione e delimitazione delle note cristologiche*” (pp. 45-63), l’A. formula i propri criteri per definire asserti che posso essere reputate “note” o “commenti”. In tal senso, le note cristologiche di Gv 1,17-18; 12,41; 20,30 confermerebbero la classica struttura tripartita del IV Vangelo: *Libro dei Segni*, *Libro della Gloria* ed *Epilogo* (benché quest’ultima sezione non presenti esplicite note cristologiche). In tali parentesi intrusive – per usare una definizione del compianto V. Mannucci nel suo basilare *Giovanni il Vangelo Narrante* (EDB Bologna 1993) il narratore non appare soltanto come tessitore della trama, ma si distanzia da essa per completarla, spiegarla e giudicarla nel momento in cui la pronuncia (“enunciato parentetico”), favorendo un cambio di ritmo nel racconto. Tra queste note, Interessante, anche se conciso, è il percorso in cui il lettore è invitato, mediante tali note e cogliendo l’interazione degli attanti, a individuare le formule di caratterizzazione dei personaggi (59-63). In tal senso si rivela la dipendenza da autori classici come H. Gunkel, M. Sternberg, J.L. Ska, per quanto attiene al mondo biblico, oltre a critici letterari di letteratura laica. Per quanto riguarda Gesù, il Cristo, l’A. si sofferma su quelle note squisitamente cristologiche che caratterizzano Gesù, profilano la sua identità a tre livelli: quello dell’essere, dettato da aggettivi e sostantivi; b) quello dell’agire o della situazione, intercettabili nei verbi; quello della relazione, mediante confronti o opposizioni tra i personaggi (antagonisti o *foils*). In base a questi criteri, l’A. procede ad analizzare come funzionano all’interno del racconto, come ne determinano la struttura, in particolare come delimitano intere sezioni e pericopi. Nel cap. III “*La presentazione del personaggio; Gesù, Messia, Dio unigenito (Gv 1,1-18)*” (pp. 91-120) il punto di partenza dell’analisi è Gv 1,17-18, dove la parentesi rivela la sua funzione di transizione, suggellando il Prologo, ma aprendo come chiave ermeneutica il Libro dei Segni (Gv 2-12), palesando la sua struttura e genere letterari (106-109) Il versetto come nota rivela l’atto di rivelazione di Dio per antonomasia (Es 34) in cui manifesta la sua gloria (Es 24,15.16) testi costitutivi dell’alleanza tra Dio ed Israele. Per il IV Vangelo, solo il Figlio, Logos fatto carne, diventa la narrazione del Padre, perché è l’unico a vederlo. L’A. esamina poi le note sulle opere e parole di Gesù il Messia, le sue origini e il suo “onore”, requisito chiave nella socio-cultura antica, il rapporto tra Gesù e Mosè e il modo in cui Gesù cita la Scrittura (121). Il cap. IV “*La fede in Gesù*” (Gv 1,19-4,54) (pp. 127-172) è il più corposo e si sofferma sulle 5 note esplicative che costellano la sezione: la nota finale del segno di Cana in 2,1-11; le varie note nell’incidente del Tempio in Gv 2,12-22; la fede superficiale a Gerusalemme in Gv 2,23-25; le note in Gv 4,44 e quella nel secondo segno di Cana Gv 4.43-54. In diverse di queste si intercettano affermazioni e commenti sulla fede in Gesù, accolta o rifiutata dai vari interlocutori che incontra. Spicca il contrasto tra fede autentica (i discepoli, la madre di Gesù, la samaritana e i suoi concittadini) e fede effimera (cf. la gente di Gerusalemme, giudei e galilei in 2,23-25). La fede è credere senza la pretesa di vedere, e si configu-

ra come un percorso mai scontato (170). Il cap. V *Verso la Pasqua I* (Gv 6,1-10.40) (pp. 177-228) prende in esame la decisione di uccidere Gesù, (Gv 5,16.18), l'annuncio dell'autoconsegna di Gesù e del tradimento di Giuda (Gv 6,4.70), poi la nota sul dono dello Spirito accordato ai credenti solo nel momento della glorificazione (Gv 7,39). Il cap. II *Verso la Pasqua II*, continua il seguente e analizza le note di (Gv 11,51-52; 12,6,33;41). Il narratore commenta l'entrata di Gesù in Gerusalemme e mostra che la crocifissione mostra la volontà di Dio, e che il destino di Gesù è quello del Giusto sofferente. La nota di Gv 12,33 reinterpreta il significato del Tempio e del sacrificio dell'Agnello pasquale (257); per mezzo della sua consegna Gesù rivela la sua identità di Figlio unigenito. La nota di Gv 12,41 presenta l'apparente fallimento del ministero di Gesù come compimento della Scrittura. Il cap. VII *Tutto è compiuto* (Gv 18-20) (293-332) fa notare il silenzio del narratore intrusivo nei capp. 14-17 e analizza le note nel racconto della Passione (Gv 18,9) 19,24.36-37) e nei racconti pasquali (Gv 20,9.30-31). Qui il narratore evidenzia come le parole pronunciate da Dio sono il compimento di una parola anteriore, per cui allo stesso livello delle Scritture del VT. Interessante è la spiegazione della non lacerazione del manto di Gesù al Golgota: per gli antichi la lacerazione significava la divisione del popolo e la perdita di sovranità da parte del Re. La non lacerazione della tunica di Gesù rimarca l'unità di tutti i figli di Dio dispersi (pp. 303-313). In Gv 19,35 si sottolinea come il discepolo subentri a Gesù nel rapporto che questi ha verso il Padre. Egli ha visto il Crocifisso e ne dà testimonianza nello scritto, al pari di Isaia. Le note di Gv 20 completano l'itinerario di fede dei discepoli dopo la morte di Gesù e spiegano come i lettori di ogni tempo possano avere accesso alla vita eterna. Il IV Vangelo, quindi si presenta come un sostituto dei segni, che Gesù realizzò nel corso della sua attività di Inviato-Rivelatore del Padre. La monografia si presenta molto densa, ma chiara, fluida e attenta ai lettori. Va ben oltre una semplice guida di orientamento alla lettura del testo evangelico. L'unico neo potrebbe essere qualche raro refuso il riferimento a testi dell'AT ebraico e greco tradotti e non in versione originale. Pregio della monografia è una bibliografia corposa di oltre dieci pagine, che non si limita solo a testi anglosassoni, ma spazia, nel doveroso rispetto di altri colleghi di lingua romanza. L'A. fa le sue scelte dinanzi al noto diluvio di studi sul IV Vangelo.

ANTONIO NEPI

J. P. LÉMONON, *Pour lire l'évangile selon saint Jean*, Cerf, Paris 2020, pp. 628, ISBN 978-2-204-13731-7, € 34.

L'autore di questo corposo commento d'introduzione alquanto originale al Vangelo di Giovanni è Mgr. Jean Pierre Lémonon, decano e professore emerito di esegesi del Primo Testamento e della storia del Cristianesimo del I secolo

presso la *Faculté de Théologie* di Lione, ben noto soprattutto nell'ambito francofono per la sua prolifica produzione accademica e divulgativa. Dopo il suo ritiro come Preside, si è ritirato nel 2006 a Valence nella Drome. Si tratta di un erudito specialista *chevronné* in particolare di studi consacrati al *Corpus Paulinum* (ricordiamo il suo commentario alla *Lettera ai Galati* (Cerf, Paris 2008) e ai Corinzi (Cerf, Paris 2017) e i vari studi sulla storia delle prime comunità cristiane. Dopo la sua collaborazione alla serie televisiva *Corpus Christi* (1997) rielaborata nel suo saggio sul pensiero e prassi del Protocristianesimo in P. Abadie – J-P. Lémonon, *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIIIe Congrès de l'ACFEB* (LD 186; Cerf Paris 2001) che hanno suscitato grande scalpore in Francia e in Germania, ha pubblicato l'avvincente *Ponce Pilate* (l'Atelier Paris 2007) analizzando con acribia le fonti bibliche ed extrabibliche sulla figura di questo prefetto romano, il quinto in Giudea, il secondo per durata (26-36 d.C.). Accanto a questi ambiti, spicca quello degli studi sulla letteratura giovannea, insegnata per anni e particolarmente apprezzata non solo dai suoi studenti, ma anche da non specialisti. Come noto, il Vangelo di Giovanni è uno dei testi principali della letteratura cristiana antica che ha nutrito la fede, l'immaginazione e la produzione artistica di artisti credenti e non credenti di tutte le epoche. Quest'opera che fornisce le chiavi di lettura per una proficua e originale ermeneutica del Quarto Vangelo ne è il frutto più maturo e più sapido. Come lo stesso Lémonon preavverte (=A.), egli non intende entrare in competizione con altri commentari attuali in francese come quelli di Y. Blanchard (*Jean*, L'Atelier 1999) J. Sevrin (*Le Jésus du Quatrième Évangile*, Desclée, Paris 2011) e soprattutto J. Zumstein (*L'Évangile selon Saint Jean* Genève 2014 – recentemente tradotto in italiano *Il Vangelo di Giovanni I-II* Claudiana, Torino 2019), verso cui confessa il proprio debito. L'A. segue la traduzione della TOB (*Traduction oecuménique de la Bible*) apportando talvolta delle lievi modifiche onde far risaltare la pregnanza dell'originale greco. La fraseologia adottata è quella di un linguaggio non accademico o tecnico al fine di raggiungere il più vasto pubblico, in particolare i non iniziati o chi è ai primi approcci con il testo biblico. Preziosa in tal senso è la serie di molteplici dossiers finalizzati a un'interpretazione corretta, quali il contesto storico-culturale sia della stesura originaria sia di quella redazionale finale del Vangelo di Giovanni, la strategia degli stilemi retorici adottati dal narratore giovanneo. Ogni capitolo introduttivo ed esegetico è didatticamente corredato da un questionario articolato in 7/8 tematiche per pericope, miranti ad orientare il lettore e a fargli assaporare “*la richesse sémantique de l'évangile johannique*”, un obiettivo che risuona lungo il corso dell'esposizione. Particolarmente utile a livello pedagogico è pure il Grande indice tematico, molto puntuale e ricco di numerosi riferimenti (temi, lessemi, autori). Nel corso del suo commento, l'A. riserva un particolare interesse alla struttura delle pericopi, al loro *agencement*, attento a non notomizzare il testo, cogliendone la coerenza globale. In questo è molto prudente nel non frammentarlo in modo asetticamente morfo-critico,

apprezzandone invece il contributo e la singolarità nell'insieme. Una particolare attenzione è consacrata ai personaggi e alla loro caratterizzazione. Com'è noto, lo studio dei personaggi giovannei è alquanto diffuso in ambito francese (si pensi ad A. Marchadour, *Les personnages du IV Évangile*, tradotto in italiano, *I personaggi del Vangelo di Giovanni* EDB, Bologna 2015) in ambito anglofono (basti il ponderoso e prezioso commentario di S. Hunt-D. B. Tolmie-R. Zimmermann (eds.), *Characters Studies in the Fourth Gospel* (WUNT 314; Tübingen 2011), ed italiano (ricordiamo le monografie di R. Vignolo e G. Marconi). Non mancano suggestivi studi in ambito ispanico. Il nostro A. supera in fondo la distinzione tra personaggi "piatti/unidimensionali (*flat*)" e personaggi a tutto tondo, complessi (*round*)" per evidenziare personalità anche di attanti secondari o minori che si evolvono. Bastino tre esempi: la Nicodemo, la Samaritana, il cieco nato...Lo studio dei personaggi non è autonomo ma finalizzato ad arricchire la cristologia del IV Vangelo: gli incontri di Gesù arricchiscono il suo profilo di Dio e nel contempo lo sottraggono, in quanto enigmatico, ad una catalogazione banalizzante. Non entriamo nella sintesi pedestre del libro e delle pericopi, lasciandola alla scoperta mistagogica del lettore. L'A. fra altri temi dovuti, si sofferma sul rapporto tra questo "Vangelo spirituale" come lo definì Clemente Alessandrino e le Scritture che lo precedono; insiste sulla dimensione teandrica di Gesù, vale a dire sulla sua spiccata umanità e sulla sua filiazione divina. Si sofferma sui vari momenti della manifestazione della gloria di Gesù preannunciata da Prologo, dalle nozze di Cana al momento della Croce, in cui il Figlio dell'Uomo viene "innalzato". Analizza la tipica antitesi giovannea – da altri chiamato dualismo – tra luce e tenebre, il rapporto tra Israele e le nazioni, la soteriologia non più esclusiva ma inclusiva di tutta l'umanità insieme al popolo dell'Antica Alleanza, e la generazione "dall'alto" del credente (Gv 3), la dimensione narrativa dei sacramenti tipica della teologia giovannea. Un libro pertanto valido, soprattutto come chiave ermeneutica. Di un Vangelo a lungo accusato di a-storicità, ma ora profondamente rivalutato sul piano storico. Il commento appare pregevole, puntuale e non noioso. Non si arena su questioni e discussioni periferiche, mentre affronta quelle più nevralgiche. L'unico appunto resta – tranne qualche rarissimo refuso – l'inveterata tendenza dei cugini d'Oltralpe nell'ignorare studi spagnoli e italiani per coltivare i propri. Il libro si raccomanda e ringraziamo il pimpante ottantaduenne Jean Pierre Lémonon con un *ad multos annos*. Auspichiamo al più presto una traduzione in italiano.

ANTONIO NEPI

J. C. GERTZ, *Genesis 1-11. Historical Commentary on the Old Testament*, Peeters, Leuven 2023, pp. xxvii+ 423, ISBN 978-90-429-5157-0, € 90.00.

Questo pregevolissimo commento, di J.C. Gertz (= A.) docente in Heidelberg e specialista del Pentateuco alla metastoria delle origini in Gn 1-11 è la ver-

sione inglese, con qualche accomodamento, di quella originaria tedesca riedita nella collana ATD (Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2018, 2021²). Il macro-racconto di Gn 1-11 denominato “Storia Primordiale” (*Primeval History/Urgeschichte*) è analizzato con acribia, senza compiacersi in una scrittura per soli addetti ai lavori, corredato da bibliografia traselezta ed essenziale, purtroppo come sovente capita, limitata a studi di area anglosassone. J. Gertz si muove nel solco della consacrata impostazione morfocritica teutonica e con umiltà riconosce il suo debito a predecessori annoverandosi tra i “nani super humeros gigantium” (p.ix). Come l’A. avverte nella sua *Introduzione* (pp. 1-25) Gn 1-11 si configura come un testo vergato nella sua stesura finale da scribi del post-esilio, attenti a salvaguardare l’identità di Yehud come provincia persiana, poi ellenistica, dopo il trauma della caduta della monarchia di Gerusalemme, preceduta due secoli prima da quella di Giuda). In continuità con il passato, interpretano l’oggi della comunità sotto l’egida autorevole dei rimpatriati da Babel che si impongono sul “popolo del paese”, ovvero quanti non erano stati deportati, traguadando il futuro da costruire. Il testo si presenta fondamentalmente sul piano teologico-letterario come polifonico; si avvertono due voci dominanti la prima di uno “scritto sacerdotale” (P), la seconda di “uno scritto non sacerdotale” (Non-P), supplementati da altre aggiunte. In modo molto utile, la veste tipografica evidenzia agli occhi del lettore con diversi caratteri i distinti testi o frasi di P non P e altri supplementi. P ha uno stile liturgico facilmente riconoscibile (ricordiamo tra altri M. PARAN, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch: Patterns, Linguistics Usages, Syntactic Structures* (Jerusalem 1989). Il dossier dei testi appartenenti a P (Gn 1,1-2,3; 5,3-32; 6,9-22; 7,6-9.11.13.16a-17*.18.21.24,8,1-2a.3-5; 13-19; 9,1-3.7-17.28-29; 10,1-7.20.22-23.31.32; 11,10-26), è intercettabile nel primo racconto di creazione, del diluvio e nelle genealogie. P mira a magnificare la potenza trascendente del Dio creatore, che si rivela sovrano dell’universo, e manifesta la sua volontà ed azione di salvezza a tutta l’umanità, non ristrette ad Israele come si evince dall’alleanza con Noè e nella tavola dei popoli (Gn 9-10). Nel cuore di P palpita il tempio e il relativo culto. Nei testi non sacerdotali. L’A. poi individua scritti non sacerdotali stilisticamente distinguibile dai precedenti che classifica come testi vergati da un narratore sapienziale” (*Scholarly Narrator/Weisheitlicher Erzähler*) e testi di una narrazione post-sacerdotale (post-P). Il primo offre una rilettura in chiave sapienziale di tradizioni non solo israelite al fine di conseguire la felicità, il benessere e l’armonia in un mondo di per sé ambiguo, in cui l’intelligenza e le abilità umane vengono usate in modo lesivo e nocivo. Ovviamente per l’A. sulla scia di H. Gunkel *Genesis übersetzt und erklärt* (Göttingen 1901). la voce narrante finale “giudaizza” in modo peculiare alla luce del suo credo monoteista e culturale i tesori di altre culture, in particolare quella mesopotamica (ci saremmo aspettati qualcosa di più per quanto concerne quella egiziana ed ellenista) (rinviamo pure a L. CLAPHAM, “Mythopaeic Antecedents of the Biblical World-View and Their Transformations in Early Israelite Thought”, in F.M. CROSS, et al. (eds).

Magnalia Dei (Garden City, NY, 1976), 108-119: J. HÜTZLI, “Tradition and Interpretation in Gn 1.1-2,4a”, *JHS* 10 (2010), 1-22). Gertz ravvisa un processo di rielaborazione verosimilmente analogo quella compiuta dagli scribi della corte di Manasse (694-640 a.C) e dei suoi successori – in particolare Giosia – in più tempi (p. 17). La narrazione di questa *Storia primordiale* viene suddivisa in 10 sezioni (1,1-2,3; 2,4-3,24; 4: 5; 6,1-4; 6,5-9,17; 9,18,29; 10; 11,1-9; 11,10-26) e strutturata in base alle “generazioni” (*tôlê dôt*). Questo spiega perché l’A. circonda il primo testo in Gn 1,1-2,3, riservando il v. Gn 2,4a al secondo, con funzione di titolo prolettico. Ogni sezione è corredata di bibliografia selezionata, da note filologiche-testuali, da una visione essenziale d’insieme, da una strutturazione del testo e dalla conseguente esegesi *prout jacet*. Un libro denso, che dialoga con antichi e moderni commentatori e presenta notevoli spunti originali segnatamente nell’analisi di testi come Gn 1. Gn 3, Gn 6. L’unico rammarico, ma è una tendenza ormai invalsa nel mondo anglosassone, è la non citazione di commentari spagnoli ed italiani.

ANTONIO NEPI

S. CURRÒ (ed.), *Missione ecclesiale e vita consacrata. È tempo di decisioni e di profezia*, Elledici, Torino 2024, pp. 216, ISBN 978-88-01-06922-8, € 22,00.

Il volume che presentiamo consiste in una miscellanea di saggi scaturiti da un gruppo di lavoro coordinato da Salvatore Currò e Giuseppe Meluso. I contributi hanno per oggetto il tentativo di ripensare la vita consacrata in senso più missionario, cercando cioè di prendere sul serio il grande paradigma ecclesio-logico di papa Francesco della «chiesa in uscita». Il volume è strutturato in due parti. La prima consta di tre capitoli, tutti ad opera di Currò. Il primo si intitola «Decisione e profezia: tra esistenza e scrittura» (17-47). In esso L’A. mette a tema il contesto sociale e culturale attuale in cui i cristiani si trovano, per così dire, davanti a un bivio. Se, da un lato, Currò sottolinea come l’*et-et* sia talvolta una scelta prudenziale più opportuna perché l’unica capace di impedire derive ideologiche, in alcuni passaggi epocali della storia occorre prendere atto che non tutte le scelte sono sullo stesso piano. Talvolta, l’*et-et* deve forzatamente lasciare il posto all’*aut-aut*, specie quando in gioco è l’autentica chiamata alla missione da parte di Dio e la conseguente risposta da parte dei fedeli. Emblematica è in questo senso l'icona biblica di Giona, che assurge a paradigma del cristianesimo contemporaneo, in perenne tensione tra l’istinto naturale di autoconservazione e lo scomodo compito profetico che Dio gli affida.

Una possibile cartina di tornasole per verificare l’autenticità della missione è l’azione pastorale con i giovani, oggetto del secondo contributo intitolato «Chiesa e sfida culturale: la missione dei consacrati con i giovani» (48-78). Il mondo dei religiosi è storicamente sempre stato protagonista di quella che

negli ultimi decenni ha preso il nome di “pastorale giovanile”. Il nostro tempo chiede di assumere «una prospettiva di educazione cristiana dei giovani, che implichi l’evangelizzazione» (66). Per l’A. si tratta di assumere lo stile del Buon Pastore, di rinunciare cioè ad atteggiamenti paternalistici, a meccanismi rassicuranti, a dinamismi in fondo selettivi dell’uditorio, per assumere invece il punto di vista di tutti i giovani, a cominciare da quelli più poveri, da quelli emarginati dai processi economici, sociali e culturali per sostenerli nel loro cammino di iniziazione alla fede e, d’altra parte, per cogliere meglio le responsabilità del mondo adulto «come anche le contraddizioni della società e i meccanismi socio-politici ed economici che provocano la povertà» (68).

Nel terzo articolo, Salvatore Currò tenta una riflessione sulla vita consacrata come alveo profetico nel quale de-clericalizzare la chiesa: «Profezia della comunione: una nuova pratica formativa e di governo» (79-107). In effetti, non sempre si ha la percezione che i ruoli di governo nella comunità credente siano in fondo compiti di servizio, finalizzati a promuovere la comunione, orientati alla cura pastorale, all’attenzione per coloro che, in qualsiasi forma, rimangono indietro rispetto ai complessi processi esistenziali. Se a livello consapevole si tratta di elementi ovvi, che nessuno negherebbe in termini espliciti, tuttavia l’osservazione della realtà non può non constatare l’incoerenza o almeno l’immaturità di alcune prassi. Per questo è ora necessario più che mai «decidersi per un nuovo stile» (96). Questo non significa abolire ingenuamente l’autorità nella chiesa, bensì rivedere i processi decisionali in senso sinodale: «Nella sostanza il problema non è di chi decide, ma di come si arriva alle decisioni. Non è questione di sminuire la figura di chi ha la responsabilità ultima e nemmeno solo di distribuire il potere; tantomeno è questione di indebolire il governo. È questione, piuttosto, di ridare credibilità al governo, di renderlo effettivo e autorevole» (100-101).

La seconda parte del volume, intitolata «Approfondimenti», è invece composta da otto contributi. Il primo è di Marco D’Agostino dal titolo «“Andate... e fate discepoli” (Mt 28, 19). Sequela, vita filiale e generatività dei discepoli del Signore» (111-124). Il secondo intervento è di Gianni Carozza: «Nel mio cuore... un fuoco ardente» (Ger 20, 9). Geremia e il paradosso di una fragilità che si riveste di forza (125-139). Franca Feliziani è autrice del saggio «Bastoni storti immersi nella grazia» (140-152). Giuseppe Meluso propone «L’alleanza intergenerazionale in pastorale. Prove di cammino e di equilibrio» (153-163). Annamaria Valli scrive «Benedire la vita in novità di orizzonti complessi: l’apporto della vita monastica» (164-177). Nunzia Boccia è autrice di «Corresponsabilità nel carisma. Tra sogno e profezia. Un punto di vista laicale» (178-189). Marco Muzzarelli e Antonio Teodoro Lucente affrontano il complesso e delicato tema del lavoro giovanile con «Educare alla fede nell’orizzonte sociale a partire dall’esperienza del lavoro» (190-200). Infine, Gloria Liliana Franco Echeverri propone «La profezia della comunità» (201-216). Si tratta di interessanti declinazioni nel rapporto tra vita consacrata e agire della chiesa, quasi

rifrazioni del medesimo fascio di luce che attraversa la comunità credente. I saggi si fanno apprezzare per rigore scientifico, per profondità teologica e capacità evocativa (ad esempio, quelli a sfondo biblico) ed hanno certamente il pregio della franchezza e del coraggio. In un momento storico in cui la società intera, non solo la chiesa, sembra inibita dalla paura di sbagliare, gli Autori comunicano un messaggio opposto: solo dalle scelte audaci scaturisce la possibilità della riforma. Il nostro tempo ne ha urgente necessità, pena essere risucchiati dentro un orizzonte storico secolare che non rappresenterebbe più l'ambito delle radici vitali e imprescindibili da cui proveniamo, ma un luogo soffocante e asfittico.

ENRICO BRANCOZZI

G. TRAPASSO, *Discernimento. Una questione di sguardo*, AVE, Roma 2022, pp. 128, ISBN 978-8832713718, € 12,00.

Il breve saggio di Giordano Trapasso sul discernimento consiste essenzialmente in una serie di meditazioni bibliche mediante le quali l'A. attraversa quella che egli chiama appunto «una questione di sguardo», ossia la sfida spirituale e culturale dei cristiani di oggi chiamati a leggere i segni dei tempi e a assumere una prospettiva di speranza. Si tratta di un tema che negli ultimi anni ha raggiunto un livello elevatissimo di approfondimento, al punto che «discernimento» può risultare ormai una categoria logora. Eppure fino ad alcuni anni fa era un termine tecnico conosciuto quasi esclusivamente al mondo specialistico. Mi sembra di poter dire che sia stato il lessico del magistero di papa Francesco a renderla una parola diffusa ad ampio raggio nella comunità cristiana fino a diventare la cifra probabilmente meglio riassuntiva del suo pontificato.

Di per sé, «discernimento» non è un'espressione nuova, tutt'altro, è già presente nella Scrittura e molto diffusa negli scritti dei Padri della Chiesa. Nel Nuovo Testamento, ad esempio, «discernimento» viene reso per lo più in due modi: *diákrino*, che significa “giudicare tra”, da cui l'etimo latino discernere, dunque dividere, distinguere, interpretare; oppure *dokimázo*, che rende i corrispettivi ebraici di scrutare, esaminare, provare, saggiare, sperimentare. È il termine più attestato per indicare questa operazione. Di solito *dokimázo* è attribuito a Dio: è Dio che prova, discerne, sonda il cuore.

La patristica mantiene nel complesso tale accezione, promuovendo gradualmente l'idea di un cammino spirituale, di un progresso nella fede, di un percorso interiore. Enzo Bianchi riporta una straordinaria sintesi del discernimento cristiano tratta da un testo di Giovanni Climaco: «Il discernimento (*diákrisis*), nei principianti, è una sovraconoscenza (*epígnosis*) autentica di se stessi; in coloro che sono a metà del cammino, è un senso spirituale che distingue (*diákrino*) infallibilmente il bene autentico da quello naturale e dal suo

contrario; nelle persone spiritualmente mature, è una scienza infusa per divina illuminazione, che è in grado di illuminare con il proprio lume anche ciò che negli altri rimane coperto dalle tenebre»¹.

È però con sant'Ignazio di Loyola e con i suoi «Esercizi» che il discernimento diviene un vero e proprio metodo spirituale offerto a tutti. Il cuore dell'uomo è sensibile al soffio degli spiriti, di tutti gli spiriti, sia dello Spirito Santo, sia di quello che Ignazio chiama lo «spirito nemico». Occorre perciò saper distinguere quale voce ci stia parlando in questo momento. Per Ignazio, il «discernimento» è l'arte di comunicare tra Dio e l'uomo, di comprendersi reciprocamente, di capire da parte dell'uomo la volontà di Dio. Tra la persona e il suo Signore esiste una comunicazione vera che, per avere la garanzia della libertà, si avvale dei pensieri e dei sentimenti umani. Ignazio intuisce che il criterio «religioso» non è di per sé sufficiente per discernere il bene dal male. Il fatto cioè che le nostre azioni siano orientate dichiaratamente al Signore non mette al riparo in maniera assoluta da altre subdole tentazioni di cui si serve il nemico per affermare la propria volontà, benché ammantata da nobili e pie intenzioni caritative. Occorre appunto operare una valutazione ulteriore, cioè chiederci in profondità se la voce che ci sembra di ascoltare sia realmente quella dello Spirito Santo che ci invita ad un amore pasquale oppure se non sia piuttosto il nemico che imita la voce dello Sposo per irretirci nei suoi progetti di potere, di visibilità, di controllo. Gli «Esercizi», nelle intenzioni di sant'Ignazio, sono pensati come un percorso di decantazione dei sentimenti attraverso il quale cogliere con chiarezza la voce del Signore e la pace del cuore.

Fin dall'inizio del suo pontificato papa Francesco ha mostrato al mondo la necessità di vivere il discernimento, oltre che come cammino spirituale interiore, anche come un rinnovato stile ecclesiale. Lo stesso percorso sinodale recentemente concluso non si capirebbe fino in fondo se non fosse concepito all'interno di un nuovo modo di essere Chiesa in cui tutti i battezzati hanno diritto di parola e di pensiero.

Se però il *sensus fidei* era già un patrimonio acquisito nei testi del Vaticano II, papa Francesco ci invita a fare un passo in più: ad assumere il discernimento come stile di vita e, se necessario, a modificare profondamente il modo di pensare in cui probabilmente siamo cresciuti e ci siamo formati. Al n. 3 di *Amoris laetitia* il papa scrive che «non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero». In altre parole, la concezione del papato come detentore di ogni sapere e di ogni certezza, quasi fosse una voce che non conosce dubbi o tentennamenti, è una visione ampiamente superata dalla storia. L'idea di un pontefice che dispensa verità dogmatiche come una sorta di prontuario teologico o morale corrisponde ad una stagione

¹ GIOVANNI CLIMACO, *La scala*, 26,1,1; 26,2,22; PG 88,1013A,1064B, in: E. BIANCHI, *L'arte di scegliere. Il discernimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, pp. 11-12.

controversistica che possiamo considerare conclusa². Ogni nostalgia per quel tipo di mediazione storica che ha assunto il cristianesimo apparirebbe oggi anacronistica, in qualsiasi forma essa emerga e si manifesti. La complessità del nostro tempo non autorizza più forme semplificate di adesione, ma percorsi necessariamente individuali in cui la norma non viene dissolta in un orizzonte relativista, bensì ricompresa come la tradizione agostiniana ce l'ha trasmessa, ossia come elemento medicinale e pedagogico attraverso il quale Dio ci procura la salvezza.

Le meditazioni di Giordano Trapasso hanno in fondo un filo rosso in comune: ci presentano – come richiama il sottotitolo del volume – il discernimento come una questione di sguardo. Per il discorso che si è tentato di introdurre, il discernimento è infatti esattamente questo: un percorso spirituale che conduce ad avere un altro punto di vista sulla realtà. Uno sguardo, dunque, che non si accontenta di registrare oggettivamente un fatto, ma che tenta lo sforzo di entrare nella carne di chi vive una determinata situazione. E questo è vero non solo a partire dalle situazioni soggettive di fragilità e di marginalità sempre più presenti nelle nostre società, ma anche a livello comunitario laddove come cristiani dobbiamo sentirci interpellati sul modo di trasmettere la fede alle generazioni future, un compito che passa sempre più dalla capacità di prossimità che sapremo incarnare e testimoniare.

ENRICO BRANCOZZI

M. C. MINUTIELLO, *L'India e il senso del Sacro. Storia Cultura Religione*, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2019, pp. 241, ISBN 978-88-95352-72-5, € 24,00.

Questo volume di Michele Carmine Minutiello si concentra sul senso del sacro in India, tema complesso e potenzialmente sconfinato, come già dice l'Autore a p. 19: “[a]ffrontare un discorso sul pensiero religioso indiano significa trovarsi di fronte a un panorama di estrema, inimmaginabile varietà e ricchezza, con la conseguente necessità di prendere in considerazione alcuni elementi escludendone altri. La ricerca spirituale è un aspetto fondamentale di quella realtà che si chiama India. Una realtà immensa, con infinite sfaccettature, affascinante e sconcertante allo stesso tempo, con le sue luci e le sue ombre, le vette di alta spiritualità e gli abissi di ignoranza e superstizione. Un vero crogiolo di etnie, culture, lingue, correnti religiose, che nei millenni hanno vissuto fianco a fianco, incontrandosi e non di rado scontrandosi, senza raggiungere mai una vera unità”.

Dopo una introduzione generale, il volume si sviluppa affrontando diversi temi, a cominciare con i “Lineamenti di storia religiosa dell'India”. Già dalle

² Cf. G. LAFONT, *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco*, EDB, Bologna 2017, pp. 41-44.

origini si manifesta il forte senso del sacro che si può osservare in tutta la società indiana, strutturata attorno al trifunzionalismo duméziliano – sovranità, forza, fecondità – e parallela all’“analoga struttura del mondo superiore: divinità che esercitano la regalità magica e giuridica, divinità con la prerogativa del vigore battagliero, e divinità preposte alla concessione di abbondanza e ricchezza” (p. 23). Veda, Brāhmaṇa, Aranyaka e Upaniṣad sono i testi che corrispondono al primo periodo religioso dell’India, compreso fra il II millennio ed il IV secolo a.C. La vita dell’individuo era idealmente scandita in quattro fasi: iniziazione, vita familiare, ritiro ascetico e abbandono del mondo. Nella ricerca di un’unione col divino (*yoga*) è il fine di un’esistenza che si volge alla ricerca dell’Assoluto e del Sé: e questo è il senso ultimo della Bhagavat-gītā, il canto del Glorioso Signore, oggetto del capitolo seguente.

Nel capitolo “un Dio da accogliere”, l’Autore approfondisce questa “dinamica di scambio” tra la sfera degli uomini e quella degli dèi” (p. 81), estendendola alla concezione del sacrificio e dell’offerta. La *bhakti*, la devozione, è ciò che anima il fedele nel compimento dei suoi riti quotidiani, nonché nell’assunzione e nell’offerta del cibo: il cibo, infatti, “la sua preparazione e l’atto del nutrirsi hanno assunto valenze religiose molto forti nella tradizione indiana, con l’osservanza scrupolosa – e di rado eccessiva, per quanto riguarda le caste elevate – di regole relative alla purezza degli alimenti e dei commensali” (pp. 89-90). Ma la devozione popolare si estende a tutti i livelli dell’esistenza e miti, aneddoti e tradizioni ce ne trasmettono numerose testimonianze.

Ad ogni modo, questa educazione al sacro e al percepire il divino in ogni aspetto della quotidianità non è del tutto spontanea, ma ha bisogno di maestri. Il *guru* è una figura di spicco nella società indiana: “[n]on solo con l’insegnamento formale, ma anche attraverso la continua associazione, il maestro – visto come il depositario di ideali e valori – diventava una sorta di *super-ego* [...], un modello e un costante punto di riferimento. Il discepolo veniva quindi indirizzato ad assimilare – prima di ogni altra cosa – uno stile di vita, e questo era sicuramente uno degli scopi più importanti del tempo di studentato – il *brahmacharya*, ovvero la prima delle quattro fasi dell’esistenza” (p. 101). L’educazione, l’iniziazione, naturalmente hanno bisogno di riti e simboli di passaggio, capaci di condurre il discepolo, attraverso anche disciplina ed istruzione, alla piena maturità e di farne un vero ricercatore della via dell’esperienza mistica. Se è vero che “[l]’intima natura divina, presente in ogni essere [...], appare più o meno oscurata o estrinsecata a seconda del livello di realizzazione interiore”, nel Guru, tuttavia, “questa natura risulta più evidente e perfetto, avendo egli rese attuali quelle potenzialità insite in ciascuno[...]: in diverse correnti egli è stato considerato, senza mezzi termini, su un piano di parità con la Divinità stessa; si ritenne, anzi, che questa si manifestasse nella forma umana del maestro allo scopo di impartire l’insegnamento religioso” (p. 112).

Il capitolo seguente approfondisce la seconda fase della vita dell’individuo: la vita familiare, il matrimonio, con annesso il ruolo della donna. Nel modello

indiano – differente a suo modo da quelli delle culture tradizionali dell’Asia, Cina, Giappone e Tibet, presentati rapidamente all’inizio del capitolo – il matrimonio “costituisce indubbiamente uno dei momenti più importanti nella vita dei membri della società hindū, ed è regolato da norme precise e rigorose derivate dalle prescrizioni religiose, dall’appartenenza castale, dalla condizione economica, dalle esigenze legate al prestigio sociale” (p. 133). Marito e moglie riflettono ancora una volta il mondo degli dèi: così, Śiva e Pārvatī sono considerati l’archetipo degli amanti, Savitrī il simbolo della dedizione per l’amato Satyavān, Satī l’emblema del sacrificio, Durgā del totale annullamento, Kṛṣṇa sinonimo di sensualità per la sua amata Durgā. In tutto ciò, il Buddha rappresenta un elemento di rottura.

Il Buddhismo, se da un lato trova la sua origine nella cultura indiana, dall’altro stravolge tutti gli schemi: la costituzione del mito buddhista, che trova la sua espressione nelle più disparate e variegate forme artistiche, dalla letteratura alla musica, dalle culture dell’arte del Gandhāra ai mitologemi e alle riflessioni filosofiche, assisterà poi a numerose trasposizioni fuori dall’India, come ad esempio nell’opera di Barlaam e Ioasaf, “in cui il nome del principe Ioasaf è il risultato di plurime deformazioni linguistiche del sanscrito *Bodhi-sattva* [...] (attraverso l’arabo Budhasaf, poi Yudasaf, fino a Ioasaf-Giosafat)” (p. 172), che giunge sino a Bisanzio.

Proprio il Buddhismo è un altro elemento interessante del vivace e dinamico rapporto dell’India col sacro: nato in India intorno al VI-V secolo a.C., ben presto ne viene sradicato, trasferendosi in Tibet, in Cina ed in tutto il sud-est asiatico. Esso, tuttavia, conserva nel mondo hindū la sua presenza, tanto che il Buddha è considerato un *avatara* del dio Viśnu: il suo indebolimento in India può allora forse coincidere con la sua rigida strutturazione dottrina (specialmente nelle tre scuole Mahāyāna, Hīnayāna e Vajrayāna), che non trovava più una sua adeguata collocazione nel poliedrico, metamorfico e vulcanico mondo indiano.

Per quanto riguarda il Buddhismo in sé, “[i]l Buddha non cade nell’errore – in cui evidentemente vedeva cadere altri – di voler parlare in termini concreti dell’Assoluto, dell’incondizionato che, per sua stessa natura, è al di là di ogni possibile definizione. Rifiuta le teorie enunciate da altri in quanto limitate e insufficienti, ma a queste non sostituisce alcuna enunciazione sistematica riguardo alla realtà ultima. Questo non significa necessariamente e automaticamente negarla, ma piuttosto sembrerebbe condurre al riconoscimento della sua ineffabilità” (p. 191). L’Autore procede quindi a presentare alcuni dei termini chiave del Buddhismo – *nirvāṇa*, la “suprema felicità”; *śūnyatā*, la “vacuità” della realtà; *bodhicitta*, “la mente o pensiero del Risveglio o dell’Illuminazione” –, quindi le tappe del cammino di salvezza.

Nell’ultimo capitolo l’Autore affronta il tema della confessione e della purificazione della colpa nella pratica del Buddhismo, soffermandosi su alcune tematiche, come il legalismo – “il Buddha sostenne con decisione – e talora

anche con acuta ironia – il valore assoluto di un'autentica purificazione della coscienza, contro l'attaccamento a false concezioni e contro ogni fuorviante interpretazione della condizione di purezza, di santità e di spiritualismo" (p. 211) –, il *karma* – "[l]'uomo si affida dunque a se stesso, nello sviluppo di una dinamica di consapevolezza; consapevolezza del valore intrinseco della virtù, delle conseguenze legate alle azioni positive o negative, dell'avvicinarsi o dell'allontanarsi rispetto alla meta dell'estinzione del male. 'Colpa' è allora deviazione da questo itinerario e l'inosservanza della legge universale del *Dharma*. Di conseguenza la confessione significherà – innanzitutto e principalmente – prendere pienamente coscienza dell'errore, riconoscendo la necessità di rinnovare e intensificare il proprio impegno" (pp. 216-217) –, l'atteggiamento altruistico – [s]i afferma addirittura la possibilità di un 'trasferimento dei meriti spirituali (*pariṇāma*)', da parte dei *Bodhisattva* situati ad alti livelli di perfezione, a vantaggio degli esseri ancora coinvolti nella sofferenza dell'esistenza fenomenica" (p. 217) –, la prassi rituale.

Il volume è inoltre corredato da tre excursus, dedicati a "microcosmo e macrocosmo", al "pellegrinaggio" e all'"offerta del *maṇḍala*".

In conclusione, questo gradevole e ben scritto volume, rivolto agli studenti dell'Università di Urbino (facoltà di Sociologia e Istituto Superiore di Scienze Religiose "Italo Mancini") e della Pontificia Università Lateranense (Istituto Teologico e Istituto Superiore di Scienze Religiose), e a tutti i lettori interessati, analizza il tema del senso del sacro in India, senza pretesa di esaustività né di sistematicità cronologica, ma affrontando la materia in maniera tematica, viaggiando nel tempo e non disdegnando comparazioni in ambito asiatico ed europeo, in mondi noti ed ignoti. Il risultato è senz'altro un successo e la lettura è evidentemente consigliabile per un arricchimento delle conoscenze e per i numerosi spunti di riflessione offerti.

MATTEO DE CHIARA

